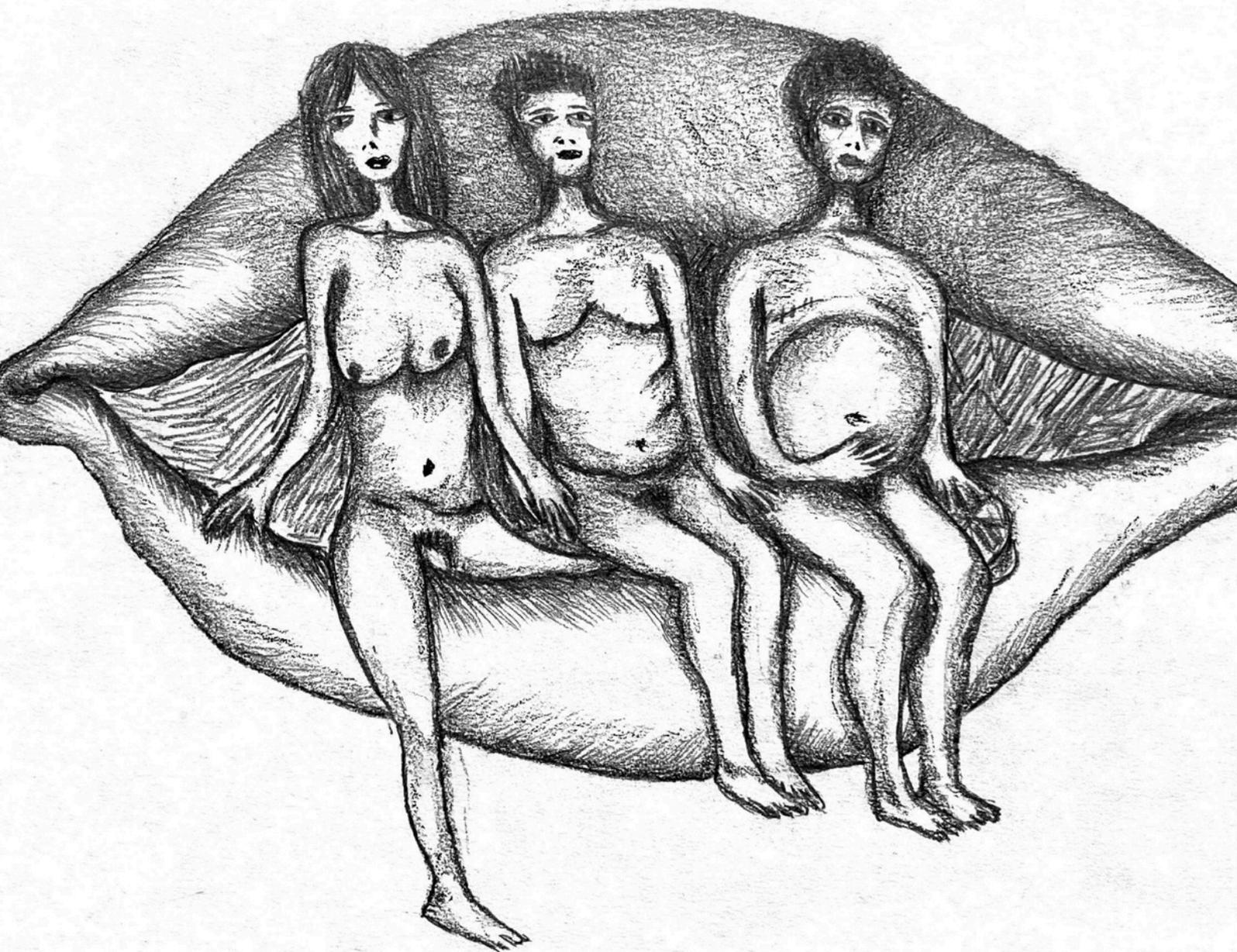


crônos

ISSN 1982-5560

REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS DA UFRN

v.25 n.2
jul./dez. 2024



Dossiê

**CONTRIBUIÇÕES PARA UMA CRÍTICA
DA MONTAGEM CAPITALISTA-PATRIARCAL-
COLONIAL**

UFRN
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

SUMÁRIO

v. 25, n. 2 (2024 – Julho/Dezembro)

DOSSIÊ CONTRIBUIÇÕES PARA UMA CRÍTICA DA MONTAGEM
CAPITALISTA-PATRIARCAL-COLONIAL

EDITORIAL 5

APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ 6-8

DOSSIÊ

UMA CRÍTICA À MONTAGEM CAPITALISTA, COLONIAL, PATRIARCAL
A CRITICISM OF THE MONTAGE CAPITALISTIC, COLONIAL, PATRIARCAL

Julia Expósito

Emiliano Sacchi

9-30

RELAÇÕES DE RAÇA, CLASSE E SEXO, E SUA IMBRICAÇÃO: UMA CONVERSA COM
HELEIETH SAFFIOTI E DANIELE KERGOAT

*RACE, CLASS, AND GENDER RELATIONS, AND THEIR INTERCONNECTION: A
CONVERSATION WITH HELEIETH SAFFIOTI AND DANIELE KERGOAT*

Vera Simone Schaefer Kalsing

31-50

LA HETEROSEXUALIDAD COMO CONDICIÓN *SINE QUA NON*: PATRIARCADO,
COLONIALISMO Y CAPITALISMO EN RELACIÓN AL RÉGIMEN DE LA DIFERENCIA
SEXUAL

*HETEROSEXUALITY AS A SINE QUA NON: PATRIARCHY, COLONIALISM AND
CAPITALISM IN RELATION TO THE REGIME OF SEXUAL DIFFERENCE*

Carli Prado

51-64

FORMAS DE APARICIÓN DE FEMINIDADES TRANS* EN DOS ARCHIVOS DEL ESTADO
NACIONAL ARGENTINO. ANÁLISIS DE CASOS, INTERRUPCIONES Y CONTINUIDADES
FORMS OF EMERGENCE OF TRANS FEMININITIES IN TWO ARCHIVES OF THE
ARGENTINE NATIONAL STATE. ANALYSIS OF CASES, INTERRUPTIONS, AND
CONTINUITIES*

Mag de Santo

65-86

ALGUNAS REFLEXIONES EN TORNO A LAS POLÍTICAS DE LA NEGATIVIDAD EN EL GIRO ANTI-SOCIAL DE LOS ESTUDIOS QUEER Y DEL AFROPESIMISMO NEGRO
SOME REFLECTIONS ON THE POLITICS OF NEGATIVITY IN THE ANTI-SOCIAL TURN OF QUEER STUDIES AND BLACK AFROPESSIMISM

Fiorella Guaglianone

87-98

INTERSECÇÕES DA TRANSGRESSÃO: O PENSAMENTO FEMINISTA DE BELL HOOKS
INTERSECTIONS OF TRANSGRESSION: THE FEMINIST THOUGHT OF BELL HOOKS

Jan Clefferson Costa de Freitas

Nathália Cristina Medeiros Maia

99-112

O MARXISMO LOUCO DE MARK FISHER: POR UMA POLÍTICA RADICAL DE SAÚDE MENTAL

THE MAD MARXISM OF MARK FISHER: FOR A RADICAL MENTAL HEALTH POLICY

Emiliano Exposto

113-131

WALTER BENJAMIN E A DECOLONIALIDADE: UM DIÁLOGO POSSÍVEL?

WALTER BENJAMIN AND THE DECOLONIAL THINKING: A POSSIBLE DIALOGUE?

Pedro Mülbersted Pereira

Elison Antonio Paim

132-151

HACIA UNA PROBLEMATIZACIÓN DE LA COLONIALIDAD Y DE LA DECOLONIALIDAD A PARTIR DE LA CAJA DE HERRAMIENTAS FOUCAULTIANA

A PROBLEMATIZATION OF COLONIALITY AND DECOLONIALITY ACCORDING TO THE FOUCAULDIAN TOOL BOX

Marcelo Raffin

Iván Dalmau

152-171

ENTREVISTA

ENTREVISTA COM DUEN NEKA'HEN BAZÁN SACCHI: "A PESSOA VEM DEPOIS DO TEXTO"

Julia Expósito

Emiliano Sacchi

172-188

ARTIGOS COM TEMÁTICA LIVRE

ANALISANDO A RELAÇÃO ENTRE A TAXA DE DESEMPREGO E A DEMANDA PARA TRABALHAR COMO MOTORISTA DE APLICATIVO NO BRASIL

ANALYZING THE RELATIONSHIP BETWEEN THE UNEMPLOYMENT RATE AND THE DEMAND TO WORK AS AN APPLICATION DRIVER IN BRAZIL

Fábio Lúcio Rodrigues

Felipe de Andrade Oliveira

José de Paiva Rebouças

Luana Junqueira Dias Myrrha

189- 204

POIESIS

NÃO SEI - TRILOGIA DO SILÊNCIO E DA DÚVIDA

NOT SURE - TRILOGY OF SILENCE AND DOUBT

Marcelo Calderari Miguel

205-206

RESENHAS

O TRABALHO NOS CLÁSSICOS DA SOCIOLOGIA: MARX, DURKHEIM E WEBER

THE WORK IN THE CLASSICS OF SOCIOLOGY: MARX, DURKHEIM E WEBER

Guilherme Ryan Barbosa

207-209

**ECOFEMINISMO – O EMPOBRECIMENTO DO MEIO AMBIENTE SOB UMA
PERSPECTIVA FEMINISTA**

*ECOFEMINISM – THE IMPOVERISHMENT OF THE ENVIRONMENT FROM A FEMINIST
PERSPECTIVE*

Cícera Pinheiro Batista

210-214

NOVOS OLHARES SOBRE A AMÉRICA LATINA NO MUNDO

NEW PERSPECTIVES ON LATIN AMERICA IN THE WORLD

Tadeu de Oliveira

215-219

EXPEDIENTE

EXPEDIENTE

220-221

EDITORIAL

É com grande satisfação que anuncio a publicação de mais um fascículo da Revista Cronos: o segundo número do volume 25 (julho/dezembro de 2024), com o Dossiê “Contribuições para uma crítica da montagem capitalista-patriarcal-colonial”, organizado pela Professora Julia Expósito, da *Universidad Nacional de Rosario* (Argentina), e pelo Professor Emiliano Sacchi, da *Universidad Nacional del Comahue* (também da Argentina).

O dossiê conta com nove excelentes artigos, seis de autoria individual e três em coautoria. Trata-se de textos de inegável relevância acadêmica e também de grande importância política, produzidos por jovens pesquisadores do Brasil e da Argentina. Neste número apresentamos, ainda, uma rica entrevista realizada pelos próprios organizadores do dossiê com o artista e intelectual argentino Duen Neka´hen Bazán Sacchi, quem gentilmente, também, nos presenteou com a imagem para a capa deste número da revista.

Na sequência, as leitoras, leitores e leitorxs encontrarão, assim mesmo, o artigo de temática livre “Analisando a relação entre a taxa de desemprego e a demanda para trabalhar como motorista de aplicativo no Brasil”, de Fábio Lúcio Rodrigues, Felipe de Andrade Oliveira, José de Paiva Rebouças e Luana Junqueira Dias Myrrha, a poiesis “Não sei - trilogia do silêncio e da dúvida”, de Marcelo Calderari Miguel, e três resenhas: “O trabalho nos clássicos da sociologia: Marx, Durkheim e Weber”, de Guilherme Ryan Barbosa, “Ecofeminismo - O empobrecimento do meio ambiente sob uma perspectiva feminista”, de Cícera Pinheiro Batista, e “Novos olhares sobre a América Latina no mundo”, de Tadeu de Oliveira.

Boa leitura!

Gabriel E. Vitullo - Editor



APRESENTAÇÃO

Nos últimos anos, a relação entre capitalismo e patriarcado tem estado no centro das discussões teóricas e políticas. Ao mesmo tempo, as relações entre capitalismo e racismo, capitalismo e colonialidade, que possuem uma longa história de lutas e pesquisas em diferentes geografias globais, voltaram a ganhar centralidade. Os estudos em termos de sexo, raça, classe e a perspectiva da interseccionalidade têm permitido compreender como essas dimensões atravessam transversalmente nossas sociedades. Atualmente, em nossa região, os feminismos decoloniais e antirracistas e as críticas da colonialidade vêm discutindo como as relações patriarcais e coloniais de poder, as lógicas de exploração, de acumulação de capital e as formas de subjetividade estão profundamente entrelaçadas. Abordar essas discussões, aprofundá-las, a partir de heterogêneos marcos teóricos, experiências políticas, das mais diversas práticas ou de estudos empíricos é, em termos gerais, a vocação deste dossiê.

Fazer uma leitura da relação entre colonialismo, racismo, patriarcado e capitalismo não só supõe debater uma historização etapista e evolucionista euro-androcentrada do capital, mas propor ferramentas para uma teoria materialista do arranjo capitalista-patriarcal-colonial que dê conta do modo como se coproduzem e compõem as hierarquias de classe, sexo-genéricas, raciais e coloniais nos múltiplos tempos e espaços do contemporâneo.

Para isso, este dossiê transita por um conjunto de aproximações possíveis a este problema.

Uma série de textos propõe diversas figuras, como o triedro, o nó, a consubstancialidade, o regime, etc., para abordar de forma frontal a questão proposta. Para isso, é apresentado um conjunto de estratégias conceituais que partem de diversas tradições teóricas, atravessando seus limites e fazendo-as dialogar entre si. Certamente, este gesto parece imprescindível para pensar a complexidade dessa tripla imbricação.

Outra série de textos coloca em tensão essas imbricações a partir da discussão de certos tópicos dos estudos queer e dos estudos trans, esvaziando as próprias categorias de gênero, sexo, classe e raça. Com isso, abrem debates sobre identidade, reprodutivismo, representação, os marcos de inteligibilidade da experiência.

Por fim, um conjunto de textos toma o problema proposto pelo dossiê e o coloca em discussão com uma série de perspectivas teórico-filosóficas particulares. Para isso, ditos textos rastreiam as potencialidades, as ferramentas e os conceitos de uma diversidade de autores como bell hooks, Mark Fisher, Walter Benjamin e Michel Foucault para pensar essas problemáticas em seus próprios contextos de produção e na contemporaneidade.

Neste dossiê, os artigos estão ordenados em função desta constelação de problemas, mas a mesma é apenas uma sugestão. O conjunto dos artigos pode ser lido nesta ordem ou em qualquer outra, já que todos estão entrelaçados por uma questão comum, sobre a qual propõem múltiplas entradas.

Abrimos o dossiê com nosso texto “Uma crítica à montagem capitalista, colonial, patriarcal”, no qual propomos discutir as relações entre capitalismo, colonialidade e patriarcado e as respectivas formas de organização da experiência em termos de classe, raça, sexo, gênero a partir de duas perspectivas. Por um lado, desde uma crítica decolonial que tem trabalhado, sobretudo, na vinculação entre capitalismo e colonialidade. Por outro lado, desde uma crítica feminista que tem abordado a relação entre capitalismo e patriarcado. Seguindo esses desenvolvimentos, propomos a estratégia de pensar essa relação sob a figura do triedro, na qual cada uma dessas dimensões só existe em relação, e não de forma isolada.

Continua o texto de Vera Simone Schaefer Kalsing, “Relações de raça, classe e sexo, e sua imbricação: uma conversa com Heleieth Saffioti e Danièle Kergoat”. O mesmo coloca em diálogo as noções de nó e consubstancialidade das respectivas autoras, apontando seus limites e potencialidades, para formular uma crítica à interseccionalidade e uma proposta superadora que dê conta das relações entre raça, classe, sexo e suas complexas imbricações.

Nesse mesmo sentido, Carli Prado, em “La heterosexualidad como condición *sine qua non*: patriarcado, colonialismo y capitalismo en relación al régimen de la diferencia sexual”, propõe uma crítica da heterossexualidade como problema histórico. O artigo argumenta que esta, longe de ser uma categoria universal e ahistórica, compõe o núcleo das relações de classe, raça e sexualidade como um regime de produção de diferenças que tem sua genealogia no processo de conquista e que ainda sobrevive em nossos imaginários pós-coloniais. O artigo afirma que está longe de ser uma categoria universal e ahistórica, compõe o núcleo das relações de classe, raça e sexualidade como um regime de produção de diferenças que tem sua genealogia no processo de conquista e que ainda sobrevive em nossos imaginários pós-coloniais.

Mag de Santo, em “Muerto el nombre nace un sujeto: formas de aparición del cuerpo trans en Archivos del Estado Nacional argentino”, dá um giro suplementar ao problema deste dossiê. A partir do trabalho com arquivos do Estado colonial moderno e ao colocar em discussão as matrizes de inteligibilidade do corpo trans* que estes supõem, propõe um deslocamento além da simples interdependência constitutiva das estruturas patriarcais, capitalistas e raciais.

Seguindo este deslocamento, “Algunas reflexiones en torno a las políticas de la negatividad en el giro anti-social de los estudios queer y del afropesimismo negro”, de Fiorella Guaglianone, analisa as relações entre essas duas perspectivas e suas formas de conceitualizar o sexo e a raça. Esta abordagem permite dar conta de uma visão anti-identitária, não relacional e inarticulável dos estudos queer e da negritude.

Em sintonia com essas discussões, Jan Clefferson Costa de Freitas e Nathália Cristina Medeiros Maia abrem o conjunto de textos que centram o debate sobre a perspectiva de um autor em particular. “Intersecções da Transgressão: o Pensamento Feminista de bell hooks” explora a peculiar noção de interseccionalidade desta autora, na qual a figura da mulher negra permite complexificar as relações generizadas, racistas e classistas. Sua leitura de hooks destaca a potência da negritude feminista para pensar formas inovadoras de organização e de produção de conhecimento para as resistências.

Emiliano Exposto, em “O marxismo Louco de Mark Fisher: por uma política radical de saúde mental”, realiza uma contribuição à teoria crítica argentina e latino-americana a partir de uma leitura deste autor, recuperando uma práxis anticapitalista centrada na problemática da loucura. O texto atravessa uma série de eixos que considera essenciais - a depressão ansiosa em K-punk; os sintomas mentais da classe trabalhadora contemporânea; as economias do mal-estar e as normatividades psíquicas da dominação capitalista - com o fim de propor um diagnóstico desde as esquerdas para a conjuntura global.

Por sua vez, o texto de Pedro Mülbersted Pereira e Elisa Antonio Paim, “Walter Benjamin e a decolonialidade: um diálogo possível?” explora as possíveis relações entre ambas as perspectivas, centrando-se na crítica da modernidade, da história e do progresso. E a partir desses tópicos, propõe a potencialidade do diálogo como uma contribuição para o debate deste dossiê em particular e para a teoria crítica contemporânea em geral.

Esta série se completa com o texto de Marcelo Raffin e Ivan Dalmau, “Hacia una problematización de la colonialidad y de la decolonialidad a partir de la caja de herramientas foucaultiana”. Nele, os autores discutem o suposto caráter eurocêntrico de certos conceitos de Foucault e rastreiam as referências ao colonial em sua obra. Inversamente, propõem que a pergunta pela produção do “humano” na modernidade ocidental europeia pode fornecer chaves para compreender a colonialidade e a decolonialidade.

Este dossiê se abre com uma imagem de Duen Neka'hen Bazán Sacchi, artista e escritor trans. Finalmente, se encerra com uma entrevista em que convidamos ele a pensar coletivamente as perguntas que temos feito e a atravessá-las pelo que sua produção artística nos desperta. Este diálogo aborda não só as relações entre patriarcado, colonialidade e capitalismo desde uma perspectiva trans, mas também questiona o que tal perspectiva seria e abre, a partir daí um conjunto de profundas reflexões sobre identidade, memória, ficção, política e conjuntura.

Esperamos que este dossiê abra o tempo parado da leitura, que essa pausa produza prazer e habilite a imaginação no esforço de compreender os interstícios complexos da conjuntura. Afinal, cada um desses textos, dessas vozes, desses olhares, desses pensamentos, compartilha o gesto de ser uma tentativa entre o conhecido e o desconhecido. Se, como diz Juan José Saer, “o desconhecido é uma abstração. O conhecido, um deserto. Mas o conhecido pela metade, o vislumbrado, é o lugar perfeito para fazer ondular desejo e alucinação”, aqui os convidamos a permanecer.

Julia Expósito¹
Emiliano Sacchi²

1 Doutora em Ciências Sociais pela Universidade de Buenos Aires. Pesquisadora do Conselho Nacional de Investigações Científicas e Técnicas (CONICET/Argentina) e professora da Universidade Nacional de Rosario (UNR/Argentina). Argentina. ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5671-1934>. E-mail: expositojulia@gmail.com

2 Doutor em Ciências Sociais pela Universidade de Buenos Aires. Pesquisador do Conselho Nacional de Investigações Científicas e Técnicas (CONICET/Argentina) e professor da Universidade Nacional do Comahue (UNCO/Argentina). ORCID: <http://orcid.org/0009-0002-8344-1081>. E-mail: emilsacchi@gmail.com

UMA CRÍTICA À MONTAGEM CAPITALISTA, COLONIAL, PATRIARCAL

A CRITICISM OF THE MONTAGE CAPITALISTIC, COLONIAL, PATRIARCAL

Julia Expósito¹

<http://orcid.org/0000-0001-5671-1934>

Emiliano Sacchi²

<http://orcid.org/0009-0002-8344-1081>

Tradução de Gabriel E. Vitullo

<https://orcid.org/0000-0002-7019-8820>

RESUMO

Neste trabalho buscamos indagar, de modo crítico, sobre a relação entre capitalismo, patriarcado e colonialidade. Essas três dimensões constituem-se mutuamente e sem hierarquias, formando uma montagem em que cada uma é suporte das outras. O capitalismo, a colonialidade e o patriarcado nasceram no mesmo dia e sob uma relação de pressuposição mútua. Quer dizer, os respectivos formatos de organização da experiência em termos de classe, raça, sexo, gênero não são realidades distintas que existam isoladas entre si e cuja articulação só seja possível *a posteriori*. Para formular essas questões vamos encarar nosso trabalho a partir de duas perspectivas. Por um lado, desde *uma crítica decolonial* que foi trabalhada, sobretudo, na vinculação entre capitalismo e colonialidade. Por outro, desde *uma crítica feminista* que tem trabalhado na relação entre capitalismo e patriarcado. Seguindo esses desenvolvimentos, reconhecendo suas potencialidades e seus limites, pretendemos alcançar algumas estratégias para compreender o *triedro capitalista colonial patriarcal*, a figura que compõem, a força de seus relacionamentos e suas linhas de fratura.

Palavras-chave: Capitalismo, colonialidade, patriarcado, marxismo, feminismo.

1 Doutora em Ciências Sociais pela Universidade de Buenos Aires. Pesquisadora do Conselho Nacional de Investigações Científicas e Técnicas (CONICET/Argentina) e professora da Universidade Nacional de Rosario (UNR/Argentina). Argentina. E-mail: expositojudia@gmail.com

2 Doutor em Ciências Sociais pela Universidade de Buenos Aires. Pesquisador do Conselho Nacional de Investigações Científicas e Técnicas (CONICET/Argentina) e professor da Universidade Nacional do Comahue (UNCO/Argentina). E-mail: emilsacchi@gmail.com

ABSTRACT

In this work we propose to critically investigate the relationship between capitalism, patriarchy, and coloniality. These three dimensions constitute each other without hierarchies, forming an assembly in which each one supports the other. Capitalism, coloniality and patriarchy were born on the same day and under a relationship of mutual presupposition. That is to say, the respective forms of organization of experience in terms of class, race, sex, gender, are not different realities that exist isolated from each other and whose articulation is only possible a posteriori. To raise these questions we are going to approach our work from two perspectives. On the one hand, from a decolonial critique that has worked, above all, on the link between capitalism and coloniality. On the other hand, from a feminist critic who has worked on the relationship between capitalism and patriarchy. Following these developments, recognizing their potential and their limits, we aim to achieve some strategies to understand the patriarchal colonial capitalist trihedral, the figure they compose, the strength of their relationships and their lines of fracture.

Keywords: Capitalism, coloniality, patriarchy, Marxism, feminism.

I. INTRODUÇÃO

Na teoria política contemporânea vêm ganhando crescente relevância os debates em torno às diversas relações entre capitalismo, patriarcado e colonialismo, particularmente em suas formas neoliberais. Se manifesta um interesse em compreender como as transformações experimentadas pelo modo de acumulação capitalista a partir da década de 70 e as correspondentes reestruturações neoliberais no mundo do trabalho e nas formas de subjetividade se encontram profundamente vinculadas às reconfigurações patriarcais e coloniais.

Esse interesse tem aberto uma série de questões que queremos problematizar. Em primeiro lugar, supõe debater a historização etapista e evolucionista do capitalismo, habilitando a pergunta pela especificidade das relações capitalistas ao questionar a centralidade (hegemônica ou tendencial) do trabalho assalariado e da produção ampliada do capital frente às formas de trabalho sem salário (marginal, informal, reprodutivo, etc.). Em segundo lugar, possibilita interrogarmo-nos a respeito dos modos em que a acumulação se vincula de forma histórica e estrutural com as hierarquias sexo-genéricas, raciais e coloniais, dando lugar a uma imagem completamente diferente daquilo que entendemos por capitalismo.

Essas questões nos levam a recuperar outras formas de compreensão do capitalismo que sublinham, desde diversas perspectivas, seu caráter heterogêneo, desigual, *abigarrado*, complexo e multidimensional, para além dos reducionismos economicistas. Nos permitem interrogá-lo como um sistema no qual as relações reprodutivas, as formas heterogêneas de trabalho, mas também o sistema hetero-patriarcal e a colonialidade têm importância central. Nos propõe submergirmo-nos em uma história não oficial do capitalismo e em uma historicidade na qual as lutas desbordam a classe e desmentem sua pretensa homogeneidade; umas lutas para as quais as hierarquias raciais e sexuais foram tão decisivas quanto as de classe; umas lutas anticapitalistas, anticoloniais e antipatriarcais que se solapam e se enfrentam, umas lutas de classes sexualizadas e racializadas, umas lutas de raças e sexos explorados, umas lutas de povos, de subjetividades e corpos colonizados e feminizados. Nos convida a interrogar a história não com a bússola do conquistador, nem com o cinto do marido e tampouco com as palavras de ordem do trabalhador assalariado, mas com as mãos calejadas pelo cloro e envelhecidas pela limpeza, com as mil línguas que se falam no navio negreiro, na plantação e na mina, com a memória silenciosa das originárias, desde o apagamento dos genocídios contra os povos colonizados, com os olhares cúmplices que atravessam o barulho incessante das maquilas, com as asinhas quebradas de tantx putx maltratadx, desde um presente que acumula transfemicídios.

Diante das análises que sustentam que o capitalismo é, no fundo, sempre o mesmo, ou frente àqueles outros que pretendem conjurar o neoliberalismo para assim devolver à democracia sua potência e ao capital seu equilíbrio, sua imbricação com o patriarcado e a colonialidade nos mostra a natureza heterogênea e histórica do capitalismo, mas também desses e de sua montagem. Não se trata apenas de reconhecer que o capitalismo tem uma história colonial e patriarcal. Isto é fato, mas é apenas uma parte. Essa história é constitutiva, não acidental nem contingente. Os diferenciais de raça e sexo foram, sem dúvida, uma das alavancas mais potentes da acumulação capitalista. Se é verdade que o capital veio ao mundo jorrando sangue e sujeira por todos os poros, esse sangue não era apenas de uns corpos marcados pela sua condição de classe, mas pela sua condição racial e sexual. Por isso, a relação capitalista específica é já, na sua origem, uma relação colonial e patriarcal. Estas questões nos convidam a pensar em um processo de lutas resistentes contra o neoliberalismo que não suponham nem a identidade sem história de um capitalismo silogístico nem a nostalgia da idade dourada de um capitalismo equitativo. Pelo contrário, nos permitem interrogarmos a respeito do papel da diferença sexual e racial como mecanismo modulador da exploração, do despojo, da violência, da exposição à morte, na lógica e na história do capitalismo, que é a história também do patriarcado e do colonialismo. Se abrem assim, novas e novas perguntas, como compreender o neoliberalismo nesta história. O que é o neo? Seu devir multicultural dos anos 90 ou seu devir o racista, misógino, transodiante das *alt right* contemporâneas? Ou, por acaso, se trata de diferentes modulações de uma montagem sempre capitalista, colonial e patriarcal?

Finalmente, pensar nos termos dessa montagem nos põe uma questão que não é apenas a do caráter colonial e patriarcal do capitalismo, mas também a mais intrincada,

aquela referente ao modo como esses três termos, capitalismo, patriarcado e colonialidade, se relacionam entre si e se constituem mutuamente³. Se simplesmente falarmos de “capitalismo patriarcal” ou de “capitalismo colonial” reduzimos o patriarcado e a colonialidade a meros adjetivos; fazemos deles meros acidentes do capitalismo, características históricas, contingentes e, portanto, superáveis dentro do mesmo. A hipótese que guia nosso trabalho é que essas três dimensões constituem uma relação de pressuposição mútua e sem hierarquias de uma sobre as outras. Uma espécie de triedro no qual cada dimensão sustenta a outra e a montagem em sua totalidade. Sobre as *origens* de cada uma dessas dimensões, se poderia postular a existência de um patriarcado “de baixa intensidade” pré-capitalista ou pré-colonial, de umas formas “proto-capitalistas” anteriores à acumulação colonial e à divisão patriarcal produção/reprodução, ou de formas coloniais anteriores à conformação do mercado mundial capitalista e ao sistema sexo-gênero moderno. Mas esses postulados partem de um suposto teleológico que projeta o presente sobre o passado e busca neste as supostas figuras “embrionárias” do existente. Por isso, nos interessa nos interrogarmos pelo *nascimento*. Parafraseando Aníbal Quijano (1991), o capitalismo, a colonialidade e o patriarcado nasceram no mesmo dia e sob uma relação de pressuposição mútua. Quer dizer, capitalismo, colonialidade e patriarcado e as respectivas formas de organização da experiência em termos de classe, raça, sexo, gênero não são realidades distintas que existam isoladas entre si e cuja articulação só venha a ser possível *a posteriori*. Como explica a teórica zimbabuense Anne McClintock (1995), se essas três dimensões existem *em* relação entre si é porque só existem *através* dessa mesma relação. Por isso falamos de um triedro: nesta figura cada uma das dimensões depende das outras e vice-versa. O patriarcado não se refere a uma “questão de gênero”, mas também à questão da exploração e do despojo colonial. A colonialidade não é apenas uma questão de apropriação e divisão do mundo e de populações em termos de raça, mas também uma questão de controle do trabalho e de imposição das hierarquias de gênero sobre as quais se apoia. Faz tempo que sabemos que o capitalismo não se refere apenas à acumulação de capital e trabalho disponível, mas à produção de diferenças e hierarquias raciais, sexuais, genéricas, ao despojo colonial, ao patriarcado salarial, aos diferenciais de exploração. Isso não implica considerar que esses domínios sejam idênticos e redutíveis entre si. Antes o que está no jogo é que possamos *identificar* cada um desses planos de forma isolada, dado que a intenção de *explicar* cada um deles, necessariamente, se *complica* em seus dois planos adjacentes. Precisamente porque só existe *em* e *através* dessas relações íntimas, recíprocas, dinâmicas e contraditórias.

Para expressar de forma mais concreta essas perguntas, vamos encarar este triedro de duas perspectivas: por um lado de *uma crítica decolonial* que foi trabalhada, sobretudo, na adjacência entre capitalismo e colonialidade e, por outro, desde *uma crítica feminista* que

3 A noção de montagem cobrou centralidade no último tempo a partir do uso que faz desta Manuel De Landa (2021) em sua Teoría de los ensamblajes y complejidad social. No entanto, o uso que fazemos desta noção aqui refere à utilização que tem sido feita na tradição crítica latino-americana, ligado a conceitos como os de formação social abigarrada (Zavaleta Mercado, 1986) e heterogeneidade histórica estrutural (Quijano, 2014), que foram centrais nas discussões do marxismo para compreender a complexidade da realidade latino-americana.

tem trabalhado na relação capitalismo/patriarcado. Seguindo esses desenvolvimentos, reconhecendo suas potencialidades e seus limites, pretendemos propor algumas estratégias para compreender o *triedro capitalista colonial patriarcal*, a figura que compõem, a força de seus relacionamentos e suas linhas de fratura.

II. A IDEIA LATINO-AMERICANA: HETEROGENEIDADE HISTÓRICO-ESTRUTURAL

Marxismo, eurocentrismo e colonialidade

A crítica decolonial, particularmente aquela que se inscreve na genealogia de Mariátegui e reconhece em Quijano sua figura central, surge em tensão, discutindo e tentando superar o antigo drama do desencontro entre o marxismo e a América Latina. Um drama que tem muitas aristas. Em primeiro lugar, as dificuldades do próprio Marx para pensar a América Latina. Certamente a centralidade desta, em função do papel da Conquista na “chamada” acumulação originária, não é congruente com o lugar que ocupa em sua produção teórica, seja com relação ao desenvolvimento do capitalismo no mundo europeu ocidental, seja com relação a outras realidades não europeias sobre as que escreveu de forma muito mais profusa. Esse lugar fugidio da América, para Marx, se converteu depois em fonte de um desencontro que chegou a ter consequências nefastas para o desenvolvimento do marxismo. Consequências que tiveram lugar, primariamente, na América Latina, mas que, dada a importância global deste subcontinente, se expandiram em uma escala muito maior. A concepção unilinear, unidirecional e universalmente válida da história, sobretudo sob a rémora de uma filosofia hegeliana, situou a América como uma realidade anacrônica, fora da história ou retrasada no tempo, uma realidade em maturação, em transição, que *ainda não é e tem que ser*. Marx e o marxismo reproduziram assim um velho raciocínio do pensamento eurocêntrico, patriarcal e colonial que traduz a diferença em uma diferença temporal e evolutiva: se sob o nome da Europa se dá conta não apenas de uma região do mundo, mas do que seria o seu centro e sobretudo o seu *telos*, sua forma mais acabada, o horizonte da civilização, tudo o que não é europeu, será primitivo e atrasado: seu passado. Na linguagem do marxismo isto traduziu-se na identificação das formas de produção americanas como modo de produção pré-capitalista, no problema do grau de desenvolvimento das forças produtivas, na ideia do desenvolvimento “dual”, na questão teórica e política da etapa burguesa e sua necessidade histórica ou a possibilidade de pular ela, etc. Todas perguntas que, de alguma forma, dão conta desse desencontro que levou Marx a apoiar a invasão britânica da Índia no século XVIII por seu caráter civilizador e a certo marxismo (hegemônico na II e III Internacional) a compreender os processos racistas e genocidas de formação nacional como etapas necessárias na transição latino-americana para o socialismo. Esse evolucionismo é a base do desencontro que levou muitas

vezes ao beco sem saída de um marxismo que tentava “aplicar” o método de Marx e uma realidade que, por esse mesmo gesto, se lhe tornava inapreensível.

Um desencontro que, no entanto, e em que pese seus momentos mais nefastos, foi também a fonte de toda uma série de teorizações, de buscas que permitiram que o marxismo se reinventasse. Se poderia ler assim a história do marxismo caribenho e latino-americano como a história desse problema ameaçante e os ensaios de respostas que se tornam esquivas. O problema do índio, o da raça, o do latifúndio, o do *gamonal*, o do campesinato, o da servidão, o do peronismo e os populismos latino-americanos, os conceitos de periferia, dependência, desenvolvimento desigual, *abigarramento*, heterogeneidade histórico-estrutural e, finalmente, incluindo o conceito de colonialidade, são alguns momentos desse desencontro e dessa criatividade de um marxismo assediado pela “anomalia” latino-americana.

A crítica decolonial que toma forma com Quijano é uma figura liminar na história dessas inventivas. Liminar porque, em que pese sua produção teórica ter atravessado vários desses momentos de desencontro e produtividade, o conceito de colonialidade aparece ao mesmo tempo herdando esses debates, recuperando Mariátegui como momento seminal, mas indo, definitivamente, para além dos limites do marxismo. Basicamente porque esse desencontro com a América Latina está marcado, para Quijano, por um profundo carácter eurocêntrico. Mais ainda, a finais do século passado, a própria possibilidade da “vitalidade revolucionária do marxismo” e a superação da sua “estagnação burocrática” dependiam do resgate de figuras relegadas como as de Luxemburgo ou Gramsci. Sobretudo, da superação das fronteiras eurocentristas que têm limitado o pensamento marxista ocidental, para o qual era necessário reconhecer “a contribuição criadora e vivificante dos revolucionários não-europeus para o desenvolvimento do pensamento marxista, e em especial daqueles que provêm do que a ideologia ao uso tem batizado como Terceiro Mundo”, em cujo marco, “Mariátegui ocupa um lugar fundamental” (Quijano, 2014, p. 332). Certamente, desde a Segunda Guerra Mundial, o espectro da revolução tem continuado seu assédio longe da Europa, na Ásia, na África e na América Latina. Quer dizer, o drama do desencontro, dos problemas que põe sobre a mesa e dos horizontes que inaugura não configuram um problema latino-americano, mas global. Se Mariátegui merece um lugar nesse cenário, é justamente por sua qualidade para interpretar e transformar uma realidade histórica concreta “desde dentro dela mesma”, em vez de “aplicar” acriticamente sobre ela o aparato conceitual marxista que não só desconhece o carácter eurocêntrico do capitalismo, mas que o reproduz na teoria.

Ali radica, para Quijano (2014), a “subversão epistémica e teórica original” que dará lugar a dois grandes deslocamentos. Por um lado, uma nova problematização do capitalismo como um “padrão de poder mundial” que teria nascido com a Conquista da América e que tem, na raça, um dos seus eixos constitutivos, em tanto fundamento de todo um novo sistema de dominação social. Por outro lado, uma compreensão do capitalismo como um conjunto de todos os “modos de produção” em uma estrutura ordenada em função do mercado mundial e que dará lugar ao conceito, à “ideia latino-americana” como ele a chama, de “heterogeneidade histórico-estrutural”. Para Quijano esse é o ponto

de partida do debate teórico e político em torno da colonialidade do capitalismo, ou, dito de outra forma, em torno da atualidade e da história do capitalismo como sistema mundo moderno-colonial.

Frente à leitura evolucionista do capitalismo, esses deslocamentos implicam compreender que a acumulação originária não se desenvolveu *primeiro* na Europa e *depois* fora dela, mas de um lado e do outro do Atlântico, ao norte e ao sul, ao mesmo tempo. Na América, a reciprocidade, a escravidão, a servidão não emergiram numa sequência histórica unilinear; nenhuma delas foi uma mera extensão de antigas formas pré-capitalistas, nem foram tampouco incompatíveis com o capital. O que Mariátegui descobriu sobre a realidade peruana, e que Quijano levou a uma escala continental e global, é que as formas de exploração que se deram depois da conquista eram todas “históricas e sociologicamente novas” (Mariátegui, 2014, p. 788). Formas que não coincidiram apenas espaço-temporalmente com a reprodução ampliada como meros resíduos de outro tempo, mas que foram propositalmente estabelecidas para produzir para o mercado mundial e em articulação com este. Nesse sentido, a conquista não é apenas um *momento*, como propõe certa interpretação reducionista da acumulação originária, na história do capitalismo. A conquista e o mundo colonial que inaugurou são constitutivos do capitalismo. Após o período de ocupação colonial *strictu sensu* da América, suas lógicas de classificação racial da população global, das heterogêneas e articuladas formas de organização da exploração e de codificação eurocêntrica da realidade continuaram sob o que Quijano deu em chamar “colonialidade”, essa determinação constitutiva do capitalismo como padrão do poder mundial. Assim, na América Latina nunca houve uma transição como desenvolvimento unilinear, como passagem de formas supostamente “pré-capitalistas” de exploração “violenta” para formas supostamente “pacíficas” de regulação do trabalho livre assalariado na acumulação ampliada. Isso não se deve ao suposto caráter “subdesenvolvido” do capitalismo periférico, nem diz respeito a espaços exteriores ao capitalismo, mas a sua *heterogeneidade histórico-estrutural*. E por isso, tampouco diz respeito a uma característica do “capitalismo periférico”, mas do próprio capitalismo, a secas.

Desde a conquista, essa heterogeneidade de formas de subsunção do trabalho ao capital se articulou com a ideia de raça, a qual, para Quijano, tem sua origem nesse mesmo acontecimento histórico. Com efeito, a ideia de raça nasceu como uma invenção política que permitiu legitimar e fundamentar as relações de dominação impostas pela conquista. Serviu de base para codificar as relações de poder entre conquistadores e conquistados a partir de uma suposta diferenciação biológica entre populações racialmente (e por isso, naturalmente) superiores e inferiores e justificar a dominação de uns sobre outros. A partir da constituição da América, a raça funcionou como um princípio de classificação social da população, produzindo novas formas de identidade racial (índios, mestiços, negros, europeus, brancos, etc.) que foram, desde então, o fundamento mais sólido das relações de dominação colonial. Cada uma dessas identidades foi associada aos diferentes lugares que ocupavam nas hierarquias (políticas, econômicas, de status social) do mundo colonial como constitutivas das mesmas. Assim, desde muito cedo, os conquistadores, que

num futuro se perceberiam como “europeus” e “brancos”, associaram o trabalho forçado com as raças dominadas. Desenvolveram “a percepção específica de que o trabalho pago era privilégio dos brancos” e que “a inferioridade racial dos colonizados implicava que não eram dignos do pagamento de salário” (Quijano, 2014, p. 785).

Por isso, o capitalismo como padrão do poder mundial constituiu-se (usando a metáfora de Paolo Virno) como uma vasta *Exposição Universal* onde se deram cita em um mesmo tempo e no mesmo espaço mundial todas as formas históricas de controle do trabalho, organizadas em torno e sob o domínio da relação capital-trabalho assalariado. Mas essa montagem esteve, desde seu nascimento, atravessada pelas relações coloniais e pela sua base racial. Nesse sentido, existe para Quijano uma “colonialidade do controle do trabalho” (Quijano, 2014, p. 785) ou, parafraseando o *patriarcado do salário* analisado por Federici, uma *colonialidade do salário*. Certamente, se para Federici (2015) a “transição” europeia para o capitalismo é impensável sem o confinamento e o trabalho gratuito das “mulheres”, também não o é sem o trabalho gratuito do mundo colonizado. Da mesma forma que acontece com os corpos feminizados, os povos racializados têm sido tratados como um simples recurso a ser explorado até seu desaparecimento. De fato, é isso que aconteceu com os povos colonizados da América e foi o motivo da introdução da escravidão transatlântica como forma de garantir o abastecimento dessa mão de obra racializada no “novo” mundo.

Como sustenta Quijano (2014, pp. 778-832), essa colonialidade do trabalho determinou a distribuição geográfica de cada uma de suas formas de subsunção ao capital, decidindo uma “geografia social” do capitalismo na qual o trabalho barato não-assalariado (escravo, servil, doméstico, reprodutivo, de subsistência etc.) da América e do resto do mundo exposto a condições de extermínio permitiu a produção e reprodução do trabalho assalariado dos países centrais (para além da extração de matérias primas e metais preciosos). Asiaticxs, africanxs, latino-americanxs com seu trabalho barato e seus corpos descartáveis produziram os bens também baratos e descartáveis que financiam o desenvolvimento da classe operária europeia e da acumulação capitalista. Como diz Mbembe (2016), desde a sua origem e até a atualidade o capitalismo sempre tem se servido desses “subsídios raciais”.

Na introdução aos *Grundrisse* de 1857, Marx escreveu que nos Estados Unidos a categoria trabalho chegava a seu nível máximo de abstração, ali teria lugar de forma acabada por vez primeira. Um século e meio depois da afirmação de Marx, como relembra Sandro Mezzadra (2014), o que essa sociedade evidencia não é a abstração do trabalho, mas sua historicidade colonial transatlântica, sua marcação e divisão racial, que é inerente à exploração capitalista. A acumulação originária é, também, acumulação e produção de diferenças e hierarquias de raça, de gênero, de sexo, de corpos, de línguas, de condutas, de biografias e de geografias. A história da América, de norte a sul, evidencia de forma diversa, mas constante, como a produção e acumulação de diferenças no interior da força de trabalho desempenhou um papel central na sua subsunção ao capital. Recuperando

McClintock (1995), não podemos dizer que o capitalismo e a colonialidade apenas nasceram um na relação com o outro, mas que existem *através* dessa relação.

A colonialidade: raça, gênero, sexo

Torna-se evidente assim até que o ponto, para a perspectiva decolonial de Quijano, o capitalismo e a colonialidade se constituem reciprocamente. O capitalismo sempre foi e continua sendo capitalismo colonial e capitalismo racial e teve no eurocentrismo a sua forma hegemônica de racionalidade. Inversamente, o colonial não referia a um tempo pretérito e pré-capitalista, uma obscuridade que dissiparia as luzes da modernidade e da racionalidade capitalista. Em qualquer caso, é sua sombra, seu lado escuro, a outra cara da mesma moeda. Apenas assim é compreensível que os povos não-europeus (*logo*, racializados) em todo o mundo tenham sido considerados, desde a conquista e até nossos dias, sempre como *objetos* de dominação, exploração e conhecimento do *sujeito* europeu da razão. No entanto, algo que Quijano ressalta é que este dualismo

não afeta apenas as relações raciais de dominação, mas também as mais antigas, as relações sexuais de dominação. Daí em diante, o lugar das mulheres, muito em especial o das mulheres das raças inferiores, ficou estereotipado junto com o restante dos corpos, e quanto mais inferiores fossem suas raças, tanto mais perto da natureza ou diretamente, como no caso das escravas negras, dentro da natureza. É provável, embora seja uma questão que reste por investigar, que a ideia de gênero tenha sido desenvolvida depois do novo e radical dualismo como parte da perspectiva cognitiva eurocentrista (Quijano, 2000, p. 806).

Dá pistas, assim, Quijano para pensar não apenas sobre a mútua conformação da colonialidade e do capitalismo, mas também a adjacência com o patriarcado. E aqui surgem duas linhas que serão determinantes dali em diante nas discussões dos feminismos decoloniais sobre as relações entre colonialidade e patriarcado. Por um lado, uma que dá por supostas “as mais antigas relações sexuais de dominação” e que busca interrogar como a modernidade colonial capitalista as transformou, tornando-as mais violentas e rígidas. Por outro lado, uma linha que retoma a sugestão apenas esboçada por Quijano, vinculando o nascimento da “ideia de gênero” à colonialidade e ao dualismo próprio da racionalidade eurocêntrica. Rita Segato (2016) desenvolveu a primeira linha em seus estudos histórico-antropológicos sobre o patriarcado colonial moderno e sua relação com o que chamou de “patriarcado de baixa intensidade”. María Lugones (2008), em diálogo com os feminismos de cor norte-americanos e chicanos, desenvolveu a segunda linha, retomando a sugestão de Quijano e levantando a “invenção colonial do gênero”. No entanto, as teses de Lugones implicam a discussão de certos pressupostos de Quijano e, particularmente, a distinção entre sexo/gênero que é a que torna possíveis essas duas leituras.

Em finais do século passado, no contexto do globalismo e do multiculturalismo, falar de raça era problemático para as ciências sociais. De fato, reconhecer a sua existência parecia uma porta para legitimar os discursos racistas. Ali a tese de Quijano mostrava toda a sua potência, dado que ao mesmo tempo em que reconhecia a sua existência, sublinhava seu caráter de artifício político: “o mais eficaz instrumento de dominação social inventado nos últimos 500 anos” (Quijano, 2014, p. 726). Nesse mesmo contexto, os debates sobre a chamada “questão de gênero” e as lutas por desestabilizá-lo propunham pensar sua construção histórica em relação à da raça. Segundo Quijano, esses debates sugeriam uma equação na qual “raça” seria para “cor”, assim como “gênero” seria para sexo⁴. Quijano retoma o debate e sustenta uma posição problemática: homologa as ideias de gênero e de raça em tanto “construções mentais” que expressam e legitimam relações de dominação, patriarcais e coloniais respectivamente, mas as distingue em um aspecto fundamental. A ideia de raça é um puro construto nascido na relação entre os conquistadores e os índios (primeira categoria racial) não tendo, portanto, nenhum correlato na biologia, ou seja, em nenhum comportamento biológico diferenciado do organismo ou de partes dele. A cor como forma de classificação racial, por sua vez, seria tão artificial como a raça e, inclusive, um elemento historicamente posterior, nascido no século XVII com a escravidão transatlântica no mundo anglo-americano. Do outro lado da equação, em que pese o gênero também ser um “construto mental”, para Quijano não seria assim no caso do sexo. De fato, para ele, “sexo e diferenças sexuais são realmente existentes” (Quijano, 1999, p. 105). Trata-se de uma dimensão biológica que implicaria “um comportamento biológico diferenciado”, vinculado, particularmente, a “uma questão vital: a reprodução da espécie”. Isso não quer dizer, para Quijano, que o sistema de gênero possa legitimar-se ou esgotar-se nessa diferenciação sexual, mas sim que este tem um “ponto de partida biológico”.

Daí que quando Quijano vá discutir a relação entre colonialidade e gênero, o faça com uma série de pressupostos discutíveis. Em que pese se interrogar sobre como estão imbricadas as hierarquias de gênero com a classificação racial no mundo colonial, sua análise se apresenta como uma economia política do sexo, seus recursos e seus produtos. Nela se dá por sentado que estes são femininos (e racializados) e que os que disputam pelo seu controle são sempre homens e, em primeiro lugar, brancos. Nessa economia, os homens nunca ocupam o lugar dos “recursos/produtos” e, inversamente, as mulheres não disputam nenhuma forma de controle sobre o acesso a eles. Isso é evidente nesse raciocínio: mesmo que Quijano tenha sugerido que a “ideia de gênero” poderia ter surgido com o dualismo eurocêntrico e apesar de estar disposto a interrogar a colonialidade do gênero, quando o faz “pressupõe o dimorfismo sexual, a heterossexualidade, (e) a distribuição patriarcal do poder” (Lugones, 2008, p. 82).

4 Respeitamos o uso das aspas conforme aparecem no texto do autor porque evidenciam como, em sua argumentação, “raça”, “cor” e “gênero” têm caráter metafórico, enquanto “sexo”, sem aspas, expressaria uma realidade de outra ordem. No que segue, não utilizamos as aspas, pois nos interessa denotar o caráter ao mesmo tempo metafórico e estrutural de cada uma dessas determinações.

Quijano consegue ver o triedro, suas ferramentas são centrais para compreender a mútua conformação do capitalismo e da colonialidade (e vice-versa), como um e outro estão desde seu nascimento estritamente ligados, mas não consegue levar esse mesmo raciocínio à constituição do moderno sistema colonial de gênero, que ele pensa como uma antiga forma de relação de dominação entre sexos biologicamente definidos. Vale a pena nos questionarmos se a “ideia latino-americana”, isto é, a heterogeneidade histórico-estrutural, pode nos oferecer outras pegadas para seguir interrogando essa pressuposição mútua entre capitalismo, colonialismo e patriarcado. Continuando com essa argumentação, vamos a abordar o outro eixo desse triedro: a relação entre capitalismo e patriarcado a partir de uma perspectiva feminista sobre a reprodução social.

III. A QUESTÃO FEMINISTA: A REPRODUÇÃO SOCIAL

O triedro capitalismo, colonialidade e patriarcado também tem uma longa e complexa história nos debates entre marxismos e feminismos, bem como entre diferentes vertentes feministas. O xis da questão, como na discussão anteriormente abordada sobre a colonialidade, reside em saber se o patriarcado é um sistema independente e anterior ao capitalismo ou não. Se a resposta for afirmativa, se apresenta como resíduo das relações sociais passadas e, portanto, passível de ser superado no devir histórico do capital. Já, ao contrário, se surgir com o capitalismo uma forma específica de patriarcado, que inaugura modos concretos de organizar o trabalho, a família e a reprodução das relações sociais, esses modos seriam constitutivos daquele, independentemente de terem ou não uma história anterior. Nesse caso, o que fica aberto a discussão é a modalidade da relação e o caráter do patriarcado nesta. Uma linha tem argumentado que o patriarcado e o colonialismo representam modos de produção distintos do capitalismo, atuando em paralelo com a *acumulação ampliada de capital*. A família seria para o patriarcado e o trabalho racializado ao colonialismo o que a fábrica para o capitalismo. Já outra linha os identifica como determinações superestruturais que comporiam uns modos de opressão específica, como o racismo e a misoginia, que não fariam parte da suposta estrutura econômica.

Em muitas dessas posições sempre algo falta para que o tempo histórico do patriarcado e do colonialismo seja em presente: são resíduos e determinações superestruturais, superáveis ou postergáveis, naturais ou a-históricas. Em todos os casos, quando se questiona a relação com o capitalismo e o caráter da produção, do *trabalho “da mulher”* e *“do súdito colonial”* aparece como forma falha, ao ser não remunerado ou não assalariado, “improdutivo”, não abstraível, não “explorável”.

Refletir sobre a relação entre os feminismos – em suas derivas decoloniais e marxistas materialistas – e o marxismo implica mergulhar em uma história complexa de pensamentos que se entrelaçam, que entram em disputa e que se contaminam. No entanto, é desde essa complexidade que pretendemos mostrar uma leitura crítica do marxismo e um debate feminista que permite reconhecer as imbricações determinantes da relação

entre capitalismo, colonialidade e patriarcado, bem como entre sexo, gênero, raça e classe. Buscamos avançar para além da ideia do patriarcado como um mero problema redistributivo e, portanto, não *necessariamente* capitalista e colonial, e também ultrapassar a relação apenas acessória do patriarcado e da colonialidade com a exploração e a produção de valor. Queremos pôr no centro a problemática da reprodução social, a complexidade da categoria de trabalho e uma análise do modo explodido de acumulação capitalista, a fim de compreender as forças e as dobras que compõem o triedro.

A reprodução patriarcal colonial

Os cruzamentos mais produtivos entre feminismos e marxismos nos permitem colocar no centro da análise o problema da reprodução social. Isso levanta uma série de questões concretas: como é possível que as figuras do capitalista e do trabalhador assalariado *apareçam* com regularidade no processo histórico? Por que junto com eles se reproduz uma divisão sexual, racial e internacional do trabalho? Como se produz o modo de propriedade capitalista e quais são suas implicações? Quais determinações tem o capital como relação social? Como se sucedem os processos de separação da produção e da reprodução social, e como os de exploração e expropriação? Como se produz o valor e a força de trabalho? Quais são as implicações do salário enquanto relação social e o que acontece com os trabalhos que estão fora dessa relação? Qual é a relação entre reprodução do capital e reprodução da vida?

As respostas configuram uma relação entre patriarcado, colonialidade e capitalismo a partir de uma série de pistas em uma leitura não atrofiada de Marx. Em primeiro lugar, o que aconteceria se lêssemos o tomo um de *O capital* começando pelo final? O capítulo 24 sobre a “chamada” acumulação originária desfaz a ficção construída por Marx nos capítulos anteriores, nos quais “as condições dadas permanecem invariáveis” (Marx, 2002). A abstração que permite a Marx colocar em movimento a lógica interna do capital que revela o segredo da mercadoria e do valor como crítica à economia política é posta de cabeça para baixo quando o problema da reprodução capitalista se torna evidente. Nas palavras de Fraser: “De onde veio o capital? [...] Como surgiu a propriedade privada dos meios de produção e como os produtores foram separados desses meios?” (Fraser, 2023, p. 30).

A antessala da acumulação de capital é uma cena marcada por pilhagem, saque, expropriação, navios negreiros, sangue e lodo, bruxas e calibans, guerra e conquistas. Um momento de produção de figuras como “a mulher”, “a parideira”, “o índio”, “o negro”. Para que o trabalhador “livre” assalariado e o capitalista possam *aparecer*, para que o cidadão e o proprietário possam existir, a violência e o despojo devem acontecer, se produzir e se reproduzir. Não haveria então capital e salário abstrato, mas seriam o resultado de relações sociais desajustadas e contraditórias. Produz-se algo mais do que capital e salário,

aparecem outras formas de trabalho, outros sujeitos, outras hierarquias, que a história da relação capital/trabalho deixa no esquecimento. Para Federici, nesse movimento originário não apenas se separa “o camponês da terra, mas também ocorre a separação entre o processo de produção (produção para o mercado) e o processo de reprodução (produção da força de trabalho); estes [...] começam a se separar fisicamente e [...] a ser realizados por diferentes sujeitos” (Federici, 2018, p. 15). Portanto, a criação violenta de um “trabalhador assalariado livre” expropriado de seus meios de reprodução implica uma ainda mais violenta “acumulação de diferenças e divisões dentro da classe trabalhadora, na qual as hierarquias construídas a partir do gênero, assim como as de ‘raça’ e idade, tornaram-se constitutivas da dominação de classe e da formação do proletariado moderno” (Federici, 2015, p. 90).

Ler o volume I de *O Capital* a partir do prisma de seu final implica compreender que a acumulação originária não é subsidiária da acumulação “normal” ampliada, mas que continua a operar na história do capital, expressando uma lógica específica da relação entre capitalismo, colonialismo e patriarcado: o cercamento dos comuns, seu furto e esgotamento; a violência nos modos de expropriação e exploração dos territórios, dos recursos, dos corpos e das subjetividades; as guerras contra modos de vida feminizados e racializados. Essa apropriação por meios violentos fratura a extração de mais-valia em dois momentos específicos: o da produção que requer um “trabalhador assalariado livre” e o da reprodução que supõe um processo de despojo e cercamento de territórios e de corpos feminizados e racializados como recursos naturais. Só se pode entender a história passada e presente da acumulação se se levar em conta o ponto de vista dxs escravizadxs, colonizadxs, feminizadxs, cujas terras e corpos continuam sendo o principal alvo de cercamentos e violências, e cujo lugar na história da sociedade capitalista não pode ser integrado na história do salário (Federici, 2015).

A relação entre produção e reprodução social é central para compreender o triedro entre capitalismo, colonialismo e patriarcado. Do ponto de vista estrutural e material, a cisão entre as esferas é decisiva. Essa divisão é um artefato que produz a separação material das esferas da produção de mercadorias e de reprodução social da vida. Aqui reside a geração de diferenças que imbrica e hierarquiza as relações de classe, de raça, de sexo e de gênero, ao mesmo tempo em que as produz. A raça, o sexo e o gênero são produzidos junto com o valor e o trabalho assalariado. Nesse processo também se produz a naturalização da reprodução social, como algo dado com independência do devir diretamente social das relações capitalistas. E, ao fazer isso, o patriarcado e a colonialidade se apresentam como um sistema natural do “humano” que transcende a complexa história das classes sociais.

Para Marx, no capitalismo, a reprodução social da força de trabalho é determinada pela capacidade de subsistência dxs trabalhadorxs em um determinado momento histórico. Esse é o seu valor. Mas o argumento nada diz sobre quem realiza esse trabalho e por que o trabalho que garante a reprodução da *força de trabalho* não é remunerado ou se realiza em condições de maior precariedade e opressão que o trabalho considerado produtivo. Além disso, sobre essas características levanta Marx sua argumentação para

considerá-lo como algo “dado e natural”: não é remunerado, não tem tempo, não produz mercadorias, é puro valor de uso (Federici, 2013). Em certo sentido, embora Marx tenha observado que esse trabalho garante socialmente a própria capacidade de trabalhar, dependendo das necessidades de cada momento histórico e das particularidades de cada território, nada diz sobre o valor dessa produção, sobre as formas de hierarquias sociais que produz e sobre o tempo de trabalho social necessário que traz atrelado. Fica a incógnita sobre qual é a sua específica relação com as formas “claramente” capitalistas.

No entanto, também para Marx, o capital é o incessante processo de baratear a mercadoria *força de trabalho* em prol do lucro ilimitado. O que fica oculto é que esse processo se materializa em uma desvalorização da reprodução social, gerando uma das contradições centrais do capital. Potencializar a capacidade de consumo dxs trabalhadorxs é a condição da própria possibilidade de reproduzir o capital, mas, ao mesmo tempo, tal reprodução é sempre competência ilimitada e destruidora da capacidade de subsistência dxs trabalhadorxs (Fraser, 2020). A reprodução da vida e do capital se amalgama, ao mesmo tempo em que nunca são coincidentes. A reprodução da força de trabalho de unxs é às custas da vida planetária, a *reprodução ampliada* de capital é sempre às custas da despossessão da maior parte da humanidade. Uma parte que nunca é “no geral”, mas que está sexo-gênero-racialmente determinada e se encontra colonial e geograficamente distribuída.

Deste modo, as múltiplas formas de exploração, extração e mercantilização que excedem o “chamado” trabalho produtivo permitem entender o salário não apenas como uma relação entre força de trabalho e o capital, mas também como um instrumento de criação de relações de poder desiguais e hierarquias no interior da suposta homogeneidade da classe trabalhadora. Insistir na questão possibilita não separar categoricamente as esferas de reprodução do capitalismo e da vida, mas pô-las em uma relação conflitiva e contraditória central na montagem capitalista, colonial e patriarcal.

Que patriarcado? A colonialidade como problema feminista

I.

Uma série de questões teóricas, políticas e metodológicas a respeito da relação entre capitalismo, colonialismo e patriarcado se complexificam se contrastarmos essa leitura em chave feminista marxista e materialista com uma leitura em chave feminista e decolonial. Em que pese a primeira perspectiva restituir ao processo reprodutivo um lugar central na análise, não consegue problematizar cabalmente as determinações inerentes ao mesmo. Não consegue dar conta das imbricações com os processos de racialização e como nele se “reproduz” uma lógica universalizante do sujeito abstrato “mulher” que esconderia, através do gênero, o dimorfismo sexual como determinação material e dada (Curiel, 2007).

Do ponto de vista do triedro capitalismo/patriarcado/colonialidade, a reprodução social não existe “no geral”: produz não apenas o “eixo estrutural” do gênero, mas também o do sexo, que se encontra atravessado pelo de raça e vice-versa (Lugones, 2008). Seguindo a crítica de Lugones à perspectiva da interseccionalidade, não se pode intersectar o que já está histórica e estruturalmente imbricado: o feminismo marxista, ao abstrair e tomar como dadas as condições do trabalho reprodutivo, apaga as determinações raciais nas hierarquias sexuais.

Segundo Federici (2015), na separação entre a produção de mercadorias e a reprodução da força de trabalho se “expropria à mulher do seu corpo” para fazê-la advir “trabalhadora reprodutiva”. O que se apaga nesse argumento é que o corpo generizado é, ao mesmo tempo, racializado e sexuado. Como afirma Lugones (2008, 2014), a dificuldade se apresenta em que todos os termos pressupõem a separação quando o que se trata de expressar é sua inseparabilidade. Se a mulher “pré-existe” ao capitalismo, o *patriarcado do salário* de Federici⁵ seria um momento histórico na produção do gênero, mas não do “sexo”. A perspectiva da reprodução encontra-se com o mesmo limite que não conseguia quebrar Quijano: o sexo permanece como um universal dado. Ainda mais: para Federici, “Calibã e a bruxa” sinalizaram duas esferas separadas e não há lugar para pensar a colonialidade do gênero. O deslocamento que propunha Lugones para Quijano vale também neste caso: interrogar radicalmente o triedro supõe dar conta do gênero e do sexo como construção social já imbricada com a “raça”.

Se colocarmos em debate esta forma de patriarcado capitalista, que Federici universaliza, com as produções dos feminismos decoloniais, compreenderemos que este processo se deu de modo mais homogêneo nas regiões industriais para xs trabalhadorxs “brancos”; não foi assim no “resto do mundo”, onde a maioria dos integrantes das famílias operárias realizava trabalhos remunerados e não remunerados dentro e fora de seus lares. Não é suficiente, então, com comparar a dimensão capitalista do patriarcado, mas a relação de ambos com o racismo e a colonialidade. As negras e outras racializadas não eram consideradas “mulheres” nos termos de Federici, assim como tampouco eram relegadas ao papel de gênero materno e doméstico. Do ponto de vista do eixo estrutural da raça, o sexo não coincide consigo mesmo. Pelo contrário, os modos de vida racializados

⁵ Federici (2018) mostra como o *patriarcado do salário* se conforma na resposta a uma crise de reprodução redefinido a relação entre produção de mercadorias e reprodução da vida e o capital: a transferência da indústria leve para a pesada, a transição da mais-valia absoluta para a relativa, acentuando a institucionalização da família operária e do salário familiar. Esse modelo de produção implicou uma divisão sexual do trabalho com predominância do trabalho assalariado masculino nas fábricas e do trabalho não remunerado das mulheres nos lares. Sobre essa divisão constrói-se a naturalização do trabalho de *umas* por sobre a exploração do trabalho de *outros* (Federici, 2018). Ou seja, pondera-se a própria pertença às relações capitalistas: umas ficam fora delas, enquanto outro, o “operário assalariado”, não apenas se apresenta como o cidadão trabalhador, mas também como o sujeito universal para a revolução. Enquanto isso, diz Federici (2018), o capitalista extrai algo mais do que a mais-valia nas horas de trabalho não remunerado do operário, o tempo imensurável do trabalho reprodutivo que produz a mercadoria mais especial de todas: a força de trabalho - passada, presente e futura. A “classe trabalhadora” que vive como se “as mulheres” não fizessem parte dela e das quais seu parceiro extrai o que lhe foi subtraído na fábrica: tempo e trabalho.

e feminizados eram subsumidos na forma do trabalho escravo, seus filhxs eram considerados propriedade do patrão e o castigo era a coerção sexual ou a morte. O racismo, como regime de exploração e de subjetivação, assume uma configuração estrutural que não é alheia ao sexo e ao gênero, como tampouco o é à classe (Davis, 2005). Se, como quer mostrar Federici, não haveria uma teoria universal do capitalismo, também não poderia havê-la do patriarcado. Em outras palavras, se a sua aposta habilita a pensar o salário não como a única forma de exploração capitalista, a crítica do seu *patriarcado do salário* possibilita pensar o doméstico também como uma forma entre outras no complexo sistema patriarcal. Não há patriarcado universal. Tampouco um sistema sexo-genérico que não esteja já imbricado com a raça e a classe (Lugones, 2008; Curiel, 2007; Espinoza Miñoso, 2022; Falquet, 2017).

Se a complexa relação patriarcal é determinada pela forma salário, há que se sublinhar que esta, por sua vez, supõe a *colonialidade do salário*, elemento primordial para poder garantir a hierarquia racial e colonial do trabalho, e não apenas a sexo-genérica. Ao mesmo tempo, se esse patriarcado salarial supõe uma divisão sexo-genérica do trabalho, esquece a *colonialidade do gênero e do sexo*. Como diz Lugones, a colonialidade produziu índixs e negrxs como seres sem gênero. Se impôs o dimorfismo sexual sobre os corpos colonizados. Foi a raça o elemento que permitiu classificar e hierarquizar uns corpos como animais sexuados e outros como homens e mulheres. Se bem Federici descreve com profundidade a produção do gênero “mulher” no capitalismo com sua imbricação patriarcal e os diferentes momentos históricos que esta tem atravessado, não apenas mostrando sua importância na divisão internacional do trabalho, mas também em seus mecanismos de exploração, nada diz respeito à heterogeneidade histórica estrutural do sistema patriarcal no mundo capitalista, sua relação com a colonialidade e sobre a produção do dimorfismo sexual como eixo estrutural de um capitalismo determinado pela biologia como último e indiscutível bastião.

II.

Um problema de igual envergadura é apresentado nas teorizações de Nancy Fraser (2021; 2023), quando afirma que o capitalismo seria diretamente racista e patriarcal apenas em suas determinações históricas, mas não assim em suas presunções lógicas: onde a extração e a reprodução social seriam as condições de possibilidade da exploração capitalista. A lógica mesma do capitalismo se mantém na relação sobre determinada entre três setores chave: o intercâmbio onde o valor se realiza, a produção onde o valor se produz e os “fora” como condição de possibilidade do valor (Fraser, 2020). Se o problema da economia política foi restringir a análise do capitalismo à troca de equivalentes, o problema do marxismo foi o de tê-lo restringido à esfera da exploração e do trabalho assalariado, quando este esconde algo mais do que mais valia: a reprodução social e a

expropriação. No capitalismo, então, estas últimas entram em uma relação de “separação-dependência-rejeição” frente à produção “puramente” econômica e são cruciais para a acumulação de capital (Fraser, 2019). O trabalho não livre, não remunerado, não assalariado e dependente são centrais para a acumulação capitalista e supõem um espaço insuperável. Contudo, não assim as determinações históricas patriarcais e raciais que têm assumido ditas contradições.

Em primeiro lugar, a extração e reprodução social são condições de possibilidade da exploração e do *trabalho produtivo*. Nesse sentido, “o capitalismo é um sistema unitário que pode integrar com o sucesso, embora de maneira desigual, a esfera da reprodução” e da extração de valor (Bhattacharya; Varela, 2018). Quer dizer que, enquanto totalidade, o capitalismo é *um regime socialmente institucionalizado* que atravessa contradições estruturais entre o âmbito econômico e os seus “fora”: a reprodução social, a extração, a política e a ecologia. Estes “fora” estão dentro do capitalismo como suas condições “externas” de possibilidade: as do capital, do valor, do salário e da exploração. A lógica puramente capitalista é “separar a produção de seres humanos da produção de benefícios” (Fraser, Bhattacharya e Arruzza, 2019, p. 39). Todavia, tanto para sua reprodução quanto para os processos de lutas, essas esferas “externas” são centrais: a reprodução social é necessária para a existência do trabalho produtivo, a extração para a exploração, a natureza não humana para a produção de mercadorias, as condições políticas para as econômicas.

Em segundo lugar, descreve diferentes regimes históricos de acumulação em função de como cada um deles redefiniu os limites entre a acumulação e seus “fora”. Mostrando as determinações, por um lado patriarcais, na contradição produção/reprodução social e, por outro lado, raciais, na contradição exploração/extração. É esta estratégia a que permite discutir, a um só tempo, a necessidade e a contingência do caráter patriarcal e racista do capitalismo.

As contradições entre o capital e os seus fora fazem parte da estrutura lógica do capitalismo. Já as determinações concretas dessas contradições - raciais, patriarcais, democráticas, a natureza como recurso inesgotável - são históricas, contingentes e, portanto, superáveis nos marcos do capitalismo. Se ao longo da história do capitalismo vemos a estruturação dessas contradições em termos patriarcais e racistas, também presenciamos suas mutações conforme se movimenta a correlação entre os processos de luta e a produção de ganhos. Fraser sustenta que, nos marcos do capitalismo, o racismo e o patriarcado podem ser superados enquanto que formas concretas nas quais historicamente têm se apresentado as contradições insuperáveis entre reprodução social e produção e expropriação e exploração. O problema é que, em que pese para Fraser o que muda nos regimes históricos de acumulação serem as formas das relações de gênero e de raça, o que permanece inquestionado é a própria produção dessas relações. Pareceria haver uma base material do sexo e da raça que não apenas antecede o capitalismo, mas que é uma determinação da espécie humana. Portanto, a separação da reprodução e da expropriação como “foras” é necessária e estrutural, mas o fato de que tenham sido

“associadas às mulheres” ou estruturadas sob a “opressão racial” apenas é consequência de uma história contingente (Fraser, 2020, p. 76).

Pôr em debate as estratégias das teorias feministas da reprodução social nos permite pensar a categoria de patriarcado em relação ao capitalismo e à colonialidade e tensionar seus limites. O que evidenciam essas buscas é que a pergunta pelo patriarcado e sua especificidade leva indefectivelmente a nos interrogarmos pelas múltiplas sobreposições entre as dimensões do triedro. O limite que nos interessa discutir é um ponto cego dessas teorizações. Como nas aproximações à colonialidade do poder e ao patriarcado do salário, na perspectiva das “condições de possibilidade” que Fraser propõe, mesmo com todas as suas diferenças o sexo se mantém como um osso duro de roer. No fundo, a pergunta sobre a reprodução da vida, da vida humana, da “espécie”, segue arrastando a soldagem do sexual e do biológico. Mais ainda, no caso de Fraser, não é apenas o sexo o que fica como “base material” da mutação contingente e histórica do gênero, mas pareceria que a “linha de cor” é a que permite os deslocamentos das formas históricas da “opressão racial”.

IV. CONCLUSÃO

O cruzamento entre “a ideia latino-americana” e o problema feminista da reprodução social revela que o que está no jogo não é apenas uma leitura patriarcal-colonial do neoliberalismo, mas também uma genealogia segundo a qual a origem da acumulação capitalista é diretamente colonial e patriarcal. São as próprias categorias de gênero, sexo e raça as que se configuram com o capitalismo, e são as categorias de classe e de trabalho aquelas que estão sexual e racialmente determinadas e configuradas de modo colonial e patriarcal. Como se deduz do escrito até aqui, para traçar essa genealogia e esse corte epistemológico é imperioso problematizar a questão da “reprodução social”, da “colonialidade do poder” e a da sua “imbricação”. Seguindo Espinosa Miñoso (2016, p. 4), trata-se de formular uma “reinterpretação da história em chave crítica à modernidade, já não apenas por seu androcentrismo e misoginia, como o tem feito a epistemologia feminista clássica, mas também por seu caráter intrinsecamente racista e eurocêntrico”.

Para nós, trata-se inclusive de propor uma interpretação crítica da história e de nossa atualidade que parta não apenas de seu caráter androcêntrico e patriarcal, nem apenas de seu caráter classista e capitalista, nem mesmo apenas de seu caráter racista e colonial, como o têm feito, de forma isolada certa epistemologia feminista, o marxismo hegemônico e a crítica anticolonial latino-americana e caribenha. Trata-se, antes disso, de pensar estas dimensões de forma imbricada e não hierarquizada. Certamente nós sabemos que nestas três tradições foram dadas contribuições fundamentais para pensar as articulações possíveis entre tais dimensões. Entretanto, o problema tem sido definido de forma bidimensional, privilegiando as articulações entre capitalismo e gênero (Kolontain, Lonzi, Haug, Federici, Fraser, Arruzza, Gillaumin), entre capitalismo e imperialismo (Luxemburgo, Harvey), entre capitalismo e raça (Mariátegui, Quijano, Fanon, Mbembe,

Tabet), entre colonialidade e patriarcado (Lugones, Espinoza Miñoso), etc., relegando a terceira dimensão a um lugar inexistente. Ou, então, quando as três dimensões são colocadas em jogo, a colonialidade e o patriarcado aparecem como determinações subsidiárias do sistema capitalista (Davis, Fraser, Federici, Falquet, Mies).

Aquilo que está junto desde o início, se apresenta como separado porque efetivamente a produção social de diferenças que supõe o triedro se monta sobre a fragmentação da forma trabalho e suas matrizes de exploração, sobre a classificação racial da população global e sobre o dimorfismo sexual e os papéis de gênero. O gesto, então, não seria a busca de articulações, mas a reposição da unidade daquilo que nunca esteve separado. Capitalismo, patriarcado e colonialidade longe de se diferenciarem se pressupõem mutuamente como três dimensões de uma mesma realidade. Encontram-se entramadas num sistema de relações de produção/reprodução, de dominação e de subjetivação que se dá ao mesmo tempo no interior de cada uma e no jogo recíproco entre elas. A separação oculta não apenas a constituição mútua de cada uma dessas dimensões, mas também a heterogeneidade estrutural da luta. Portanto privilegia, em cada dimensão, um lugar principal, abstrato e universalizante que determina de forma complexa e perigosa a legitimidade dxs que lutam, de suas vozes, suas demandas, sua visibilidade e até mesmo da própria possibilidade de serem sujeitos. Como resultado, os sujeitos legítimos têm sido historicamente “o trabalhador” frente à exploração capitalista, “a mulher” frente à dominação patriarcal, “o negro” frente à opressão racial. Cada uma dessas figuras são abstrações inexistentes que, no entanto, produzem concretos efeitos políticos, de subjetivação, de corporalidade e de classificação nas relações sociais. Vemos, escutamos, somos uma “mulher”, um “negro”, um “trabalhador”, mais ainda um “sexo”, uma “cor”, uma “classe”.

Se essas dimensões não estão separadas, fica evidente que o trabalhador está constituído racial e sexualmente. Assim, ser reconhecido como um trabalhador depende de sua relação com os meios de produção, mas também de sua classificação racial e sexual. Ainda mais: não há mais qualquer relação capital/trabalho fora do “padrão de poder mundial capitalista” e da divisão patriarcal entre produção e reprodução. Do mesmo modo, o que entendemos que significa ser uma mulher não depende apenas de um sistema binário de gênero, mas da imposição de uma sexualidade heteronormada, colonial e capitalista que sustenta sua efetividade no ocultamento dessas determinações. Ao fazer isto, produz uma relação universal entre “homens” e “mulheres” que pressupõe o sistema patriarcal como o mal absoluto e a sua queda como a restituição de uma igualdade idílica entre os sexos. Por sua parte, o negro e o índio não são apenas o resultado de um isolado sistema de opressão racial. Ambos foram produzidos em uma rede de relações patriarcais e capitalistas centrais para o desenvolvimento da relação capital/trabalho, tanto nas metrópoles quanto nas colônias, e para a imposição do sistema colonial de gênero.

Tentamos propor algumas chaves de abordagem da figura que se compõe *em e através* da relação colonialidade, capitalismo e patriarcado, a força de suas relações e suas linhas de fratura. Pôr em debate essa relação e tensionar seus limites nos permite pensar nosso presente na tripla determinação: capitalista, colonial e patriarcal. Como afirma Espinosa Miñoso (2016, p. 166), “[...] a política que precisamos, essa que faz com que seja possível enfrentar o sistema mundo moderno colonial patriarcalista, é uma que nos permita caminhar com quem quer que esteja disposto a enfrentar até a si próprio, se fosse necessário”. Se realmente este é o desafio político para as resistências, também o é para a teoria. Fazer teoria crítica desde a América Latina supõe estar dispostxs a que nossas categorias não permaneçam incólumes. Este cruzamento nos desafia a repensar a relação entre capitalismo, colonialidade e patriarcado como a tarefa impostergável da conjuntura.

REFERENCIAS

- ARRUZZA, Cinzia. **Las sin parte**. Matrimonios y divorcios entre feminismo y marxismo. Buenos Aires: Izquierda Anticapitalista, 2010.
- ARRUZZA, Cinzia. **Reflexiones sobre el género**. ¿Cuál es la relación entre el patriarcado y el capitalismo? se reabre el debate. Revista Sin permiso, p.1-21, 2016.
- ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi. **Teoría de la Reproducción Social**. Elementos fundamentales para un feminismo marxista. Revista Archivos, n. 16, p. 37-69, 2020.
- BHATTACHARYA, Tithi; VARELA, Paula. Sobre género y clase. Entrevista a Tithi Bhattacharya. **Ideas de Izquierda**, n. 44, p. 1-18, 2018.
- CRENSHAW, Kimberlé. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. In: FINEMAN, Martha Albertson, MYKITUK, Rixanne (Eds). **The Public Nature of Private Violence**. New York: Routledge, 1994. p. 93-118.
- CURIEL, Ochy. La Crítica Poscolonial desde las Prácticas Políticas del Feminismo Antirracista. **Revista Nómadas**, n. 26, p. 92-101, 2007.
- DAVIS, Angela. **Mujeres, Raza y Clase**. Madrid: Akal, 2005.
- DELANDA, Manuel. **Teoría de los ensamblajes y complejidad social**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2021.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderquis. De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. **Revista Solar**, v 12, n. 1, p.141-171, 2016.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderquis. **De por qué es necesario un feminismo decolonial**. Madrid: Icaria, 2022.

EXPÓSITO, Julia; SACCHI, Emiliano; SAIDEL, Matías; LO VALVO, Emilio. **Ensamblajes neoliberales**. Buenos Aires: Red Editorial, 2022.

FALQUET, Jules. **Pax Neoliberalia**. Buenos Aires: Editorial Madreselva, 2017.

FEDERICI, Silvia. **Revolución en punto cero**. Madrid: Traficantes de sueños, 2013.

FEDERICI, Silvia. **Calibán y la bruja**. Mujeres cuerpos y acumulación originaria. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

FEDERICI, Silvia. **El Patriarcado del salario**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

FRASER, Nancy. Tras la morada oculta de Marx. **New Left Review**, n. 86, p.57-76, 2014.

FRASER, Nancy. Las contradicciones del capital y los cuidados. **New Left Review**, n. 127, p. 101-138, 2015.

FRASER, Nancy. **Los talleres ocultos del capital**. Un mapa para la izquierda. Madrid: Traficante de Sueños, 2020.

FRASER, Nancy. **Capitalismo caníbal**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2023.

FRASER, Nancy; BHATTACHARYA, Tithi; ARRUZZA, Cinzia. **Manifiesto de un feminismo para el 99%**. Madrid: Herder, 2019.

LUGONES, María. Colonialidad y Género. **Tabula Rasa**. n. 9, p. 73-101, 2008.

MCCLINTOCK, Ann. **Imperial Leather**. Race Gender and Sexuality in the Colonial Contest. New York: Routledge, 1995.

MARX, Karl. **El capital**. Tomo I, II y III. México: Siglo XXI, 2002.

QUIJANO, Aníbal. América, el capitalismo y la modernidad nacieron el mismo día. **ILLA Revista del Centro de Educación y Cultura**, n. 10. Enero, p.777-832, 1991.

QUIJANO, Aníbal. ¡Qué tal raza! Ecuador Debate. Etnicidades e identificaciones. **CAAP**, n. 48, diciembre, p. 141-152, 1999.

QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y horizontes**. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

SEGATO, Rita. **La guerra contra las mujeres**. Madrid: Traficante de sueños, 2016.

ZAVALETA MERCADO, René. **Lo Nacional-Popular en Bolivia**. México: Siglo XXI, 1986.

(Recebido para publicação em 20 de maio de 2024)

(Aprovado para publicação em 31 de maio de 2024)

RELAÇÕES DE RAÇA, CLASSE E SEXO, E SUA IMBRICAÇÃO: UMA CONVERSA COM HELEIETH SAFFIOTI E DANIÈLE KERGOAT

RACE, CLASS, AND GENDER RELATIONS, AND THEIR INTERCONNECTION: A CONVERSATION WITH HELEIETH SAFFIOTI AND DANIÈLE KERGOAT

Vera Simone Schaefer Kalsing¹
<http://orcid.org/0009-0009-4505-2369>

RESUMO

Discuto neste texto as abordagens de duas sociólogas contemporâneas que levam em conta a articulação das desigualdades de gênero, de raça e de classe. São elas: Heleieth Saffioti e Danièle Kergoat. Apresento aqui a ideia do novo patriarcado-racismo-capitalismo, desenvolvida por Saffioti, e a perspectiva da consubstancialidade das relações sociais de sexo, raça e classe, cunhada por Kergoat. O objetivo é apontar diferenças nos pensamentos das duas autoras, outrossim, revelar pontos de convergência que possam existir entre essas duas visões. Suas análises da realidade social podem nos ajudar na importante tarefa de pensar os desafios colocados, sobretudo em países como o Brasil, ainda assombrado pelo passado escravista e por discrepâncias extremas no que tange a gênero, raça e classe.

Palavras-chave: patriarcado, consubstancialidade, relações de sexo, raça e classe.

ABSTRACT

In this text, I discuss the approaches of two contemporary sociologists who take into account the articulation of gender, race and class inequalities. They are: Heleieth Saffioti and Danièle Kergoat. Here I present the idea of the patriarchy-racism-capitalism skein, developed by Saffioti, and the perspective of the consubstantiality of social relations of sex, race and class, coined by Kergoat. The objective is to point out differences in the thoughts of the two authors, and also to reveal points of convergence that may exist between these two views. Their analyzes of social reality can help us in the important task of thinking about the challenges posed, especially in countries like Brazil, still haunted by its slavery past and extreme discrepancies regarding gender, race and class.

Keywords: patriarchy, consubstantiality, sex, race and class relations.

¹ Mestre e Doutora e Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professora da Universidade Federal de Lavras. E-mail: vera.kalsing@ufla.br.

I. INTRODUÇÃO

Nos trabalhos teóricos e de pesquisa das sociólogas Heleieth Saffioti e Danièle Kergoat, a articulação das desigualdades de gênero², de raça e de classe constitui-se como base fundamental. Proponho-me, neste texto, a apontar diferenças nos pensamentos das duas autoras, mas também, revelar pontos de convergência que possam existir entre essas duas visões. Para isso, discuto a ideia do novelo patriarcado-racismo-capitalismo, desenvolvida por Saffioti (1987, 2009, 2015) e a perspectiva da consubstancialidade das relações sociais de sexo, raça e classe, cunhada por Kergoat (2010, 2016, 2018, 2019)³.

Na obra dessas duas autoras, existe uma grande preocupação com a articulação, ou, melhor dizendo, imbricação das relações sociais de poder e dominação existentes nas sociedades ocidentais contemporâneas. O que Saffioti vai entender como sistemas de dominação-exploração: o patriarcado, o racismo e o capitalismo; Kergoat propõe a ideia de relações sociais de sexo, de “raça”⁴ e de classe.

Kergoat tem desenvolvido um robusto trabalho teórico e de pesquisa desde os anos de 1970 com a preocupação de aprofundar a ideia de *relação social*, como um conceito de fundamental importância para a Sociologia. A partir da influência da perspectiva marxista, a relação social é compreendida em seu pensamento como relação de poder, de antagonismo, de oposição. Assim sendo, a autora vai destacar que sobretudo três relações sociais podem ser compreendidas como tais. Seriam elas: as relações de sexo, de raça e de classe. Do mesmo modo, entende que somente essas três relações sociais estariam permeadas de relações de dominação, de exploração e de opressão. E, entre essas três relações, haveria o que Kergoat compreende como consubstancialidade⁵.

2 As feministas materialistas francófonas preferem utilizar o termo “relações sociais de sexo” no lugar da categoria gênero que se refere de qualquer modo à construção social.

3 Esta referência diz respeito aos textos utilizados para esta exposição, porém, é imprescindível salientar que o conceito de consubstancialidade foi desenvolvido por Danièle Kergoat ao final da década de 1970.

4 A socióloga Danièle Kergoat utiliza o termo raça sempre entre aspas para falar em relações sociais de sexo, “raça” e classe, alegando o seguinte: “O termo ‘raça’ é utilizado aqui da mesma forma que classe ou sexo, isto é, como categoria socialmente construída, resultado de discriminação e produção ideológica (Guillaumin, Colette. *L'idéologie raciste*). Dada a carga social e histórica da palavra, no entanto, utilizei-a entre aspas. Tal solução não é totalmente convincente, mas os debates não conduziram ainda ao estabelecimento de uma alternativa teórica e ideologicamente consensual entre os sociólogos. Portanto, faço aqui um uso estratégico da palavra raça, apontando para um conceito político, cultural e social, que evidentemente não deve ser tomado no sentido biológico” (Kergoat, 2010, p. 94, grifo da autora). Apoiando-me nos próprios argumentos da autora, afirmo que não utilizarei as aspas por entender que o conceito de raça remete a duas questões: no caso do Brasil, em particular, a um conceito político reivindicado pelo Movimento Negro Brasileiro e a uma construção social, do mesmo modo que sexo, não havendo necessidade, neste sentido, do uso de aspas.

5 Kergoat (2018, p. 148), em relação ao termo consubstancialidade, afirma o seguinte: “O empréstimo do termo à teologia não era evidente. Mas ele é usado aqui em sua acepção mais banal, a que enuncia a unidade e a identidade de substância das três pessoas da Trindade: o Pai, o Filho e o Espírito Santo”. Porém, em outro texto, de 2010, a autora, no meu entender, elucida melhor a utilização do termo: “O termo, emprestado da teologia, não deve gerar confusão: ele é utilizado aqui em sua acepção mais trivial, de ‘unidade de substância’. Falar em consubstancialidade sugere que a diferenciação dos tipos de relações sociais é uma operação por vezes necessária à sociologia, mas que é analítica e não pode ser aplicada inadvertidamente à análise das práticas sociais concretas” (Kergoat, 2010, p. 94, grifo da autora).

A socióloga brasileira, por sua vez, vai entender a imbricação dos três sistemas de dominação-exploração ou exploração-domação como o que ela chamou de novo patriarcado-racismo-capitalismo ou metáfora do nó. Iniciaremos nossa abordagem a partir desta autora, ainda que, ao longo do texto, trataremos das duas concomitantemente, com o objetivo de apontar diferenças e concordâncias, buscando estabelecer um diálogo que entendemos como possível entre essas duas abordagens teórico-conceituais.

Todavia, antes de adentrar propriamente em suas abordagens, gostaria de apresentar as referidas autoras, destacando suas distintas origens geo-histórico-culturais que se constituem de extrema relevância para a proposta do dossiê. Danièle Kergoat, provinda de um país de centro e colonialista, a França, e, Heleieth Saffioti, nascida em um país periférico e colonizado, o Brasil. A formação acadêmica e a origem social das autoras coincide: ambas sociólogas pertencentes à classe trabalhadora. Do mesmo modo, suas filiações teóricas, alicerçadas no marxismo. Contudo, o impacto da posição social das duas autoras em seus estudos e análises, considerando a sua procedência de países com estruturas social e econômica totalmente diferentes, a bem dizer opostas, constitui-se de extrema relevância e não pode ser desconsiderado.

O NOVELO PATRIARCADO-RACISMO-CAPITALISMO – A METÁFORA DO NÓ

Saffioti desenvolveu uma abordagem teórica que entende as relações sociais a partir do que ela chamou de simbiose entre três sistemas de dominação-exploração: patriarcado-racismo-capitalismo ou novo entre três contradições sociais básicas.

Segundo a autora, o sexismo e o racismo teriam nascido praticamente na mesma época⁶. Na gênese do escravismo, constava um tratamento distinto dispensado a homens e a mulheres.

Eis porque o racismo, base do escravismo, independentemente das características físicas ou culturais do povo conquistado, nasceu no mesmo momento histórico em que nasceu o sexismo. Quando um povo conquistava outro, submetia-o a seus desejos e a suas necessidades. Os homens eram temidos, em virtude de representarem grande risco de revolta, já que dispõem, em média, de mais força física que as mulheres, sendo, ainda, treinados para enfrentar perigos. Assim, eram sumariamente eliminados, assassinados. As mulheres eram preservadas, pois serviam a três propósitos: constituíam força de trabalho, importante fator de produção em sociedades sem tecnologia ou possuidoras de tecnologias rudimentares; eram reprodutoras desta força de trabalho, assegurando a continuidade da produção e da própria sociedade; prestavam (cediam)⁷ serviços sexuais aos homens do povo vitorioso (Saffioti, 2009, p. 25).

6 Importante destacar que a ideia de raça vem sendo amplamente discutida principalmente pelos estudos pós-coloniais e decoloniais como uma concepção moderna. Anibal Quijano, por exemplo, compreende as questões raciais associadas ao colonialismo europeu.

7 Cabe aqui uma ressalva com o objetivo de evitar interpretações apressadas ou equivocadas em relação a esta passagem. Quando Saffioti menciona o fato de que as mulheres do povo derrotado “prestavam (cediam) serviços sexuais aos homens do povo vitorioso”, a autora não está de algum modo menorizando ou tratando com eufemismo a situação, já que as mulheres,

Com a emergência do capitalismo, ocorreu a simbiose, conforme a autora, a fusão, entre os três sistemas de dominação-exploração. Essa fusão é também compreendida por Saffioti como “nó”.

O nó formaria uma nova realidade, apresentando uma contradição própria, e seria constituído pelas três subestruturas: gênero, raça/etnia e classe social, já que é presidido por uma lógica contraditória, distinta das que regem cada contradição em separado (Saffioti, 2009).

[...] O importante é analisar essas contradições na condição de fundidas ou enoveladas ou enlacadas em um nó. Não se trata da figura do nó górdio nem apertado, mas do nó frouxo, deixando mobilidade para cada uma de suas componentes (Saffioti, 1998). Não que cada uma dessas contradições atue livre e isoladamente. No nó, elas passam a apresentar uma dinâmica especial, própria do nó. Ou seja, a dinâmica de cada uma condiciona-se à nova realidade, presidida por uma lógica contraditória [...] (Saffioti, 2009, p. 25).

Saffioti entende essa simbiose como um processo histórico, em que, de acordo com as circunstâncias históricas, cada uma das contradições integrantes do nó adquire relevos distintos. Havendo uma motilidade, isto é, nada é fixo, “aí inclusa a organização destas subestruturas na estrutura global, ou seja, destas contradições no seio da nova realidade – novo patriarcado-racismo-capitalismo [...] – historicamente constituída” (Saffioti, 2009, p. 26).

Um ponto de divergência que porventura podemos inferir no pensamento das duas estudiosas é que, em Kergoat, não haveria uma nova realidade que se fundiria em uma “estrutura global”, como concebe Saffioti. A socióloga francesa entende que existem relações sociais de sexo, de raça e de classe, que são antagônicas e contraditórias, e que são co-extensivas, ou seja, elas se reproduzem e se co-produzem mutuamente, em forma de uma espiral. Existe um conflito entre essas diferentes classes⁸, que se opõem uma à outra, e que Kergoat entende, utilizando-se do termo em francês *enjeux*, como o que está em jogo, em disputa. Existe uma tensão permanente. Não que a ideia de tensão permanente não esteja presente no pensamento de Saffioti, ao contrário, compreendemos que também está.

Quiçá uma das diferenças seja a questão de Saffioti destacar o fato de que o sexismo e o racismo sejam irmãos gêmeos, e de que o capitalismo tenha se apropriado dessa “desvantagem”, no caso, das mulheres e dos negros. Já Kergoat parte seu pensamento da ideia das relações sociais de classe, de raça e de sexo desde o início. Embora não se possa afirmar isso de forma categórica, já que a autora pondera em um texto que “[...] Ademais, uma tal hipótese permitiria avançar a compreensão de como o capitalismo soube utilizar, para se fortalecer, as relações de sexos que lhe preexistiam” (Kergoat, 1986, p. 89). E

provavelmente, eram violentadas. Ela se ancora no texto de uma autora feminista materialista, Nicole-Claude Mathieu, que afirma que “ceder não é consentir”. O que Saffioti destaca é que as mulheres, muitas vezes, precisam “ceder” até mesmo para resguardarem suas próprias vidas.

8 A ideia de classes deve aqui ser compreendida tendo em vista a perspectiva do feminismo materialista de que as classes também se referem ao sexo e à raça. Para mais informações, vide O patriarcado desvendado (Ferreira, 2014).

também, é preciso levar em conta que, em seus primeiros escritos e pesquisas, a autora se debruçou de forma mais intensa sobre as relações de sexo e de classe, em razão de que, no contexto francês, grande parte das feministas reputavam uma origem marxista e suas abordagens priorizavam as questões de origem/nacionalidade. Mais tarde, a autora incorporou às duas relações (sexo e classe), a relação de raça. Ela mesma faz uma espécie de *mea culpa* em um texto publicado em 2019, afirmando o seguinte:

Dado meu passado de militante, anti-imperialista, antirracista e anticolonialista, e os compromissos durante a Guerra da Argélia, “naturalmente” adotei “relações de raça” quando esse termo apareceu na França, com um toque de culpa por não ter feito isso antes (Kergoat, 2019, p. 336, grifo da autora).

Continuando com a ideia de Saffioti sobre a simbiose entre os três sistemas de dominação-exploração, a autora vai dizer que “a imagem do nó não consiste em mera metáfora; é também uma metáfora. Há uma estrutura de poder que unifica as três ordens – de gênero, de raça/etnia e de classe social – embora as análises tendam a separá-las”⁹ (Saffioti, 2009, p. 26, grifo meu). Conforme a autora, o prejuízo científico e político não advém da separação para fins analíticos, mas sim, da ausência do caminho inverso: a síntese. “O patriarcado, com a cultura especial que gera e sua correspondente estrutura de poder, penetrou em todas as esferas da vida social, não correspondendo, há muito tempo, ao suporte material da economia de *oikos* (doméstica)” (Saffioti, 2009, p. 26, grifo da autora).

Ao falar de economia do *oikos*, a autora está se referindo à perspectiva weberiana do patriarcado, pela qual, inclusive, muitas vezes as feministas foram criticadas. Assevera a autora:

Quando consta apenas o termo dominação, suspeita-se de que a visão da sociedade seja tripartite – política, econômica e social, isto é, de filiação weberiana. Talvez esta tenha sido a razão pela qual outras feministas atacaram, e ainda o fazem, o conceito de patriarcado, pensando sempre na formulação weberiana, cujo contexto histórico inspirador foi a sociedade sem Estado. Tratava-se, portanto, de um conceito referido à economia de *oikos*, ou, simplificando, à economia doméstica (Saffioti, 2009, p. 3).

Saffioti, com sua ideia de exploração-domação e vice-versa, justamente por juntar os dois processos (ou duas faces) e também de alternar a ordem, deixa explícita a sua perspectiva marxista, mas também não descarta, por sua vez, a visão weberiana, ao entender que o patriarcado traz em si um caráter duplo: econômico (exploração) e político (dominação), porém, não entendendo como dois processos, e sim, como dois lados de um mesmo processo.

9 Nesta passagem, também podemos estabelecer uma proximidade entre os pensamentos das duas autoras, quando Kergoat (2010, p. 94) vai dizer que “A minha tese, no entanto, é: as relações sociais são consubstanciais; elas formam um nó que não pode ser desatado no nível das práticas sociais, mas apenas na perspectiva da análise sociológica [...]”.

O patriarcado perpassa todas as esferas da vida social, não se restringindo ao ambiente doméstico. Isso quer dizer, na esfera política, no mercado de trabalho, na esfera cultural, na religiosa, em tudo está presente o sistema patriarcal, a estrutura da nossa sociedade é, desse modo, patriarcal. E, falando de como a simbiose se dá...

De outra parte, o capitalismo mercantilizou todas as relações sociais, nelas incluídas as chamadas específicas de *gênero* [...] Da mesma forma, a raça/etnia, com tudo que implica em termos de discriminação e, por conseguinte, estrutura de poder, imprimiu sua marca no corpo social por inteiro. A análise das relações de gênero não pode, assim, prescindir, de um lado, da análise das demais contradições, e, de outro, da recomposição da totalidade de acordo com a posição que, nesta nova realidade, ocupam as **três contradições sociais básicas** (Saffioti, 2009, p. 26, grifo meu).

É fundamental, de acordo com a autora, a compreensão dessa nova realidade, dessa totalidade, formada pelas três subestruturas, que agora passa a ser compreendida como novo patriarcado-racismo-capitalismo.

Ademais, o gênero, a raça/etnicidade e as classes sociais constituem **eixos estruturantes da sociedade**. Estas contradições, tomadas isoladamente, apresentam características distintas daquelas que se pode detectar no nó que formaram ao longo da história [...]. Este contém uma condensação, uma exacerbação, uma potenciação de contradições. Como tal, merece e exige tratamento específico, mesmo porque é no nó que atuam, de forma imbricada, cada uma das contradições mencionadas. Além disto, esta concepção é extremamente importante para se entender o sujeito múltiplo [...] e a motilidade entre suas facetas. Efetivamente, o sujeito, constituído em gênero, classe e raça/etnia, não apresenta homogeneidade. Dependendo das condições históricas vivenciadas, uma destas faces estará proeminente, enquanto as demais, ainda que vivas, colocam-se à sombra da primeira. [não que as outras deixem de existir, elas somente terão uma proeminência menor que a que está dominando]. Em outras circunstâncias, será outra faceta a tornar-se dominante. Esta mobilidade do sujeito múltiplo acompanha a instabilidade dos processos sociais, sempre em ebulição¹⁰ (Saffioti, 2015, p. 83, grifo meu).

A figura abaixo ilustra, a meu ver, de forma bem interessante como podemos pensar os três sistemas (ou contradições) de forma articulada, como uma fusão. Os três sistemas estariam emaranhados, um imprimindo sua marca nos outros, correspondendo, deste modo, à ideia de novo propriamente ou de nó.

10 Aqui, de algum modo, podemos perceber certo destaque à perspectiva identitária, embora se saiba que a autora se definia como marxista. Mas também, percebemos uma proximidade com o pensamento de Danièle Kergoat, na ideia de que os processos sociais estão em constante transformação.

Figura 1

Capitalismo



Patriarcado

Racismo

Fonte Figura: https://pt.wikipedia.org/wiki/N%C3%B3_figura_oito

Façamos um esforço para tentar compreender como essa simbiose se opera na realidade social.

Segundo a autora, o capitalismo se apropriou desta “desvantagem” (grifo meu) feminina, procedendo com todas as demais da mesma forma. Tirando proveito das discriminações que pesavam contra a mulher, e assim continua a proceder. É possível verificar que, nas cadeias produtivas nacionais e internacionais, as mulheres predominam nos estágios mais degradados da terceirização ou quarteirização.

A Nike, por exemplo, usa mão de obra feminina oriental, trabalhando em domicílio e recebendo quantias miseráveis. Todos os estudos sobre força de trabalho feminina no mundo de economia globalizada revelam sua mais acentuada subordinação. Isto equivale a dizer que, quanto mais sofisticado o método de exploração praticado pelo capital, mais profundamente se vale da dominação de gênero de que as mulheres já eram, e continuam sendo, vítimas¹¹ (Saffioti, 2015, p. 138).

Neste ponto, a autora vê um problema, o perigo desse tipo de análise, segundo ela, reside em resvalar-se pelo dualismo (Saffioti, 2009, p. 30).

Não há, de um lado, a dominação patriarcal e, de outro, a exploração capitalista. Para começar, não existe um processo de dominação separado de outro processo, este de exploração. Por esta razão, usa-se, aqui e em outros textos, a expressão dominação-exploração ou exploração-dominação. Alternam-se os termos, para evitar a má interpretação da precedência de um processo e, por via de consequência, da sucessão do outro. De rigor, não há dois processos, mas duas faces de um mesmo processo. Daí ter-se criado a metáfora do nó para dar conta da realidade da *fusão* patriarcado–racismo–capitalismo.

¹¹ Aqui, é imprescindível dar destaque à exploração das mulheres negras no Brasil tomando por base os estudos de Lélia Gonzalez.

Essa soma/mescla de dominação e exploração é entendida, de acordo com Saffioti (2009), como opressão. Porém, não se trata de um fenômeno quantitativo, e sim qualitativo, ser explorada e dominada significa uma só realidade, entende a autora.

É pensar, desse modo, que, tanto o capitalismo, como o racismo e também o patriarcado, atuam conjuntamente, simultaneamente, de forma imbricada, como um único sistema de dominação-exploração (ou exploração-dominação).

Aqui, novamente vemos uma proximidade entre as duas abordagens, tendo em vista que Kergoat vai dizer que as relações sociais continuam a operar e a se manifestar sob suas três formas canônicas: exploração, dominação e opressão, como veremos adiante. Também Saffioti chega a usar o termo consubstancialidade em um texto escrito em 1988, intitulado *Movimentos sociais: face feminina* para explicar a imbricação entre os sistemas de exploração-dominação ou dominação-exploração. No texto em questão, no entanto, ela não aborda o racismo.

A socióloga Helena Hirata, parceira de Danièle Kergoat em muitos estudos e pesquisas, entende que há proximidade entre as duas autoras, no que se refere à ideia do nó de Saffioti e à perspectiva da consubstancialidade das relações sociais de Kergoat (Castro; Roncato, 2016). Partiremos agora para a apresentação desta abordagem, mais especificamente.

A CONSUBSTANCIALIDADE DAS RELAÇÕES SOCIAIS

Danièle Kergoat faz parte de uma corrente de feministas denominadas feministas materialistas francófonas¹². As feministas materialistas assim se autodenominam e não se autointitulam como marxistas, ainda que utilizem alguns elementos do marxismo, como afirma Maira Abreu (2019), por serem críticas à primazia da luta de classes e ao determinismo econômico.

Para as feministas materialistas, as relações de raça, de classe e de sexo (incluindo a sexualidade), são relações dialéticas, contraditórias, antagônicas e hierárquicas. Contudo, diferente do marxismo ortodoxo, que compreendia a luta de classes como motor da história, e que diz respeito única e exclusivamente às classes econômicas, para as materialistas não vivemos sob o prisma de uma única relação social (Kergoat, 2002) e, nenhuma relação social deve ser considerada primordial, ou seja, não há contradições principais e contradições secundárias. Para as autoras, não existe relação social sem oposição. De acordo com

¹² A corrente teórica denominada feminismo materialista francófono ou francês, de acordo com Maira Abreu (2019, p. 1), “constitui uma das correntes mais importantes do feminismo francês. São identificadas com essa perspectiva diversas análises antinaturalistas, para as quais, o conceito de relações sociais tem uma centralidade – notadamente aquelas produzidas por Christine Delphy, Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu e Monique Wittig” (grifo meu). Porém, conforme a autora, que desenvolveu sua tese de doutorado sobre essa corrente, é preciso ressaltar que os sentidos atribuídos aos termos “materialismo” e “feminismo materialista” variam historicamente e geograficamente, sendo assim, tais categorias não podem ser tratadas de forma a-histórica e descontextualizada (grifo da autora).

Kergoat (2010), essas três relações sociais mencionadas são consubstanciais, elas formam um nó, e também são co-extensivas, se reproduzindo e se co-produzindo mutuamente.

Para uma melhor compreensão, trazemos aqui a explicação da autora.

Tomemos o paradoxo das relações sociais de sexo: simultaneamente à melhora da situação da mulher, em particular no mercado de trabalho, ocorre a persistência, às vezes mesmo a intensificação, da divisão sexual do trabalho. “Tudo muda, mas tudo permanece igual”. Esse paradoxo me parece bastante ilustrativo dos impasses que um tipo de pensamento que segmenta as relações sociais, que os considera isoladamente, enfrenta. A minha tese, no entanto, é: as relações sociais são *consubstanciais*; elas formam um nó que não pode ser desatado no nível das práticas sociais, mas apenas na perspectiva da análise sociológica; e as relações sociais são *coextensivas*: ao se desenvolverem, as relações sociais de classe, gênero e “raça” se reproduzem e se co-produzem mutuamente (retiramos as notas da citação original em razão de já termos explicitado os usos dos termos raça e consubstancialidade) (Kergoat, 2010, p. 94, grifo da autora).

Para entender como esse processo transcorre na realidade social, seguimos com Kergoat (2010, p. 94). Diz ela,

Voltemos ao paradoxo. A participação da mulher no mercado de trabalho aumenta, mas as segmentações, horizontais e verticais, entre empregos masculinos e femininos, perduram. As desigualdades de salário persistem, e as mulheres continuam a assumir o trabalho doméstico. A meu ver, no entanto, isso não representa nenhuma aporia ou contradição interna às relações sociais de sexo, mas aponta para o fato de que o capitalismo tem necessidade de uma mão-de-obra flexível, que empenhe cada vez mais sua subjetividade: o trabalho doméstico assumido pelas mulheres libera os homens e, para as mulheres de alta renda, há a possibilidade de externalização do trabalho doméstico para outras mulheres (grifo da autora).

As mulheres com boas condições econômicas têm a possibilidade de delegar a responsabilidade, ou seja, terceirizar o trabalho doméstico, ao contratar empregadas domésticas. Nessa situação, podemos perceber a consubstancialidade das relações sociais de sexo, de raça e de classe. Em se tratando de Brasil, são mulheres ricas e brancas contratando, para não dizer explorando, mulheres pobres e, majoritariamente, negras.

No que se refere às relações raciais, a autora argumenta, trazendo o exemplo do trabalho de *care*, isto é, do cuidado, em que podemos perceber de modo muito evidente como as relações de sexo, de raça e de classe estão imbricadas e, por que não dizer, enoveladas, como queria Saffioti? Considerando que, principalmente no tocante aos países europeus (mas não somente a esses), tem havido, nas últimas décadas, um aumento estrondoso desse tipo de trabalho e, a mão-de-obra empregada, em sua maioria, é de mulheres, pobres pertencentes a certas etnias/raças e regiões específicas (africanas, asiáticas)¹³. Continua a autora:

13 No Brasil, o que ocorre é que mulheres das regiões Norte e Nordeste migram para a região Sudeste, principalmente, em busca de trabalho. O longa-metragem dirigido por Anna Muylaert *Que horas ela volta?* aborda magistralmente esta questão.

Assim, não se pode argumentar no âmbito de uma única relação social. O suposto paradoxo aponta para a imbricação, na própria gênese da divisão sexual do trabalho produtivo e reprodutivo, de diferentes relações sociais, e de relações sociais que não podem ser abordadas da mesma maneira (Kergoat, 2010, p. 94).

O paradigma da consubstancialidade permite, segundo Kergoat (2016), pensar conjuntamente as diferentes formas de divisão do trabalho e as divisões dentro de uma mesma classe.

As relações sociais de sexo, assim como as outras relações sociais, de raça e de classe, baseiam-se, antes de tudo, em uma relação hierárquica, trata-se de uma relação de poder, de dominação (Kergoat, 2010).

Conforme a pesquisadora brasileira Mirla Cisne, que se ancora nas feministas materialistas em seu trabalho *Feminismo e consciência de classe no Brasil*, “o conceito de *rappports sociaux de sexe* é diretamente fundamentado no de relações sociais de classe” (Cisne, 2018, p. 72, grifo da autora).

Conforme mencionamos anteriormente, Kergoat preocupou-se em aprofundar o conceito de relação social, ideia que está também presente nas feministas materialistas, desde Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, e ainda, mais contemporaneamente, Jules Falquet. Contudo, é preciso compreender esse conceito a partir da diferenciação entre dois termos que só existem na língua francesa: *relations sociales* e *rappports sociaux*. O primeiro termo refere-se às relações interindividuais (intersubjetivas) que ocorrem em nível micro, já o segundo, às relações que transcorrem em nível macroestrutural. No português, só existe um termo: “relações sociais”. As *relations sociales* são relativamente fáceis de modificar, quanto às *rappports sociaux*, estas só podem ser transformadas indiretamente, coletivamente.

As relações intersubjetivas são próprias dos indivíduos concretos entre os quais se estabelecem. As relações sociais (*rappports*), por sua vez, são abstratas e opõem grupos sociais em torno de uma disputa [*enjeu*] (Kergoat, 2010, p. 95).

O que elas querem dizer com isto? Que as *relations sociales* mudam constantemente porque são relações que ocorrem entre indivíduos concretos, já as *rappports*, não, porque são relações entre grupos sociais. Mas que, de nada adianta¹⁴ as relações interindividuais mudarem, se isso também não acontecer em nível macro. De nada adianta um casal mudar, e o fato de percebermos que podem estar ocorrendo mudanças entre casais, quando o trabalho doméstico é dividido (quando na verdade, o companheiro apenas “ajuda” nas tarefas domésticas, na maioria das vezes) ou, que não existe violência doméstica em nosso meio, se essa mudança não for realmente comprovada em toda a sociedade, ou seja, no âmbito das relações sociais (*rappports*).

14 No sentido de que o efeito é inócuo.

A distinção entre relação intersubjetiva e relação social permite compreender que, se a situação mudou de fato em matéria de relações intersubjetivas entre os sexos e nos casais, as relações sociais, porém, continuam a operar e a se manifestar sob suas três formas canônicas: exploração, dominação e opressão (que podem ser ilustradas pelas diferenças salariais, pela maior vulnerabilidade e maior risco de ser vítima de violências)¹⁵. Ou seja, se, de um lado, há um deslocamento das linhas de tensão, de outro, as relações sociais de sexo permanecem intactas (Kergoat, 2010, p. 95).

A socióloga brasileira tece uma crítica às feministas materialistas, ao se colocar contrária à ideia da separação entre as duas esferas (macro e micro), e utiliza uma das autoras do feminismo materialista ao final da sua assertiva. Advoga a autora:

Não há duas esferas: uma das relações interpessoais (*relations sociales*) e outra das relações estruturais (*rappports sociaux*), como querem certas feministas francesas e algumas brasileiras. Não existe a classe social como entidade abstrata. Uma classe social negocia com outra por meio de seus representantes, que tampouco são entidades abstratas, mas pessoas. Todas as relações humanas são interpessoais, na medida em que são agenciadas por pessoas, cada qual com sua história singular de contatos sociais. Por mais que desejem desvincular-se desta história para representar sua classe, seu passado e sua singularidade pesam tanto que se chamam alguns de bons negociadores e outros de maus negociadores. O mesmo se passa com as categorias negros e brancos¹⁶. Afirmar que as relações de gênero são relações interpessoais significa singularizar os casais, perdendo de vista a estrutura social e tornando cada homem inimigo das mulheres (Delphy, 1998)¹⁷ (Saffioti, 2015, p. 86-87).

Contudo, entendemos que, do ponto de vista da sociologia materialista, essa crítica não se sustenta. Kergoat, de certo modo, rebate esse argumento em seu texto de 2016, ao falar do paradigma da consubstancialidade nas relações e no trabalho de *care* (cuidado). A autora afirma o seguinte: “raciocinar em termos de relações sociais não significa descartar a subjetividade ou considerar que os grupos e os indivíduos são heterônomos: o fato de que há dominação não elimina o poder de agir individual e coletivo” (Kergoat, 2016, p. 25).

Voltando à ideia dos sistemas de dominação-exploração de Saffioti e conciliando com a ideia da consubstancialidade de Kergoat, talvez possamos pensar que o capitalismo utiliza-se do patriarcado, do racismo e da exploração capitalista em si mesma, intrasexo, quando as mulheres são exploradoras de outras mulheres, mulheres brancas explorando mulheres negras, ou seja, o capitalismo se apropria do patriarcado e do racismo, as próprias mulheres, porém, brancas, exploram mulheres negras e mulheres pobres, os homens da classe trabalhadora exploram, mandam, tratam com violência suas esposas¹⁸. As próprias

15 Aqui, entendo que podemos incluir vários outros fatores como a distribuição desigual de poder entre os sexos, o controle da sexualidade feminina, o aborto ilegal, etc. No que diz respeito à questão da violência, no que tange à realidade brasileira, é preciso ponderar, tendo em vista que homens, principalmente homens negros, estão muito mais sujeitos à violência policial, urbana, que mulheres. Em se tratando da violência contra a mulher, possivelmente o termo violência patriarcal, como quer bell hooks (2019), seria mais apropriado neste caso, mesmo sabendo que a autora entende o conceito de forma mais ampla.

16 Incluiria aqui os sexos, já que, logo em seguida, a autora se refere às relações de gênero e não menciona as relações raciais.

17 Aqui, a autora se refere ao texto de Christine Delphy, O inimigo principal, que trata do patriarcado.

18 A filósofa estadunidense Angela Davis nos mostrou isso em seu clássico *Mulheres, raça e classe*.

mulheres reproduzindo o patriarcado (Cisne, 2018). Isto, a meu ver, nada mais é do que o que Kergoat chama de coextensividade e consubstancialidade das relações de classe, de raça e de sexo que, segundo ela, se reproduzem e se co-produzem mutuamente. Como em forma de espiral que não se fecha em si mesma (Kergoat, 2010).

Para uma melhor compreensão dessa engrenagem, como diria Saffioti, ou novelo, ou até amálgama, considero por demais relevante trazer aqui uma citação, embora longa, de bell hooks (2019, p. 45-46).

Como grupo, as mulheres negras estão numa posição peculiar na sociedade, não apenas porque em termos coletivos, estamos na base da pirâmide ocupacional, mas também porque o nosso *status* social é inferior ao de qualquer outro grupo. Isso significa que carregamos o fardo da opressão sexista, racista e de classe. Ao mesmo tempo, somos o grupo que não foi instituído para assumir o papel de explorador/opressor, na medida em que não nos foi concedido nenhum “outro” institucionalizado que pudéssemos explorar ou oprimir (crianças não representam “um outro” institucionalizado, ainda que possam ser oprimidas pelos pais e mães). Mulheres brancas e homens negros dispõem dos dois caminhos. Podem agir como opressores e podem ser oprimidos. Homens negros podem ser vitimados pelo racismo, mas o sexismo os autoriza a agir como exploradores e opressores das mulheres. Mulheres brancas podem ser vitimadas pelo sexismo, mas o racismo lhes faculta agir como exploradoras e opressoras de pessoas negras. Ambos os grupos têm instituído movimentos de libertação que favorecem seus interesses e dão suporte à opressão continuada de outros grupos. O sexismo dos homens negros tem minado a luta pela erradicação do racismo, da mesma forma que o racismo das mulheres brancas tem minado a luta feminista. Enquanto a igualdade almejada por esses dois grupos ou outro qualquer conceber a libertação como a conquista da igualdade social com homens brancos da classe dominante, esses dois grupos, ou qualquer outro, eles continuarão exercendo opressão e exploração sobre terceiros.

O feminismo negro trouxe contribuições de um valor inestimável para a compreensão das relações de poder e dominação, ou mesmo, como quer Saffioti, dos sistemas de dominação-exploração, o patriarcado, o racismo e o capitalismo. Outrossim, a visão e crítica necessárias a um feminismo que se autoprotclamava como o defensor das mulheres desde uma perspectiva universal que não levava em conta as experiências das mulheres negras e, na verdade, constituía-se de um feminismo branco, de classe média-alta, fez-se presente.

É forçoso trazermos algumas reflexões. A contribuição do feminismo negro não busca justamente nos chamar a atenção de que o racismo sobre a mulher negra seria o sistema que não muda? Ou, na verdade, os três sistemas estariam contínua e ininterruptamente atuando sobre ela. Desse modo, sobre a mulher negra, a simbiose não dá trégua: racismo-patriarcado-exploração de classe.

Como falar em contradições que se modificam, que mudam de relevo, quando de fato as opressões em relação à mulher negra não mudam? Quando ela conseguiria estar em uma posição de vantagem? São questões que nos perseguem.

Pensando na ideia do novelo, talvez pudéssemos entender da seguinte forma. Os sistemas se interpenetram, um imprime sua marca no outro, como afirmou Kergoat. O

importante a reter é que nenhuma contradição social teria prioridade sobre a outra, de acordo com a autora. A questão que deve ser colocada é: em termos de Brasil, considerando o nosso passado de quase 350 anos de escravidão e o modo como a situação da população negra se evidenciou após a abolição da escravatura, sobretudo das mulheres negras, o racismo como sistema de opressão, dominação e exploração não se configuraria, de algum modo, entre os três sistemas, como o mais poderoso? Talvez com Saffioti (ou Gonzalez), possamos ter um alento para esta pergunta. Como o nó é frouxo, uma das contradições pode se sobressair às outras, sem que as outras duas deixem de atuar, segundo Saffioti, as situações de gênero e de classe seriam então moldadas e articuladas pelas de raça, talvez mais do que nos outros sentidos. Já Kergoat parece ser mais enfática neste ponto ao dizer que “nenhuma relação social é primordial ou tem prioridade sobre outra, ou seja, não há contradições principais e contradições secundárias” (Kergoat, 2010, p. 100). Talvez aqui o nó seria mais górdio que o de Saffioti¹⁹.

Acredito que sejamos frutos de nossas histórias pessoais, assim como de nossas origens étnico-raciais, de gênero, de classe, regionais, de nacionalidade, como mencionei na introdução do texto. Neste sentido, é necessário que consideremos o impacto e a influência da posição social das autoras em tela em seus estudos e análises. Nossas visões de mundo são construídas a partir desses elementos, consistindo em uma missão quase irrealizável nos colocar no lugar de nossos e nossas espectadores e espectadoras. Não são todos que conseguem, como Karl Marx, de acordo com Octavio Ianni. Vejamos em suas palavras.

Esta participação política de Marx que não é excepcional, mas é notável e que desenvolve ao longo do tempo, é fundamental para se entender o pensamento de Marx, um tipo de participação que envolve a reflexão teórico-prática, o pensamento teórico-crítico, e envolve uma perspectiva excepcional, através da qual ele se apropria do ponto de vista do outro. E, no caso, o outro é o operário (Ianni, 2011, p. 140).

Voltando às autoras que nos propomos discutir neste texto. A afirmação abaixo corrobora a ideia de que o pensamento das duas sociólogas apresenta proximidades. Kergoat chega a usar o termo “nó” para explicar o funcionamento das relações sociais e as suas contradições.

Mas o fato de as relações sociais formarem um sistema não exclui a existência de contradições entre elas: não há uma relação circular; a metáfora da espiral serve para dar conta do fato de que a realidade não se fecha em si mesma. Portanto, não se trata de fazer um *tour* de todas as relações sociais envolvidas, uma a uma, mas de enxergar os entrecruzamentos e as interpenetrações que formam um “nó” no seio de uma individualidade ou um grupo (Kergoat, 2010, p. 100, grifo da autora).

19 Mesmo assim, também Kergoat (2019, p. 338) afirma o seguinte quanto às três relações sociais: “cabe aos atores sociais e somente a eles decidirem, em uma perspectiva estratégica, qual relação social, aqui e agora, irão prioritariamente combater”.

Kergoat mobiliza os conceitos de coextensividade e consubstancialidade das relações sociais e, com isso, fala da “necessidade de raciocinar a partir de

várias *relações sociais*, não as adicionando (capital/trabalho + *relações sociais do sexo* = superexploração de mulheres trabalhadoras, por exemplo), mas restaurando a historicidade, objetiva e subjetiva, dessas *relações sociais* e, assim, mostrando sua “consubstancialidade” e sua “coextensividade” – dois conceitos criados para designar respectivamente o “entrelaçamento dinâmico de todas as relações sociais” e o fato de que elas se co-produzem e se reproduzem mutuamente (Kergoat, 2019, p. 344, grifo da autora).

Interessante destacar aqui, após este excerto de Kergoat, mais uma análise que as autoras possuíam em comum: o fato de concordar com a ideia de imbricação e não de adição das desigualdades. Saffioti, em seu livro “Gênero, Patriarcado, Violência”, afirma que o nó formado pelas três contradições apresenta uma qualidade distinta das determinações que o integram, como já afirmamos anteriormente. Porém, a autora prossegue sua assertiva, ressaltando que: “Não se trata de somar racismo + gênero + classe social (aqui, eu substituiria por: racismo + patriarcado ou sexismo + capitalismo), mas de perceber a realidade compósita e nova que resulta desta fusão” (Saffioti, 2015, p. 122). E, mais adiante, cita Kergoat para sustentar seu argumento:

Como afirma Kergoat (1978), o conceito de superexploração não dá conta da realidade, uma vez que não existem apenas discriminações quantitativas, mas também qualitativas. Uma pessoa não é discriminada por ser mulher, trabalhadora e negra. Efetivamente, uma mulher não é duplamente discriminada, porque, além de mulher, é ainda uma trabalhadora assalariada. Ou, ainda, não é triplamente discriminada. Não se trata de variáveis quantitativas, mensuráveis, mas sim de determinações, de qualidades, que tornam a situação destas mulheres muito mais complexa (Saffioti, 2015, p. 122-123).

Em se tratando de Brasil, Lélia Gonzalez nos fornece uma visão um pouco diferente desta. Ela, que era uma mulher negra (diferente de Saffioti e Kergoat), manifestou preocupação com a situação da mulher negra e se debruçou em seus estudos sobre o problema da superexploração da população negra e, sobretudo, das mulheres negras, empreendendo duras críticas inclusive a setores da esquerda dos movimentos sociais e da academia da época, ao dizer que “a libertação da mulher branca tem sido feita às custas da exploração da mulher negra” (Gonzalez, 2020, p. 43). A feminista negra estadunidense bell hooks está de acordo com este pensamento ao dizer que: “Desde sempre, o feminismo tem sido usurpado por mulheres burguesas ocupadas em favorecer [defender] seus interesses de classe” (hooks, 2019, p. 37). O que de algum modo pode até ser compreensível, embora não justificável, pois: “Claro que é mais fácil para mulheres que não sofrem opressão de classe ou raça se focar exclusivamente na questão do gênero” (hooks, 2019, p. 45).

Aqui também Luiza Bairros nos auxilia na compreensão do ponto de vista situado, no momento em que trazemos a perspectiva de mulheres negras para essa discussão, como o ponto de vista feminista (*feminist standpoint*). De acordo com a autora, “segundo essa

teoria, a experiência da opressão sexista é dada pela posição que ocupamos numa matriz de dominação onde raça, gênero e classe social interceptam-se em diferentes pontos” (Bairros, 1995, p. 461).

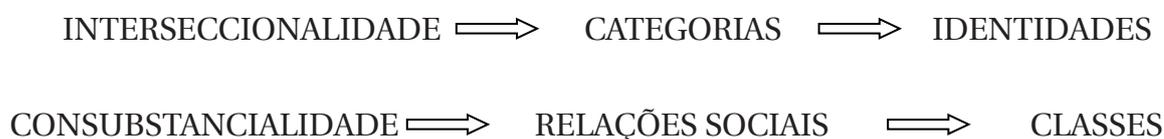
Neste sentido,

[...] uma mulher negra trabalhadora não é triplamente oprimida ou mais oprimida do que uma mulher branca na mesma classe social, mas experimenta a opressão a partir de um lugar que proporciona um ponto de vista diferente sobre o que é ser mulher numa sociedade desigual, racista e sexista (Bairros, 1995, p. 461).

Voltando a Kergoat... Um ponto a se destacar nessa abordagem reside na ideia de que somente essas três relações (de sexo, de raça e de classe social) podem ser compreendidas como relações sociais de oposição, de contradição, de antagonismo, pelo fato de trazerem em si processos de dominação, opressão e exploração. Ainda, Kergoat defende a ideia de relação social e se coloca contrária à ideia de categoria, pois entende esta apenas como um marcador descritivo. Concepção muito presente nas perspectivas identitárias. Este é um dos incômodos de Kergoat em relação ao conceito de interseccionalidade. Essas ideias ficam nítidas nos excertos abaixo:

[...] uma relação social é uma tensão em torno da qual se criam grupos (eles não estão dados de início), enquanto uma categoria é apenas um marcador descritivo. Além disso, de acordo com a minha definição, para que se possa falar em “relação social”, é preciso que esta domine, oprima e explore [...], o que não é, a meu ver, o caso de categorias como idade, religião ou deficiência, pelo menos, em nossas sociedades (Kergoat, 2016, p. 20, grifo da autora).

[...] O termo “interseccionalidade” me incomoda por remeter ao cruzamento de categorias. O que é absolutamente legítimo para algumas utilizações, por exemplo, com a finalidade de mostrar, como fez Crenshaw, que as mulheres negras e pobres estavam na intersecção de vários sistemas de dominação e que essa intersecção não era considerada pelo sistema jurídico estadunidense. Mas, no que me diz respeito — eu sou socióloga —, a questão não é entrecruzar *categorias*, mas partir das *relações sociais que fabricam tais categorias*, rastrear os processos que estão na origem da produção de grupos e pertencimentos objetivos e subjetivos (Kergoat, 2016, p. 21, grifo da autora)²⁰.



²⁰ Ver também a crítica à ideia de interseccionalidade proposta por Elsa Dorlin no texto *Do uso epistemológico e político das categorias “sexo” e “raça” nos estudos de gênero*, citado por Kergoat (2010).

Para Kergoat, a noção de categoria parece trazer uma ideia muito estática, podendo representar a impossibilidade da mudança e da revelação dos aspectos das relações de poder e dominação. De outro modo, compreendemos que sexo, raça e classe fazem parte de relações sociais, de processos que estão permanentemente em mudança, pois se constituem como relações dialéticas, relações dinâmicas que, segundo a autora, “estão em perpétua evolução e renegociação” (Kergoat, 2010, p. 98).

Assim, para Kergoat (2019, p. 14): “Pensar em termos de relações sociais, e não em categorias fixas, é colocar o sujeito político de volta ao centro da análise. Em suma, é possível pensar em utopia ao mesmo tempo em que analisamos a desordem do mundo”.

Outro elemento importante que queremos destacar é o fato de que Kergoat entende que as práticas sociais são compreendidas em termos de relações sociais. Isso está relacionado à ideia de *relations sociales* e *rappports sociaux*, pois se as práticas sociais são compreendidas no nível das relações sociais, ou seja, no nível macro, dessa forma, elas podem operar transformações na realidade social. A autora compreende que é no nível das práticas sociais que a mudança é possível. Por isso, podemos compreender a assertiva de que haveria, de um lado, mudança no nível das relações intersubjetivas, contudo, de outro, quando se trata da divisão sexual do trabalho e das relações sociais de sexo que, segundo a autora, formariam um sistema (Kergoat, 1996), aquelas permanecem intactas (Kergoat, 2010). A transformação é mais difícil de se operar em nível macro, como já mencionamos anteriormente, pois é preciso a organização coletiva, dos grupos envolvidos.

[...] são as práticas sociais — e não as relações intersubjetivas — que podem dar origem a formas de resistência e que podem, portanto, ser as portadoras de um potencial de mudança no nível das relações sociais [entendo aqui, no nível da estrutura social] (Kergoat, 2010, p. 95).

Saffioti não acentua tanto a diferença em termos de categoria e relação, como Kergoat, que trabalha em termos de relações sociais. Esta última preocupa-se exaustivamente em demarcar a diferença entre categoria e relação, trazendo assim, as possibilidades de mudança social.

[...] A multiplicidade de categorias mascara as relações sociais [...] não podemos dissociar as categorias das relações sociais dentro das quais foram construídas. Assim, trabalhar com categorias, mesmo que reformuladas em termos de intersecções, implica correr o risco de tornar invisíveis alguns pontos que podem tanto revelar os aspectos mais fortes da dominação como sugerir estratégias de resistência (Kergoat, 2010, p. 98, grifo meu).

A ideia de consubstancialidade, como espero ter mostrado, não implica que tudo está vinculado a tudo; implica apenas uma forma de leitura da realidade social. É o entrecruzamento dinâmico e complexo do conjunto de relações sociais, cada uma imprimindo sua marca nas outras, ajustando-se às outras e construindo-se de maneira recíproca [...] (Kergoat, 2010, p. 100).

A figura da espiral é bastante ilustrativa para pensarmos os processos e as relações sociais em constante fluxo e transformação, embora amiúde permanecendo imutáveis. Como afirma a própria autora: “Tudo muda, mas tudo permanece igual” (Kergoat, 2010, p. 94). A realidade é um continuum, consistindo em uma não linearidade. Quanto à coextensividade, segundo a autora, “ela aponta para o dinamismo das relações sociais. O conceito procura dar conta do fato de que elas se produzem mutuamente” (Kergoat, 2010, p. 100). Esse movimento permite a possibilidade da mudança.

E, para concluir, a ideia de consubstancialidade, conforme a autora, consistindo na

unidade de substância entre três entidades distintas, convida a pensar o mesmo e o diferente em um só movimento: 1) não obstante sejam distintas, as relações sociais têm propriedades comuns – daí o emprego do conceito marxiano de relação social com seu conteúdo dialético e materialista para pensar, também, o sexo e a raça; 2) as relações sociais, embora distintas, não podem ser entendidas separadamente, sob o risco de serem reificadas (Kergoat, 2016, p. 20).

Em Saffioti, também vemos presente a ideia de mudança social e, por mais que, em alguns momentos, a autora faça a crítica às feministas materialistas, suas análises em relação aos grupos de sexo se aproximam. “Não há, pois, possibilidade de se considerarem os interesses das duas categorias [homens e mulheres] como apenas conflitantes. São, com efeito, contraditórios” (Saffioti, 2009, p. 13).

Não basta ampliar o campo de atuação das mulheres. Em outras palavras, não basta que uma parte das mulheres ocupe posições econômicas, políticas, religiosas etc., tradicionalmente reservadas aos homens. Como já se afirmou, qualquer que seja a profundidade da dominação-exploração da categoria mulheres pela dos homens, a natureza do patriarcado continua a mesma. A contradição não encontra solução neste regime. Ela é passível de superação, o que exige transformações radicais no sentido da preservação das diferenças e da eliminação das desigualdades, pelas quais é responsável a sociedade. [...] (Saffioti, 2009, p. 13-14, grifo meu).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao chegar ao final desta exposição, podemos dizer que as duas abordagens, esses dois referenciais teóricos que compreendem a realidade social desde a perspectiva da simbiose entre três contradições sociais básicas, ou, da consubstancialidade entre as três relações sociais fundamentais que se imbricam e são transversais, constituem-se como ferramentais de extrema potencialidade para explicar a realidade social contraditória, antagônica e extremamente desigual em que vivemos.

Nossa compreensão é de que ambas as autoras analisam a sociedade desde o ponto de vista de como as coisas permanecem, ou seja, a partir da ideia da permanência, mas também, apontam possibilidades de mudança. Kergoat se colocando contrária à ideia de categorias sociais e propondo o paradigma das relações sociais e de sua consubstancialidade, entende que a dominação pode ser dessa forma revelada, como também as

“estratégias de resistência”. E, Saffioti, por sua vez, compreende que a contradição não encontra superação neste regime, ou seja, no capitalismo, e que é preciso haver transformações radicais no sentido da preservação das diferenças e da eliminação das desigualdades, pelas quais a sociedade tem sua responsabilidade.

Entendemos que uma análise que considere cada sistema ou contradição social em separado não dá conta de capturar a complexidade resultante da interação entre todos os elementos que constituem as diferentes contradições ou sistemas de dominação, exploração e opressão sociais.

Desta feita, queremos ressaltar ainda a imensa contribuição que o feminismo negro trouxe para o movimento e a reflexão feministas. Há diferenças nas vivências e nas experiências das mulheres, posto que o feminismo, em sua origem, e, especialmente, o chamado “Feminismo da segunda onda”, era constituído por mulheres brancas de classe média e não problematizava o contexto e as opressões sofridas pelas mulheres negras e da periferia. E se constituía, acima de tudo, de um feminismo do norte global. Ainda podemos acrescentar a essa reflexão as contribuições do feminismo comunitário e do feminismo decolonial (Julieta Paredes, María Lugones e Rita Segato), que nos convocam a pensar a opressão dos povos indígenas e, sobretudo, das mulheres indígenas e dos povos colonizados.

REFERÊNCIAS

ABREU, Maira. Feminismo materialista na França: sócio-história de uma reflexão. **Revista Estudos Feministas**, v. 26, n. 3, p.1-17, 2018. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1806-9584-2018v26n354237> Acesso em: 12 jul. 2019.

BAIROS, Luiza. Nossos Feminismos Revisitados. **Revista Estudos Feministas**, v. 3 n. 2, p. 458-463, 1995. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16462> Acesso em 31 maio 2024.

CASTRO, Bárbara Geraldo de; RONCATO, Mariana Shinohara. Entrevista com Helena Hirata. **Ideias**, Campinas, v. 7, n. 1, p. 295-318, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.20396/ideias.v7i1.8649521> Acesso em: 9 dez. 2016.

CISNE, Mirla. **Feminismo e consciência de classe no Brasil**. 2ª edição. São Paulo: Editora Cortez, 2018.

FERREIRA, Verônica *et al.* (Orgs.) **Patriarcado desvendado: teorias de três feministas materialistas**: Colette Guillaumin, Paola Tabet e NoCole-Claude Mathieu. Recife: SOS Corpo, 2014.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HOOKS, bell. **Teoria feminista**: da margem ao centro. São Paulo: Perspectiva, 2019.

IANNI, Octavio. **A Sociologia e o Mundo Moderno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

KERGOAT, Danièle. Em defesa de uma sociologia das relações sociais. Da análise crítica das categorias dominantes à elaboração de uma nova conceituação. In: KARTCHEVSKY-BULPORT André; COMBES, Danièle; HAICAULT, Monique *et al.* **O sexo do trabalho**. Rio de Janeiro: Paz e Terra; 1986. p. 79-93.

KERGOAT, Danièle. A relação social de sexo. Da reprodução das relações sociais à sua subversão. **Pro-Posições**, v. 13, n. 1, p. 47-58, jan/abr, 2002. Disponível em: <https://www.fe.unicamp.br/pf-fe/publicacao/2125/37-dossie-kergoatd.pdf> Acesso em 10 fev. 2017.

KERGOAT, Danièle. Dinâmica e consubstancialidade das relações sociais. **Novos Estudos Cebrap**, n. 86, p. 93-103, mar. 2010. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5509712/mod_resource/content/0/n86a05.pdf Acesso em 12 fev. 2017.

KERGOAT, Danièle. O cuidado e a imbricação das relações sociais. In: ABREU, Alice Rangel de Paiva; HIRATA, Helena; LOMBARDI, Maria Rosa (org.). **Gênero e trabalho no Brasil e na França**: perspectivas interseccionais. São Paulo: Boitempo, 2016. p. 17-26.

KERGOAT, Danièle. Consubstancialidade versus interseccionalidade? A propósito da imbricação das relações sociais. In: KERGOAT, Danièle. **Lutar, Dizem Elas...** Recife: SOS Corpo, 2018. p. 145-166.

KERGOAT, Danièle. Pensar a complexidade da relação social. **Lutas Sociais**, v. 23, n. 43, p. 333-349, jul./dez. 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.23925/ls.v23i43>. Acesso em 13 fev. de 2021.

SAFFIOTI, Heleieth. **O Poder do Macho**. São Paulo: Editora Moderna, 1987.

SAFFIOTI, Heleieth. Movimentos Sociais, face feminina. In: CARVALHO, Nancy Valadares de (org.). **A Condição Feminina**. São Paulo. Vértice: Revista dos Tribunais, 1988. p. 143-188. Disponível em: <https://marxismo21.org/heleieth-saffioti-marxismo-genero-e-feminismo/> Acesso em 22 maio 2024.

SAFFIOTI, Heleieth. **Ontogênese e filogênese do gênero**: ordem patriarcal de gênero e a violência masculina contra mulheres. Série Estudos/Ciências Sociais/FLASCO-Brasil. 2009. Disponível em: https://flasco.redelivre.org.br/files/2015/03/Heleieth_Saffioti.pdf

SAFFIOTI, Heleieth. **Gênero, patriarcado, violência**. São Paulo: Expressão Popular; Fundação Perseu Abramo, 2015.

(Recebido para publicação em 6 de junho de 2024)

(Aprovado para publicação em 12 de junho de 2024)

LA HETEROSEXUALIDAD COMO CONDICIÓN *SINE QUA NON*. PATRIARCADO, COLONIALISMO Y CAPITALISMO EN RELACIÓN AL RÉGIMEN DE LA DIFERENCIA SEXUAL

HETEROSEXUALITY AS A SINE QUA NON: PATRIARCHY, COLONIALISM AND CAPITALISM IN RELATION
TO THE REGIME OF SEXUAL DIFFERENCE

Carli Prado

<https://orcid.org/0000-0001-7438-0147>

RESUMO

Falar de “heterossexualidade” de uma forma anacrónica é sem dúvida problemático, como demonstra Katz em *A invenção da heterossexualidade*. Mas, embora o uso do conceito de 'heterossexualidade' como descritor relacional consolidado em relação ao passado seja equivocado, há a preocupação de nomear práticas que, mesmo antes desta formulação médico-legal, já eram fortemente controladas (e até eliminadas, física e discursivamente) e que, por sua vez, funcionaram como parte fundamental da consolidação do ego conquiro capitalista. Nesse sentido, mais do que assinalar a ruptura entre os discursos sobre a sodomia e a homossexualidade, este artigo pretende dar um primeiro passo na recomposição de suas relações no sentido de pensar não uma heterossexualidade a-histórica, mas um regime de diferenças sexo-genéricas (e raciais) que ainda sobrevive em nossos imaginários pós-coloniais. Nesse sentido, a título de introdução, este artigo retomará uma *Arqueología del mestizaje* (Catelli, 2020) e reconstruirá o argumento de *La invención de la heterossexualidad* (Katz, 2011) para desenvolver a referida problemática.

Palavras-chave: heterossexualidade, estudos de gênero, pós-colonialismo, epistemologia, filosofia.

RESUMEN

Hablar de “la heterossexualidad” de forma anacrónica resulta, sin duda, problemático, tal como demuestra Katz en *La invención de la heterossexualidad*. Ahora bien, si bien el uso del concepto “heterossexualidad” como descriptor vincular consolidado en relación al pasado es desacertado, existe una preocupación por nombrar las prácticas que, aun antes de esta formulación médico-jurídica, ya eran fuertemente controladas (y hasta eliminadas, física y discursivamente) y que, a su vez, funcionaron como parte fundamental en la

consolidación del ego conquiro capitalista. En este sentido, más que advertir el corte entre los discursos sobre la sodomía y la homosexualidad, este trabajo se propone dar un primer paso en la recomposición de sus relaciones en función de pensar no una heterosexualidad ahistórica, sino un régimen de diferencias sexo-genérica (y raciales) que aún sobrevive en nuestros imaginarios poscoloniales. En este sentido, en tanto introducción, este trabajo retomará una Arqueología del mestizaje (Catelli, 2020) a la par de reconstruir el argumento en La invención de la heterosexualidad (Katz, 2011) para desarrollar la problemática antes mencionada.

Palabras clave: heterosexualidad, estudios de género, estudios poscoloniales, epistemología, filosofía.

ABSTRACT

To speak of ‘heterosexuality’ in an anachronistic way is undoubtedly problematic, as Katz demonstrates in *The Invention of Heterosexuality*. But, while the use of the concept of ‘heterosexuality’ as a consolidated relational descriptor about the past is misguided, there is a concern to name practices which, even before this medical-legal formulation, were already strongly controlled (and even eliminated, physically and discursively) and which, in turn, functioned as a fundamental part of the consolidation of the capitalist ego conquiro. In this sense, rather than noting the break between the discourses on sodomy and homosexuality, this paper aims to take a first step in the recomposition of their relations in terms of thinking not of an ahistorical heterosexuality, but of a regime of sex-gender (and racial) differences that still survives in our postcolonial imaginaries. In this sense, as an introduction, this paper will take up an Arqueología del mestizaje (Catelli, 2020) and reconstruct the argument in *The Invention of Heterosexuality* (Katz, 2011) in order to develop the mentioned problematic.

Keywords: heterosexuality, gender studies, postcolonialism, epistemology, philosophy.

LA HETEROSEXUALIDAD COMO CONDICIÓN *SINE QUA NON*

En 2020, Laura Catelli editó lo que previamente fue su tesis doctoral (2010) bajo el nombre *Arqueología del mestizaje* y, si bien lo considero un libro sumamente interesante en varios aspectos, hay algo que no dejó de llamarme la atención desde la primera vez que lo leí. Como parte del desarrollo de un “dispositivo de mestizaje”, la autora propone:

mover el análisis al hecho del contacto sexual que es simbolizado por la mezcla de sangres, y entenderlo como materialización de la relación de poder colonial en el contexto de la guerra de razas, condición *sine qua non* del mestizaje, instrumento de la relación de poder con innumerales efectos subjetivos y discursivos. (Catelli, 2020, p. 82)

Donde la noción (y el acontecimiento) de esa “materialización” adquiere un valor epistémico fundamental para este escrito. En efecto, al analizar algunos materiales del archivo colonial ella advierte que:

Algunas de las preguntas que este análisis nos insta a pensar son: ¿qué papel juega el contacto sexual en las zonas de contacto?, ¿de qué maneras modifica o impacta las relaciones de fuerza que ocurren en ellas?, ¿cuáles son sus efectos discursivos? (Catelli, 2020, p. 96)

Proponiendo, a su vez, una cuestión central: que “la relación heterosexual entre hombres europeos y mujeres indígenas (...) es la condición *sine qua non* de la estrategia de mestizaje” (Catelli, 2020, p. 97). De allí el nombre tanto del artículo como de este apartado. No obstante, ¿cómo se entiende aquí la restricción del propio “*sine qua non*”? Unx podría pensar, de manera un poco ingenua, que no podría ser de otro modo; que “la reproducción” sólo es posible entre hombres y mujeres y que esto es, además, completamente natural; que el meollo del problema es la relación hombre-europeo/mujer-indígena y no cómo las mismas categorías de “hombre” y “mujer” (que se presumen biológicas y ahistóricas) son configuradas a través del largo proceso colonial. He ahí el primer problema que se busca trabajar aquí.

Aun cuando el texto de Catelli no termina de desplegar la cuestión de la heterosexualidad como régimen político (que sin duda menciona enfáticamente), su libro otorga una serie de pistas para pensar que no se trata de que no habría podido haber mestizaje sin reproducción material de los cuerpos, sino de que no podría haber habido mestizaje sin heterosexualidad. No da lo mismo una cosa que la otra. Tanto la noción de “mestizaje” como la de “heterosexualidad” suponen un tipo específico de producción discursivo-material de cuerpos que, lejos de oponer naturaleza-civilización, pone en tela de juicio cómo ambos dispositivos traccionan entre sí de forma diferencial en el caso de la conquista de América.

Podríamos decir que su propuesta funciona, entonces, como un modo un poco más situado de pensar el sistema moderno-colonial de género que sugirió María Lugones en el célebre artículo *Colonialidad y género* (2008), el cual en el último tiempo ha estado cobrando relevancia desde perspectivas disidentes de los análisis más tradicionales¹. Por mi parte, este trabajo busca retomar las líneas que quedaron más difuminadas en su investigación y proponer, a su vez, de qué modo la extensa red de estudios sobre/en

¹ Por “tradicionales” me refiero a análisis que, aún si resultan muy pertinentes en términos histórico-críticos, dan por supuesta la diferencia sexual como un hecho y, por ende, la heterosexualidad como única forma posible de reproducción de los cuerpos. Un ejemplo de esto son los trabajos del mismo Quijano, que tanto Lugones (2008) como Rojas Miranda (2021) analizan muy bien en su dimensión normativa y biologicista de sexo-género.

torno al “problema” de la homosexualidad no sólo ha desatendido su revés heterosexual (Katz, 2011), sino que ha contribuido (aunque no necesariamente de forma intencional, ni voluntaria) a cristalizar una forma de leer los cuerpos en función del dimorfismo sexual, incluso antes del desarrollo de la ciencia médica (y sin duda, de forma mucho más específica, a partir de ella).

En este sentido, retomaremos *La invención de la heterosexualidad* de Katz (2011) con el objetivo de historizar dicho concepto y evaluar qué nos permite hacer (o no) ese uso historiográfico.

LA INVENCION DE LA HETEROSEXUALIDAD

Es importante advertir, antes que nada, que el desplazamiento de pensar una “historia de la homosexualidad” a una “historia de la heterosexualidad” es clave no sólo (ni mayoritariamente) en cuanto a su novedad temática, sino en cuanto altera una perspectiva epistemológica: aquella que va siempre a buscar primero (y, a veces, que solamente busca) lo que se figura como “otro” dentro de un régimen de lo “mismo” (Foucault, 1968). A ello refiere también la invitación de Preciado en cuanto a que

Ya no se trata de la defensa de las reivindicaciones de minorías inocentes y oprimidas, ni de la homosexualidad-víctima, de la homosexualidad edípica, culpable, avergonzada y miserable. «Los homosexuales hablan en nombre de todos –en nombre de la mayoría silenciosa– y cuestionan todas las formas de producción deseante».

Se dibuja así otra forma de conocimiento, otro sujeto de la enunciación científica, pero también de despeja otro campo epistemológico, se reconfigura el territorio de lo que hasta entonces resulta invisible. Guattari: “Mayo del 68 nos ha enseñado a leer los muros y después hemos empezado a descifrar los grafitos de las prisiones, los hospitales y los baños públicos. He ahí todo un nuevo espíritu científico que está por hacer”. El objetivo ya no es “salvar a los prisioneros” o “dar voz a los habitantes de los barrios periféricos” hablando por ellos sino “crear las condiciones de la enunciación” a través de las cuales “los prisioneros”, “las asociaciones de vecinos” o “los homosexuales” puedan producir un saber sobre sí mismos, reapropiándose de las tecnologías de poder que les constituyen como abyectos. (Preciado, 2009, p. 157-158)

A lo cual se suma que “ya no es cuestión de explicar qué es el ‘deseo homosexual’, sino de llevar a cabo un análisis detallado sobre las técnicas de domesticación, castigo y recompensa que hacen posible la regularidad estricta y calculada del ‘deseo heterosexual’” (2009, p. 161), teniendo eso en cuenta es que nos vamos a acercar al texto de Katz (2011).

La invención de la heterosexualidad es un texto estadounidense de 1995, traducido al español recién en 2011, que tiende a trabajarse solo en seminarios sobre estudios de género con perspectivas un poco corridas del eje (a saber: del eje hetero); perspectivas un

poco raras (*queer*) que tienden a entenderse como estudios “menores” o específicos de los marcos teóricos *gays*. Parte de esta investigación trata de poner en tela de juicio esta provincialización que se realiza frente (y a favor de) la universalización a la que tienden otros estudios, como aquellos que ven en la diferencia sexual (cis-heterosexual) un axioma transhistórico. Donde el problema no es la parcialidad del conocimiento (Haraway, 1995), sino la parcialización de algunos y la totalización de otros. Dicho lo cual, voy a detenerme en los puntos del texto de Katz que resultan claves para pensar la heterosexualidad como condición *sine qua non*.

Una de las grandes preocupaciones de este autor es el uso ahistórico del concepto “heterosexualidad” aplicado a un pasado donde no existía la categoría en cuanto tal. Es decir, que su hipótesis está fijada en la creación y utilización del concepto a partir de finales del siglo XIX. En función de esto advierte que

La heterosexualidad, asumimos con frecuencia, es tan vieja como la procreación, tan antigua como la lujuria de los caídos Eva y Adán, tan eterna como la diferencia de sexo y género de esa primera dama y ese primer caballero. La heterosexualidad, imaginamos, es esencial, estática, ahistórica. Esa hipótesis es nuestro no examinado punto de partida habitual cuando pensamos en la heterosexualidad —*si pensamos en ella*. (Katz, 2011, p. 29, el énfasis está en el texto)

De lo cual se sigue que:

A pesar de lo que nos han dicho, voy a proponer que la heterosexualidad no es idéntica al coito reproductivo entre los sexos; la heterosexualidad no es lo mismo que las distinciones sexuales y las diferencias de género; la heterosexualidad no equivale al erotismo de las mujeres y los hombres. La heterosexualidad, sugiero, indica una disposición histórica particular de los sexos y sus placeres.

Por supuesto, una necesidad reproductiva, las distinciones entre los sexos y el erotismo entre los sexos han existido por mucho tiempo; pero la reproducción sexual, las diferencias sexuales y el placer sexual se han producido y combinado en diferentes sistemas sociales de formas radicalmente diferentes. No fue sino hasta hace cien años, voy a argumentar, que esas formas fueron heterosexuales. (Katz, 2011, p. 29)

En efecto, no por nada es historiador. Todo su trabajo se mueve a partir de la propuesta de esa configuración histórica. Por supuesto, aquí ni coincidimos ni desacordamos del todo con ello, sino que tratamos de pensar *a través* de su hipótesis. Dado que, si la “heterosexualidad” *en cuanto tal* es una invención “moderna” ¿a qué modernidad nos estamos refiriendo? ¿A la modernidad filosófica que inaugura Descartes en el siglo XVII con las *Meditaciones Metafísicas* del *ego cogito*? ¿Al Renacimiento de la tradición europea respecto de una Edad Media creada luego por sus propias pretensiones iluministas” (Dagenais; Greer, 2000) ¿A la modernidad temprana que se inaugura con la explotación de las minas de Potosí y Zacatecas (Dussel, 2001)? ¿Y si como teoría sobre el placer sexual es del siglo XIX, pero como tecnología de posesión de los cuerpos es más bien de los siglos XV-XVI?

Patriarcado, colonialismo y capitalismo comienzan, entonces, a encontrarse en medio de una trama sexual; de una sexualización y una generización (aunque, también, de una racialización) de los cuerpos en función de intereses específicos de la colonia: la conquista, el dominio, la conversión-evangelización, la intervención de los sistemas de parentesco (Rubin, 1986). Si el mismo Katz advierte que:

Cada uno de los padres fundadores de la heterosexualidad también era “blanco” y dado que la sociedad europea occidental y anglo-estadounidense ha dividido de manera insistente a la gente de color y cultura diferentes por “raza”, el residuo de una perspectiva blanca también puede ser encontrado dentro de las teorías de la heterosexualidad. La asociación de Freud de “civilización” y heterosexualidad, lo “primitivo” y la homosexualidad, viene a la mente, y se insinúan las complejas intersecciones de la raza y la heterosexualidad. (Katz, 2011, p. 34-35)

¿Cómo podemos pensar esto en clave (pos)colonial? ¿qué líneas de continuidad son posibles de ser re-construidas, incluso *a contrapelo* del “nacimiento” de la heterosexualidad?

UN PROBLEMA DE MÉTODO

La cuestión del anacronismo es, sin duda, una de las dificultades más grandes de sortear para quienes no tienen palabras para nombrar lo que antecede: aquello que no es lo mismo, pero tampoco es algo absolutamente diferente. O incluso para hacer aparecer aquello que quizá no tenía un nombre específico, pues no necesitaba diferenciarse de nada ni de nadie, pero que fue marcado a partir de una injuria que hoy tratamos de reivindicar. Acertadamente Katz nos habla, invocando a Foucault, del “peligro de proyectar nuestras categorías heterosexual y homosexual sobre el pasado” (Katz, 2011, p. 56).

Podemos echar una mirada retrospectiva al linaje de los términos y la organización sexual de nuestra propia sociedad —su “genealogía”, la llama Foucault, quien sugiere que no debemos utilizar nuestros términos *bisexualidad*, *homosexualidad* y *heterosexualidad* de un modo que implique que éstos fueron los conceptos que los individuos del pasado utilizaron.

Foucault teme que sus lectores proyecten sobre el pasado las categorías y disposiciones sexuales de su propia sociedad porque de manera inconsciente e injustificable dichas proyecciones afirman la *similitud* del presente y el pasado. Por ello, sus lectores no podrán percibir la *disimilitud* y el *cambio*, el carácter históricamente específico de antiguas normas sobre el placer de los hombres y la históricamente particular organización social del erotismo en que surgieron. (Katz, 2011, p. 58-59)

Frente a lo cual se podrían hacer dos indagaciones: por un lado, cómo la disposición de una genealogía trabaja el “lugar” del “origen” y, por otro, cómo es posible, aun en el plano de una continuidad, reconocer los pliegues diferenciales del poder.

Para responder a lo primero, nos proponemos volver sobre el texto *Nietzsche, la genealogía, la historia* (Foucault, 1983) y advertir que la tarea del *gesto*² genealógico es:

[...] percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera y en aquella que pasa desapercibido, por no tener nada de historia -los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos-; captar su retorno, pero en absoluto trazar la curva lenta de una evolución, sino para reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles; definir incluso el punto de su ausencia, el momento en el que no han tenido lugar... (Foucault, 1983, p. 134)

Un gesto que, viniendo de un Foucault lector-crítico de Nietzsche, se opone a la búsqueda del “origen”:

¿Por qué Nietzsche genealogista rechaza, al menos en ciertas ocasiones, la búsqueda del origen (*Ursprung*)? Porque en primer lugar se esfuerza por recoger allí la esencia exacta de la cosa, su más pura posibilidad, su identidad cuidadosamente reglada sobre sí misma, su forma móvil y anterior a todo aquello que es externo, accidental y sucesivo. Buscar un tal origen, es intentar encontrar “lo que estaba ya dado”, lo “aquello mismo” de una imagen exactamente adecuada de sí; es tener por adventicias todas las peripecias que han podido tener lugar, todas las trampas y todos los disfraces. Es intentar levantar máscaras, para desvelar finalmente una primera identidad. (Foucault, 1983, p. 136-137)

Lo cual, volviendo a Katz, podría servirnos para pensar simultáneamente dos líneas metodológicas, no poco relacionadas al “problema” del anacronismo: no usar sobre el pasado categorías (sexuales, en este caso) que funcionen creando diferencias ajenas a los propios sistemas de organización social de determinada época histórica, pero tampoco establecer un origen a partir del cual un determinado concepto inaugura su propio despliegue de sí. O, dicho de otra manera, no trasladar la heterosexualidad (como régimen político) al estudio de las formas históricamente previas, pero tampoco leer en la creación de la palabra heterosexual la inauguración de un momento *original* a partir del cual el concepto da sentido a las prácticas.

Esta es la forma que despliega este trabajo para poder pensar a la vez cómo, si bien la aparición (la invención, tal como dice Katz) de la heterosexualidad marca un pliegue, esta no determina el *origen* de una práctica sexual con fines políticos que viene desarrollándose, aunque de forma diferencial (he aquí nuestra hipótesis) desde el “dispositivo de sodomía” (Colectivo Ayllu, 2021). Es decir que, efectivamente, la invención-aparición del concepto de heterosexualidad puede rastrearse históricamente en un determinado contexto como muy bien reconstruye este autor. Ahora bien, para inscribir eso, a su vez, en un proceso de larga duración como la conquista de América Latina, creemos que sirve pensar qué serie de prácticas funcionaron previamente para que esa consolidación enunciativa sea efectiva. No como un origen, sino como una máquina de “saberes locales”.

² Tomo aquí la noción de “gesto” de Marie Bardet (2019) y la despliego en tanto movimiento a través del cual “lo” genealógico es una posibilidad de pensar con, sobre y contra la noción de “origen”.

De modo que lo que atraviesa el proyecto genealógico no es un empirismo; lo que lo sigue no es tampoco un positivismo, en el sentido corriente del término. Se trata, en realidad, de poner en juego unos saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretende filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero, en nombre de los derechos de una ciencia que algunos poseerían. Las genealogías, en consecuencia, no son retornos positivistas a una forma de ciencia más atenta o más exacta. Las genealogías son, muy precisamente, anticiencias. No es que reivindicquen el derecho lírico a la ignorancia y el no saber, no es que se trate de la negativa de saber o de la puesta en juego, la puesta de manifiesto de los prestigios de una experiencia inmediata, todavía no captada por el saber. No se trata de eso. Se trata de la insurrección de los saberes. (Foucault, 2014, p. 22)

No se trata, por tanto, de oponer la invención de la heterosexualidad al discurso colonial de la sodomía (y su función específica en la conquista de América Latina) sino de traer a la superficie, incluso a través de sus pliegues, las continuidades entre uno y otro régimen sexual y sexo-genérico. Y ello especialmente para re-pensar qué dimensiones de los análisis del norte global nos sirven para pensar *nuestros* estados de situación nacionales y locales, a su vez múltiples. Usar esas arqueologías, en tanto “análisis de las discursividades locales” (Foucault, 2014, p. 24), para pensar nuestras genealogías sexo-disidentes. Con lo cual, no hay aquí una apología al anacronismo sino una apuesta crítica por pensar los tiempos también como una dimensión colonizable y colonizada (Dagenais; Greer, 2000) donde la ciencia en general, pero también la ciencia histórica, traza fronteras entre los cuerpos y, por momentos, obstaculiza la posibilidad de pensar las relaciones entre patriarcado, colonialismo y capitalismo en relación al régimen de la diferencia sexual.

LA MODERNIZACIÓN DEL PAR CIVILIZACIÓN Y BARBARIE

Así como trabajamos el problema del “anacronismo”, es importante también pasar por el problema de la modernización (o de a qué le llamamos modernización). De este modo, se trata de retomar dos puntas: cómo en la producción norte-centrada (la cual a veces está, paradójicamente, también en el sur) suele admitirse la construcción “moderna” de la sexualidad, sin pensar la conquista de América (así como la trata esclavista para con África) como condición de posibilidad de esa “otra” Modernidad (Dussel, 2001). Y esto teniendo en cuenta que en esta investigación (en su versión extendida, que excede a este trabajo) no se trata de ir a buscar la heterosexualidad a la Antigua Grecia (como toma Katz de Foucault), sino de rastrear el castigo a la sodomía como aparato de control en las colonias, ya practicado en los propios procesos de colonialismo interno de la incipiente Europa (Evans, 2015), y su relación con el imaginario de una heterosexualidad como condición *sine qua non* del mestizaje.

Y cómo, incluso en el mismo siglo XIX, lo que llamamos “modernización” es diferente “aquí” y “allá”. Por ejemplo, detengámonos por un momento en el análisis de Katz de los inicios del siglo XIX:

La norma sexual reinante distinguía, no el erotismo entre individuos de sexo diferente o del mismo sexo, sino entre el amor verdadero y el amor falso: un sentimiento que no era suficientemente profundo, permanente y serio para justificar las habituales prácticas sensuales de cortejo, o el acostumbrado y punto menos que inmutable matrimonio. (Katz, 2011, p. 71)

Donde, a su vez: “el verdadero amor sólo se encarnaba legítimamente dentro del matrimonio, el método legal para la procreación correcta. El coito, como signo de la ‘consumación’ del amor tenía una importancia especial y profunda.” (Katz, 2011, p. 74) Pero, ¿cómo podemos pensar este régimen del “amor verdadero” aparentemente desmarcado de los cuerpos si, a la vez, el único matrimonio posible era el matrimonio entre personas de distinto sexo (lo que luego entenderemos como “heterosexual”, pero respetando la todavía-no-aparición del concepto en ese momento)? O, si queremos evitar también la noción de “sexo”, ¿cómo podemos pensar ese régimen entre hombres y mujeres cuya propia definición de hombres y mujeres “de verdad” estaba marcada por cierto régimen de conducta, como la “pureza - es decir, asexualidad - para las mujeres respetables de clase media” (Katz, 2011)? Para pensar en ello, a su vez, sería una torpeza suponer sin más que en el territorio hoy por hoy llamado Argentina regía el mismo espíritu victoriano. Según Salessi,

En la primera mitad del siglo XIX los textos argentinos fundacionales imaginaron el país ideal como un blanco cuerpo rubio de fluida sangre pletórica de gente y mercadería. El crecimiento y la salud de ese cuerpo-nación dependía de la promoción, la regulación y el control de los flujos de sangre. Uno fue el *Facundo* de Sarmiento publicado en 1845. En ese libro, nuestro gran escritor romántico, al describir los entretejidos violentos de la economía política y la cultura argentinas de entonces, fundó el gran paradigma de análisis perdurable: civilización y barbarie. Y en ese gesto Sarmiento esbozó muchos de los principios, metáforas y formas de representación que usaron más tarde los higienistas y criminólogos de fines del siglo XIX y principios del XX que pensaron la modernización científica de la nación. (Salessi, 2023, p. 53)

Con lo cual:

Cuando civilización y barbarie quedó atrás con los caudillos rebeldes y las guerras civiles de la primera mitad del siglo XIX, el higienismo y su modelo de análisis de lo sano y lo enfermo sirvió mejor para aunar y avanzar la historia. (Salessi, 2023, p. 55)

En efecto, el texto de Salessi se mueve en este desplazamiento entre civilización y barbarie/salubre e insalubre analizando también las dimensiones sexuales de la gesta nacional argentina, donde “El matadero” [1839] de Echeverría cobra una relevancia

fundamental no tanto por el texto en sí como por el uso que se le dio al ser editado en 1871 por Juan María Gutiérrez, entonces director de la *Revista del Río de la Plata*.

Lo de Echeverría entonces no era arte, literatura, sino un testimonio que aunque escrito a la diablo, rápido, sin pulir, sin casta censura académica, era necesario darlo a luz porque servía para llenar otro *vacío* más, ahora de imágenes o personajes estereotípicos ejemplares para la culta nación en ciernes. Como Susini en su científico rescate del *Diario* de Navarro, Gutiérrez liberó 'El matadero' y lo publicó con su letrado aval como el 'precioso testimonio que nos suministra para ilustrar con él las páginas hasta ahora pálidas de nuestra historia'. (Salessi, 2023, p. 122)

Este cuento que narra, entre otras cosas, la violación (o el intento de violación) de un unitario por parte de unos rosistas mazorqueros³ pone a funcionar, mediante su publicación, "el paradigma de civilización y barbarie al asociarlo al de lo salubre e insalubre" (Salessi, 2023, p. 119)

La jerga militar de enemigo que penetraba una retaguardia era la más adecuada para describir una equívoca estrategia de defensa del trasero del macho, el bastión impoluto del viril honor unitario. Lo sugestivo es que unos y otros usaron siempre la misma conjetura, unos para denostar al gobierno de Rosas y sus partidarios sodomitas, violadores y bufarrones activos, y insertivos, y otros para estigmatizar a sus opositores como putos maricones pasivos, receptivos, siempre la misma figura - metafórica o no - de la transa sexual entre hombres. (Salessi, 2023, p. 125)

Esta forma de abordaje permite, entonces, pensar en términos de continuidad algunas prácticas que, si bien funcionan diferencialmente al ser marcadas-nombradas de forma específica, no dejan de tener una historia común y un derrotero relativamente inexplorado, sobre todo si solo nos quedamos con las teorías del norte global⁴.

LA DIFERENCIA SEXUAL COMO CONDICIÓN *SINE QUA NON*

Hasta aquí hemos recorrido en qué sentido la heterosexualidad puede ser pensada como condición *sine qua non* del mestizaje (Catelli, 2020), no en el sentido histórico del concepto (Katz, 2011) sino como un determinado modo de producir sistemas de parentesco (Rubin, 1986). De modo tal que un sistema sexual no se puede limitar a la mera

3 De forma muy sucinta, la gesta patriótica argentina estuvo marcada, especialmente durante el siglo XIX, por la diferencia entre unitarios (quienes pretendían una administración nacional centralizada en Buenos Aires) y federales (quienes pretendían un gobierno donde todas las provincias tuvieran voz y voto). A su vez, la Mazorca era un grupo parapolicial ligado a los intereses de Juan Manuel de Rosas, quien fue gobernador de la provincia de Buenos Aires y luego caudillo principal de la Confederación Argentina.

4 Digo a sabiendas de que Jorge Salessi, aunque argentino, escribe desde Estados Unidos, dislocando entonces que todo hablar "desde" sea un hablar "sobre" o "en función de", mucho menos un "a favor de".

“reproducción”, sino que – justamente - un sistema sexo-género supone/incluye mucho más que las relaciones de procreación, producto de relaciones sociales específicas. En efecto, nuestro trabajo con el texto de Jorge Salessi (2023) buscaba dar cuenta de que la sexualidad, aunque aparezca prioritariamente ligada a la hetero-sexualidad reproductiva, permea múltiples capas de significación social y construye sentido en relación al sexo-género de las personas.

Pensemos, por ejemplo, en la “feminización” implícita del cuerpo penetrado en la expresión “putos maricones pasivos” (Salessi, 2023, p. 125) donde el conjunto feminidad-pasividad, a la vez de estar ya mutuamente ligado, incrementa dicha simbiosis... En este sentido, el trabajo de Karina Ochoa Muñoz (2014) acerca de la feminización de las poblaciones colonizadas puede darnos qué pensar: al desarrollar la idea de Nelson Maldonado-Torres respecto de que para el *ego conquiro* esas poblaciones se convierten en sujetos fundamentalmente penetrables, se constata que la violación no es solo algo que le sucedía a “las mujeres”. Vamos viendo entonces cómo las nociones que hoy vemos distinguidas con mucha claridad (como sexo, género y sexualidad) no están (o pueden no estar) tan lejos una de la otra. Si no todo cuerpo “feminizado” (penetrado) tiene útero, pero, a la vez, todo cuerpo con aparente capacidad de gestar es dispuesto socialmente como una mujer (es decir: fundamentalmente penetrable) podemos empezar a entender en qué sentido la categoría de “sexo” no es algo que pertenece a los cuerpos de manera natural sino que es una marca que se le pone a ciertos cuerpos en función de qué le pueden aportar (obligadamente) a la re-producción de un determinado sistema de parentesco, colonial en este caso. Paul Preciado (2009, p. 149) tiene, en relación a ello, una “primera conclusión provisional: Algunos órganos gozan de un estatuto biopolítico privilegiado”. A lo cual se suma otro aporte:

Cerrar el ano es desfeminizar el cuerpo. Ése es el régimen genitopolítico que d’Eaubonne denominará falocrático. No se trata de que los hombres tengan pene y de que las mujeres no, se trata de que los hombres se presentan como si no tuvieran ano. El problema no proviene de una eventual envidia del pene de los cuerpos denominados ‘mujeres’, sino de la negación del ano de aquellos cuerpos que se piensan como ‘masculinos’. Para aprender, y para enseñar (a ser heterosexual), por lo tanto, es necesario cerrar el ano, evitar la pasividad. (Preciado, 2009, p. 167)

Por supuesto, la capacidad reproductiva marcó (y marca) una diferencia crucial entre unas violaciones y otras. Pero esto, en vez de hacer retroceder la hipótesis de este trabajo, la profundiza, ya que levanta la sospecha acerca de cómo la misma definición de “mujer” (basada en una diferencia sexual natural) se liga históricamente a la capacidad de reproducción (Wittig, 2006), aunque no necesariamente porque todos los úteros puedan (ni quieran) gestar. Del mismo modo, la asociación feminidad-pasividad se vuelve extensiva a todos los cuerpos, permitiéndonos plantear con más fuerza aún que la “diferencia sexual” (aquella que se pretende natural y, luego, bio-lógico en función del desarrollo científico; y que se signa bajo la categoría “sexo”) no es sino el producto de una relación de dominación heterocolonial (Rojas Miranda, 2021). ¿Quiere esto decir que previo a la conquista de

América Latina no había regímenes de dominación, asociados o no a características corporales? No, en absoluto. No se trata de buscar aquí un nuevo “origen” pacífico e impoluto, sino de mostrar algunas de las continuidades que nos han traído hasta donde estamos y que siguen ocultando, bajo la supuesta “construcción” del género, una verdad natural, el “sexo”. No obstante, la categoría de sexo tampoco es natural, si por “natural” entendemos una serie de características que le pertenecen al cuerpo *a priori*.

CONCLUSIONES

Este breve trabajo se ha encargado de recuperar, desde una *Arqueología del mestizaje* (Catelli, 2020), la preocupación por la heterosexualidad como condición *sine qua non*. En esa línea, pensar cómo apareció dicho concepto en la historia (Katz, 2011) nos ha servido para cuestionar de qué forma, si bien como “palabra” la heterosexualidad aparece en el siglo XIX, como régimen político es útil para advertir parte de los procesos coloniales de América Latina. De allí que también haya sido necesario retomar el problema que suponen tanto el anacronismo como la idea de una única modernización en el tiempo y el espacio, lo cual tensa la relación local-global entre patriarcado, colonialismo y capitalismo.

Como conclusión, entonces, podríamos decir aquí que la coincidencia de estas condiciones *sine qua non* es que no hay heterosexualidad sin diferencia sexual, así como tampoco hay diferencia sexual sin heterosexualidad. El sexo, como marca corporal y como práctica sexual, compone una máquina compleja que ha estado conectada a los procesos de evangelización y de (in)filtración en los sistemas de parentesco locales (en tanto dispositivo de mestizaje (Catelli, 2020). Así como ha estado conectada, también, al castigo al pecado nefando de la sodomía (Colectivo Ayllu, 2021), colaborando no solo con la consolidación de un sistema patriarcal falologocéntrico y colonial, sino con la acumulación originaria que servirá a la autodesignación de Europa como centro del mundo y de la historia mundial (Dussel, 2001). La apuesta, a su vez, es permitirnos volver sobre la historia sin asumir las categorías ni de género, ni de sexo, puesto que el estudio excluyente y ahistórico de “las mujeres” no reconoce la existencia de otros cuerpos que no sean los que la misma diferencia sexual colonial produce y reproduce hasta nuestros días.

REFERENCIAS

- BARDET, Marie. Hacer un mundo con gestos. In: HAUDRICOURT, André. **El cultivo de los gestos**. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2019. Disponible en: <https://editorialcactus.com.ar/blog/hacer-mundos-con-gestos/> Acceso en: 6/5/2024.
- CATELLI, Laura. **Arqueología del mestizaje**. Temuco: UFRO/CLACSO, 2020.
- COLECTIVO AYLLU. **Fala Pública com o Coletivo Ayllu** [Vídeo]. YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=E4lXjTtXFSs> Acceso en: 6/5/2024.
- DAGENAIS, John; GREER, Margaret R. **Decolonizing the Middle Ages**: Introduction. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, v. 30, n. 3, 2000.
- DUSSEL, Enrique. **Hacia una filosofía política crítica**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.
- EVANS, Arthur. **Brujería y contracultura gay**. Barcelona: Descontrol, 2015.
- FOUCAULT, Michel. **Las palabras y las cosas**. México: Siglo XXI, 1968.
- FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, la genealogía, la historia**. Buenos Aires: Folios, 1983.
- FOUCAULT, Michel. **Defender la sociedad**. Buenos Aires: FCE, 2014.
- HARAWAY, Donna. **Ciencia, cyborgs y mujeres**. Madrid: Cátedra, 1995.
- KATZ, Jonathan N. **La invención de la heterosexualidad**. México: Ed. me cayó el veinte. 2011.
- LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, n. 9, p. 73-101, julio-diciembre 2008.
- OCHOA MUÑOZ, Karina. El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización. **El Cotidiano**, n. 184, p. 13-22, marzo-abril. 2014.
- PRECIADO, Paul. Terror anal: Apuntes sobre los primeros días de la revolución sexual. In: HOCQUENGHEM, Guy. **El deseo homosexual**. Barcelona: Melusina, 2009. p. 132-174.
- ROJAS MIRANDA, Leticia. **Narrativas políticas trans y lesbianas aquí (España) y allí (Ecuador)**. 2021. Tesis de Doctorado. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Disponible en: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/65789/> Acceso en: 7/5/2024
- RUBIN, Gayle. El tráfico de mujeres. **Revista Nueva Antropología**, noviembre, v. 8, n. 30, p. 95-145, 1986.
- SALESSI, Jorge. **Médicos maleantes y maricas**. Buenos Aires: Planeta, 2023.
- WITTIG, Monique. **El pensamiento heterosexual y otros ensayos**. Madrid: Egales, 2006

(Recebido para publicação em 20 de maio de 2024)

(Aprovado para publicação em 1º de junho de 2024)

FORMAS DE APARICIÓN DE FEMINIDADES TRANS*, EN DOS ARCHIVOS DEL ESTADO NACIONAL ARGENTINO. ANÁLISIS DE CASOS, INTERRUPCIONES Y CONTINUIDADES

FORMS OF EMERGENCE OF TRANS* FEMININITIES IN TWO ARCHIVES OF THE ARGENTINE NATIONAL STATE. ANALYSIS OF CASES, INTERRUPTIONS, AND CONTINUITIES.

Mag De Santo¹
<https://orcid.org/0009-0000-3400-2547>

RESUMO

Com o presente trabalho proponho traçar uma caracterização das formas de representação impostas pelo Estado Nacional, enquanto Estado Colonial Moderno, com o objetivo de dar conta de alguns elementos da matriz de inteligibilidade que se mantém desde finais do século XIX até o final do século XX para pessoas trans*. Desta forma, tenho-me interessado em gerar uma contribuição incipiente para as narrativas das Organizações de Direitos Humanos, bem como para as teorias que assumem a interdependência constitutiva e produtiva de estruturas opressivas patriarcal-capitalistas e raciais. Os materiais aos quais lhes faço as perguntas de investigação são, sobretudo, dois acervos documentais valorizados pelas estruturas de poder jurídico-médico-administrativo cujo marca oferece algumas delimitações metodológicas. A partir deste ponto de partida, concentro-me na emergência e aparecimento de feminilidades trans* em dois arquivos em particular: a revista *Archivos de psiquiatría y criminología aplicada a las ciencias afines - Medicina legal-sociología-derecho-psicología-pedagogía* (1902-1913) e o Arquivo da Diretoria de Inteligência da Polícia da Província de Buenos Aires (DIPBA), que funcionou entre 1956 e 1998. Destaco o aparecimento de “invertidos sexuais” no primeiro e o caso de Mariela Muñoz no segundo, traçando continuidades e descontinuidades no modo de aparecer, atentando especialmente para as omissões e deturpações nominais e territoriais da emergência de tais sujeitos.

Palavras-chave: Arquivo, invertidos sexuais, representação, transgênero/transsexual, queer.

¹ Doctorando en Universidad Nacional de Artes, Buenos Aires, Argentina. E-mail: magdesanto@gmail.com

RESUMEN

Con el presente trabajo me propongo esbozar una caracterización de las formas de representación impuestas por el Estado Nacional, en tanto Estado Moderno Colonial, con el propósito de dar cuenta de algunos elementos de la matriz de inteligibilidad que se mantiene desde finales del siglo XIX hasta finales del siglo XX para personas trans*. De este modo, me he interesado en generar un incipiente aporte a las narrativas de los Organismos de Derechos Humanos, así como a las teorías que asumen la interdependencia constitutiva y productiva de las estructuras opresivas patriarcales-capitalistas y raciales. Los materiales a los que le realizo las preguntas de investigación son principalmente dos acervos documentales atesorados por las estructuras de poder jurídico-médica- administrativas cuya impronta ofrece algunas delimitaciones metodológicas. Desde este punto de partida, pongo el foco en la emergencia y aparición de feminidades trans* en dos archivos en particular: la revista *Archivos de psiquiatría y criminología aplicada a las ciencias afines - Medicina legal-sociología-derecho-psicología-pedagogía* (1902-1913) y el Archivo de la Dirección de Inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires (DIPBA), que estuvo activa entre 1956 y 1998. Destaco la aparición de “invertidos sexuales” en el primero y el caso de Mariela Muñoz en el segundo, trazando continuidades y discontinuidades en el modo de aparecer, especialmente poniendo atención en las omisiones y tergiversaciones nominales y territoriales de la emergencia de tales sujetos.

Palabras clave: Archivo, invertidos sexuales, representación, transgénero/ transexual, queer.

ABSTRACT

In this paper, I aim to characterize the forms of representation imposed by the National State as a Modern Colonial State. The objective is to illuminate elements of the matrix of intelligibility that persisted for trans* individuals from the late 19th to the late 20th century. My interest lies in contributing to the narratives of Human Rights Organizations and theories that explore the interdependence of oppressive patriarchal-capitalist and racial structures. This research focuses on two primary documentary collections preserved by legal, medical, and administrative power structures, which provide methodological boundaries. Specifically, I investigate the emergence of trans* femininities in two archives: the *Archivos de psiquiatría y criminología aplicada a las ciencias afines - Medicina legal-sociología-derecho-psicología-pedagogía* (1902-1913), and the Archive of the Intelligence Directorate of the Police of the Province of Buenos Aires (DIPBA, active 1956-1998). I highlight the appearance of "inverted sexual" in the former and the case of Mariela Muñoz in the latter, tracing continuities and discontinuities in their representation. Special attention is paid to omissions, and misrepresentations - both nominal and territorial - of the emergence of such subjects.

Keywords: Archive, sexual inverts, representation, transgender/transsexual, queer.

UN POSIBLE PUNTO DE PARTIDA

A partir de las críticas más sonantes al planteamiento de la performatividad de género de Judith Butler (De Santo, 2015), en cuyos primeros postulados analiza las prácticas contraculturales protagonizadas por personas trans*² racializadas en Norteamérica, los Estudios Trans objetan que en la tesis de la performatividad de género persiste un uso instrumental de los sujetos trans* (Fernández Romero, 2019) en tanto insumos para el proyecto teórico político de la desnaturalización del género. De ahí que denuncian la dinámica de apropiación y borramiento de los sujetos trans* por parte de la Teoría Queer, volviendo la experiencia trans* y sus formas de supervivencia una abstracción útil, una operación que, según Radi, está caracterizada como “patrón colonial” que universaliza la definición de género (Radi, 2020). La colonialidad epistémica, a su vez, es un punto que también se ha analizado en el seno de las recepciones locales de los Estudios Queer, en particular en torno a la intraducibilidad de la injuria (Epps, 2008). Ahora bien, los feminismos descoloniales se inscriben en el señalamiento a la colonialidad del poder (Quijano, 2001), y la colonialidad del género (Lugones, 2012), que sostienen la tesis según la cual raza- género-sexualidad-clase se co-constituyen en un proceso histórico situado a partir de la colonización hasta nuestros días. Las tres corrientes teóricas asumen sus objeciones desde posiciones epistémicas marginales, focalizando en las estructuras sociales del estado moderno colonial que generan ininteligibilidad (Butler, 1990; Lugones, 2012; Stryker, 2020). Tanto los Estudios Trans*, los Estudios Queer como la Opción Decolonial dentro de los feminismos señalan que las estructuras simbólicas sociales occidentales producen jerarquías, desigualdades, silenciamientos. En este sentido, espero seguir la pista de las modulaciones que toma dicha opacidad, en relación a personas trans* en Argentina en algunos campos de poder/saber específicos que producen dichas formas de ininteligibilidad e ininteligibilidad: los archivos

IMPRESIONES FIJAS Y VOLUBLES EN EL PAPEL: PERSPECTIVAS CRÍTICAS SOBRE ARCHIVOS

Examinar los archivos que ha conservado el Estado Nación es una de las formas posibles de comprender cómo algunas *epistemes* o campos de saber tomaron relevancia en

2 Cuando hablamos de personas trans* -con asterisco- estamos refiriéndonos al paraguas de identidades de género que incluye a personas que se identifican con un género distinto al que les fue asignado al nacer, pudiendo ser travestis, transgénero, transexuales, no binarias, agénero, queer, género disconforme, etc.

determinada época. A partir de las críticas derridianas en *Mal de Archivo* (Derrida, 1997), el documento atesorado en instituciones gubernamentales que había servido históricamente como fuente de autoridad y soporte garante de valor de verdad ha sido puesto bajo sospecha. El autor argelino ha enfatizado el carácter espectral de los archivos en tanto evocan necesariamente aquello que no acaba de morir. Aquí el archivo es entendido como dispositivo, monumento o representante memotécnico de una contraofensiva a la pulsión de destrucción u olvido de la memoria (Guasch, 2011, p.19), que encierra su exterioridad constitutiva: aquello que reniega de ser impreso o fijado.

Profundizando esta perspectiva cuya focalización se encuentra en la relación concomitante del archivo con la muerte, Achille Mbembe en su artículo *El poder del archivo y sus límites* (Mbembe, 2020) retoma la exclusión que supone toda operatoria archivística: la distinción entre documentos dignos de ser atesorados y aquellos que no importan. Los materiales que no se elevan a la categoría “documento” pasarán a la dimensión de lo descartable, inútil, sin valor simbólico alguno, mientras que volver un documento archivable significará conferirle un status que, por sí mismo, el material no tenía. El status que revisten estos documentos archivados será tangible - tocable, visible, inteligible - e imaginario. En efecto, quienes investigamos documentos, nos advierte Mbembé (2020), construimos una ficción de continuidad y de totalidad, puesto que a partir de una serie de recortes o fragmentos que tocamos, leemos e interpretamos tendemos a inferir la explicación cabal de una vida o de un asunto. Me animo a sugerir que completamos, sin siquiera advertirlo, con el trabajo de la imaginación especulativa, aquellos huecos que falta.

El autor formula aún más objeciones en torno a la capacidad transformadora de reeditar archivos. Dichas objeciones las realiza situado en el proceso africano poscolonial, en cuyas ciudades, aún cargadas de monumentos supremacistas blancos o con reliquias atesoradas a través de extrema crueldad y violencia de su pueblo hacedor, se dirimen posibles líneas de acción. A dicho proceso, en el ensayo *Por un entierro simbólico del colonialismo*, el autor lo llamará de *memorialización* (Mbembe, 2008).

Continuando con los límites que encuentra en el trabajo con los archivos, Mbembé (2020) desarrolla un argumento que versa sobre la relación compleja que mantiene el archivo con el Estado Moderno. Sostiene que no hay Estado Moderno sin archivo, es decir, que todo Estado tiene y requiere de su propio archivo para constituirse como tal. Pero, a su vez, el archivo es una amenaza para el propio Estado, puesto que viene a demandarle la deuda, aquello que ha querido sepultar en sus edificios sepulcrales. En esa paradoja se tensa el archivo en tanto amenaza espectral que puede diluir su potencia transformadora mediante la práctica de revisitarlos o generar la *memorialización* de los acervos. Al traerlo al presente - y volverlo un talismán - se topa con su propio techo, acaso el menos deseable políticamente: edulcora los sentimientos y las exigencias de justicia. En palabras del autor:

La transformación del archivo en un talismán, sin embargo, está acompañada por la remoción de cualquier factor subversivo de la memoria. Al darle a quien lo lleva (en este caso a quien lo consume) la sensación de estar protegido o de ser el co-dueño de un tiempo o el co-actor en

un evento, aun en el pasado, el talismán suaviza la ira, la vergüenza, la culpa, o el resentimiento que el archivo si no incita, mantiene, por su función de recordar. Así, el deseo de venganza es eliminado junto con el deber del arrepentimiento, la justicia y la reparación. La transformación en mercancía de la memoria oblitera la distinción entre la víctima y el verdugo y, en consecuencia, habilita al Estado a concretar lo que siempre ha soñado: la disolución de la deuda y la posibilidad de empezar de cero (Mbembe, 2020, p.153)

Examinar archivos es estar interesado en la deuda y revivir a aquellos que han sido olvidados, es un modo simbólico de resucitar a los muertos, puesto que se los trae al tiempo del presente, ya sea mediante un texto, una exhibición en un museo o un monumento. A este respecto, cabe preguntarse por el giro archivístico que ha tomado cierta literatura crítica, el auge del trabajo con archivos, la proliferación de archivos autogestivos, y la profusa investigación académica en torno a distintos fondos documentales. Excede al objeto del presente trabajo rastrear a qué se debe el *boom* de los estudios con y de archivos. Sin embargo, una advertencia legítima en tiempos de neoliberalismo y subjetividades marcadas por una arrolladora carga de datos en Internet podría ser ¿qué consecuencias multivalentes provoca este el impulso de traer a la vida y recuperar lo olvidado? ¿Una reedición de la misma lógica de pasado-archivado/presente-memorializado significa que podríamos estar mejorando las condiciones de la obliteración de la crueldad que signan los documentos? ¿Reinscribir aquello negado al dominio público puede correr la suerte de diluir o naturalizar la capacidad ofensiva de los acervos, confundir responsabilidades políticas de los acontecimientos, tranquilizar democráticamente que estamos haciendo justicia con nuestras memorias?

En una línea distinta, me ha resultado pertinente reponer otra de las coordenadas teóricas que motorizan la presente investigación, a saber, desde una perspectiva trans* y *queer* proveniente de la academia norteamericana. Por una parte, el trabajo de la canadiense lesbiana Ann Cvetkovich (2018), en *Un archivo de sentimientos*, publicado en 2003, que se esfuerza por reconocer las dimensiones *queer* de los archivos, entendida esta como las emociones íntimas y afectaciones de la cultura pública *queer* que entretejen en el acceso al pasado. A partir de la potencia de forjar comunidades con base en formas diferenciales de su construcción, la autora postula que otro tipo de archivo es necesario para contener y preservar la especificidad de las vidas *queer*. En ese sentido, indaga sobre las formas de conservar tanto el desorden, como las historias de dolor, trauma y pérdidas que estructuran las trayectorias *queer*, tensiones que alteran una concepción del tiempo lineal. Cvetkovich (2018) concibe estos archivos desde una política *queer*, entendida ésta ya no como una adjetivación identitaria que refiera a un contenido específico, sino como un modo excéntrico de producción y oblicuo de hacer historia cultural, donde las barreras entre lo público y lo privado son porosas y el status del documento no es dado por las nociones clásicas del status del documento archivable. En este sentido, su trabajo es más bien una apuesta a contra-archivos. Una apuesta a materialidades efímeras, que quedan a disposición de una resistencia singular en las políticas de la memoria. Aquellas que

dan cuenta de las ausencias espectrales que acompañan a la documentación histórica y registran tanto las violencias sistemáticas como otras formas de aproximación, filiación y solidaridad.

En la misma línea, desde una perspectiva de los estudios trans*, en *El acceso al transgénero//El deseo de lógicas archivísticas ¿más? queer*, K.J. Rawson (2017) reconoce que el contacto entre investigador y el pasado es un momento profundamente emocional, envuelto de deseo y en ocasiones, de vergüenza. En ese sentido: “la experiencia archivística queer y transgénero incluyen una complicada negociación entre la satisfacción de los deseos cumplidos y el descubrimiento de la identificación con la historia” (Rawson, 2017, p. 120). Encontrar personas o trayectorias trans en el pasado es abrir un espejo y una herida inscripta en la marginalidad social y en la situación deplorable de antes y ahora, que son reflejo de la nuestra y nos afectan en el presente. En este trabajo me propongo develar parte de las operaciones violentas del higienismo argentino y el aparato de inteligencia de la policía para encontrar destellos, hilos y agujas que nos conecten con las estrategias de legibilidad alcanzadas.

Entonces, partiendo de estos focos teóricos bien diferenciados, me propongo rastrear algunas huellas o destellos de inteligibilidad trans* en Argentina, en particular a partir de la revisión de dos archivos estatales y funcionales al sistema penal. Tomaré en consideración la aparición de la figura del “invertido sexual” en la publicación *Archivos de Psiquiatría y Criminología (1902-1913)* y de la aparición de Mariela Muñoz (1943-2017) en los archivos de la *Dirección de Inteligencia de la Provincia de Buenos Aires (1956-1998)*, una mujer transexual mediática por su compromiso social que aún palpita cálida afectividad en el imaginario popular nacional.

INVERTIDAS PERO BIEN VESTIDAS

La revista *Archivos de psiquiatría y criminología aplicada a las ciencias afines. Medicina legal-sociología-derecho-psicología-pedagogía (1902-1913)*, de gran prestigio, ha sido una publicación fundada por Francisco de Veyga y editada por José Ingenieros. La estrategia de titular a una revista como *Archivos...* parece evidenciar la intención de sostener una autoridad irrefutable de la documentación allí expuesta, así como el propósito de dar cuenta de una producción intelectual sistemática con una institución oficial que lo alberga. En efecto, a partir de 1907, la publicación es el órgano oficial del Instituto de Criminología, cuya dirección estaría a cargo también de José Ingenieros. *Archivos...* será la revista científica dedicada a “los anormales”, de publicación bimestral, que se imprimirá en las propias instalaciones de la Penitenciaría Nacional de Buenos Aires gracias al trabajo manual de los prisioneros que la revista tendrá como objetos de estudio (Mailhe, 2011, p. 10; Sacchi, 2021, p. 151).

En su estudio preliminar, Alejandra Mailhe indica la función jerarquizante del proyecto modernizador que *Archivos...* detentaba de manera implícita. No sólo jerarquizante sino

sesgado, a través de la selección de *ciertos* casos de estudio y *ciertos* autores. A saber, todos ellos localizados en las grandes urbes argentinas, específicamente Buenos Aires y La Plata y, en menor medida, Rosario, ignorando la diversidad cultural de las veintiún provincias argentinas restantes. Mediante el recorte del objeto de estudio de “masas populares” solo a aquellas influenciadas por el aluvión migratorio europeo y asentadas en las zonas metropolitanas evita atender marcadores de clase, raza o *ethos cultural* que gravitan en relación al delito. En aras de demostrar la dimensión universal del crimen y la enfermedad mental, realiza un ocultamiento productivo, en cuanto construye una realidad sesgada que se adecua a la hipótesis científica que desea sostener y la emergencia del nuevo sujeto nacional, racional, blanco y de espaldas al “indio” que sostiene como “extinto”. Así, pues, el programa de saber de *Archivos...* es una operación propia Estado Moderno Colonial.

En el mismo sentido, la revista ejerce un borramiento ex profeso también en los análisis de delincuentes indígenas y afros por fuera del territorio nacional, reduciendo casos a los habitantes blancos tanto de Perú, como de Cuba o Brasil. Con esta sustracción, el trabajo de la revista pretendía confirmar la plena compatibilidad y equidad entre América Latina y Europa. Según Mailhe:

A través de esa constante recepción crítica, *Archivos...* refuerza el papel dominante de Buenos Aires como centro productor de conocimiento a nivel continental, y como integrador de los demás centros latinoamericanos, convertidos así en espacios periféricos en términos simbólicos. Además, ese internacionalismo modernizador converge con el eurocentrismo que parece orientar la visión letrada sobre los sectores populares y la cultura popular, perceptible en los análisis de los casos de delincuentes, histéricas, alienados, curanderos e “invertidos sexuales”, entre otros objetos de estudio. En ese sentido, es posible pensar que *Archivos...* prioriza – indirecta e implícitamente – un modelo de abordaje teórico y un modelo de sujeto social en particular, en desmedro de otros (Mailhe, 2011, p. 30).

La tendencia eurocéntrica de *Archivos...* no sólo opera a través del ocultamiento de gran parte de la población, sino que encuentra su punto de apoyo modernizador en el paradigma europeo de patologías sexuales. Circunscripta a la tesis en boga de Krafft Ebing en *Psychopathias sexualis* (Krafft Ebing, 1998), brinda a la publicación el cariz de modernidad laicizante que el proyecto positivista perseguía.

Ahora bien, la tipificación del profesor de Medicina Legal Dr. Francisco De Veyga sobre “invertidos sexuales” se divide en sendos artículos destinados a una breve hipótesis sobre la patología y una extensiva descripción de sus historias clínicas - que se asemeja a una historia de vida -, en cuyo desarrollo se explicita la conducta socio sexual de cada paciente, y se incluyen, al menos, uno o dos retratos fotográficos que ilustran los casos. Se trata de los artículos: “Inversión sexual congénita” - el caso de Manon³ -, “inversión

3 De Veyga, Francisco (1902a), “Inversión sexual congénita”. *Archivos...*, 1902, p. 44-48. De origen español, Manon relata la iniciación sexual con un maestro de escuela que le acariciaba desde muy joven y con quien hubiera iniciado su vida sexual. Posteriormente trabaja en una peluquería de damas y es posible que se aluda a “nombre de batalla” como el nombre utilizado para el trabajo sexual. Manon llega a la consulta clínica por padecer tuberculosis, pero, como en otros

sexual imitando a la mujer honesta⁴ - el caso de Aida -, “inversión sexual adquirida”⁵, “Tipo de invertido profesional” - el caso de Aurora -, “Tipo de invertido por sugestión”, “Tipo Invertido por causa de decaimiento” - el caso de Rosita de La Plata.

En lo que sigue, paso a dar cuenta de unas impresiones preliminares en torno a la importancia del nombre y la presencia fotográfica como adscripción de legibilidad, entendido éste como unas de las formas de aparecer en los artículos citados.

“Aida, tal es el poético nombre con que nuestro sujeto se hacía distinguir en el mundo especial de su figuración”, escribe De Veyga en relación a la “mujer honesta” que hubiera conseguido trabajo y matrimonio con un compañero en la Casa Rosada (De Veyga, 1902b, p. 368). “Manon, que tal es su nombre de batalla” (De Veyga, 1902a, p. 44), afirma sobre quién hubiera podido utilizar tal mote para los fines del comercio sexual. “Empecemos por Aurora, hombre de 30 años, paraguayo, peinador de damas [...] que tiene registrado su nombre en los archivos policiales: es un delincuente reincidente [...], pues no es sólo el sentimiento lo que agita el alma del invertido”, dice a propósito de las estrategias de supervivencia de ser un migrante sumido en la miseria y que hubiera entablado relaciones de sostenimiento mutuo entre prostitutas “tan íntimas todos ellos con el mundo del lunfardo” (De Veyga, 1903, p. 199)

Como ya se puede atisbar, los artículos hacen referencias a cada caso a través de “apodos”, o “nombre de batalla”. Nos obstante, desde una perspectiva de los Estudios Trans* podríamos considerar que aquellas eran las nominaciones con la que los distintos sujetos se reconocían a sí mismos. Jamás figura o se cita el nombre de los prontuarios policiales o de los registros clínicos. Esto bien puede deberse a querer preservar los datos del paciente por secreto hipocrático. No obstante, me interesa subrayar que, en una lectura actual de dichas trayectorias vitales, a través de los archivos sólo accedemos a esos nombres, femeninos, elegidos por los propios sujetos “invertidos sexuales”. No ocurre lo mismo con los archivos más contemporáneos de la prensa popular, donde insistentemente figura el *dead name*⁶, como veremos luego. Si bien De Veyga los trata como “hombres” por el paradigma médico biologicista, con patologías congénitas o adquiridas que disfrazan o engañan, jamás se dan a conocer sus nombres masculinos. Utiliza el entrecomillado para referirse al posible equívoco que encierra llamarlas tal como se autodesignan y en distintos

casos, la mirada médica desplaza el foco de interés desde la tuberculosis hacia la “inversión sexual”.

4 De Veyga, Francisco (1902b), “Invertido sexual imitando a la mujer honesta”. *Archivos...*, 1902, p. 368- 374. Aída, casta y dócil, acepta relacionarse afectivamente con un compañero de trabajo de la Casa Rosada. Toman matrimonio en una ceremonia tradicional simulando las formas católicas. Posteriormente, el vínculo no prospera y, según De Veyga, se divorcian. Poco tiempo después Aída vuelve a casarse con otro hombre hasta su fallecimiento por tuberculosis.

5 De Veyga, Francisco (1903), “La inversión sexual adquirida”. *Archivos...*, 1903, p. 193-208. “Aurora” es una trabajadora sexual, de origen social humilde, residente en Buenos Aires migrante del Paraguay. El autor define su tipo de inversión sexual por motivos socio-económicos, argumentando que hasta adulto en situación de pobreza extrema no había tenido ningún tipo de inclinación *marica*. *op.cit.*, Incluir a una persona de origen paraguayo en el grupo de casos no es el común denominador de la revista, tal como vimos al comienzo, no obstante, puede deberse a que su imagen y tipo de patología puede ser sometida a un blanqueamiento epistémico, es decir, encasillándolo en el paradigma de las patologías sexuales modernas que le imprimieran un cariz universalizable al estudio.

6 *Dead name* o nombre muerto del argot trans* es aquel que las personas trans han dejado de utilizar, habitualmente por tener una marca de género indeseable. Amplio este punto en el apartado “No tan inteligentes: A nombre de qué batalla”.

momentos, eventualmente, también las trata como “ellas”. Llegan a nuestro presente sólo a través de sus nombres femeninos.

La espectacularidad teatral de la identidad de “invertidos sexuales” en las fotografías no es tan distante de la expresión de feminidad burguesa europeizante de la época. Es notable que solo en el caso de Aurora accederemos a una foto tomada en el servicio penitenciario que permite contrastar su versión de sí con la versión clínica del mismo cuerpo. De las demás solo conocemos su nombre “de batalla” y cuerpo fotografiado como femenino. El hecho de que existan fotografías en *Archivos...* para los análisis de identidades sexuales y excluir el registro visual a tantas otras patologías es por lo menos otro dato llamativo a considerar.

A diferencia de las fotos que investiga Didi Huberman (2007) en *La invención de la histeria*, tomadas dentro del hospital La Salpêtrière, las fotos publicadas por De Veyga (1902a) han sido realizadas en estudios de fotógrafos profesionales, con cuidadosas puestas en escena. Existen fuentes que aseguran que estos materiales han sido donados por las propias pacientes (Mailhe, 2011, p.49), aunque no he encontrado certezas sobre el contexto de dicha donación, acaso si por coerción, por requisita en un proceso judicial, por acceso al prontuario policial o por algún modo circulación o movilidad del documento que amerita mayor atención⁷. De cualquier modo, el gesto de publicar la versión de “invertidos” en tanto damas burguesas europeas nos hace llegar una “representación positiva”, a imagen y semejanza de lo que las pacientes logran mostrar de sí mismas, una imagen en cuya aparición es cercana a un deseo para sí. Desde esta perspectiva, la imagen propia de “invertidos sexuales” toma una dimensión por fuera de los muros de su presunta patología. La paciente, al mostrarse públicamente femenina, fija su existencia y a contra pelo del orden socio sexual imperante. ¿Qué nos habilitan pensar estas huellas en donde la alteridad social toma cierto protagonismo de sus modos de aparecer? ¿La consecuencia de dichas impresiones podrían entenderse como un gesto de supervivencia ante la amenaza del olvido y la muerte que acechan? ¿Se expresa un gesto propagandístico de trascendencia histórica que pasa por alto los fines cientificistas de la revista? Me atrevo a conjeturar que se produce una proyección de la autoimagen hacia una exterioridad donde la representación interior del cuerpo “invertido” toma poder sobre el dispositivo clínico: no sólo se publica su fotografía, sino que necesita de la emergencia del sujeto tal cual se registra a sí mismo para probar la propia hipótesis científica. Mas aún, con la pose teatral, la capacidad de indumentaria, peinado y maquillaje desbarata la lógica paciente-enfermo médico-agente de conocimiento, siendo las creadoras y protagonistas de la imagen la condición necesaria para probar de la ciencia sexual forense.

⁷ Agradezco a la investigadora Marce Butierrez en comunicación oral el 4/6/2024 que atiende esta cuestión.



“Inversión sexual congénita” *Archivos...* 1902, p. 48.

A continuación, me he propuesto analizar otro acervo documental del mismo territorio, pero distante en el tiempo. Se trata del Archivo de la Dirección de Inteligencia de la Provincia de Buenos Aires, en particular un caso que se sucede casi un siglo después que los casos revisados en *Archivos...* No es objeto del presente análisis revisar historiográficamente los contextos de representación, sino a modo de ejemplo contrastar algunas coordenadas, continuidades e interferencias del dispositivo archivístico aplicado a sujetos trans*.

NO TAN INTELIGENTES: A NOMBRE DE QUÉ BATALLA

En los archivos de la Dirección de Inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires (DIPBA), se encuentra el seguimiento y fichaje a distintos grupos políticos, sindicatos, trabajadores, estudiantes, instituciones religiosas y personas reunidas en ocasiones eventuales, como pueden ser grupos indigenistas críticos de las celebraciones de los 500 años de la conquista española o personas con VIH+. Dicha Dirección de Inteligencia funcionó operativamente desde el año 1956, en el marco de la dictadura cívico militar autoproclamada “Revolución Libertadora”, luego del derrocamiento del presidente legítimo Juan Domingo Perón y su proscripción. Su funcionamiento estuvo activo hasta el año 1998, en el contexto de un cambio de organigrama en la estructura de la policía bonaerense. La

DIPBA, como central de espionaje, tenía la misión de producir información a través del seguimiento y relevamiento de algunos sujetos. Estos materiales constituirían una pieza fundamental en el engranaje operativo del Terrorismo de Estado.

En el año 2001, los archivos de la DIPBA, pasan a estar a cargo de la Comisión Provincial de la Memoria (CPM), organismo que asume la responsabilidad de custodiar hasta la actualidad, y poner a disposición de la justicia, uno de los acervos más importantes de la represión en Argentina y América Latina, con un extenso y pormenorizado registro de la persecución ideológica.

Entre distintos actores, partidos y organizaciones sociales que han sido espiadas por la Dirección de Inteligencia de la Provincia de Buenos Aires se encuentran personas travesti, trans y transexual, especialmente durante la década del '90. Existe aún una fuerte controversia y discusión (Butierrez, 2023, Prieto, 2017) acerca de la sistematicidad de la persecución política por razones de sexo y género en la dictadura cívico militar argentina y los años venideros. Uno de los significantes de la disputa política es la cifra de 400 añadida a las 30.000 víctimas del terrorismo de estado para reivindicar a las personas de la comunidad LGBT que fueron detenidas desaparecidas (Theumer, Trujillo, Quintero, 2020). Entre las distintas posiciones hay quienes sostienen que la tortura y desaparición de personas disidentes de género se debía a los códigos contravenciones y de moralidad de la época y no a debido la ejecución de un plan exterminio sistemático perpetrado por las fuerzas diseñado específicamente para tales fines⁸. Otras tantas investigaciones y luchas activistas sostienen que la demarcación temporal lineal de la historia política oficial -dictadura hasta 1984 y el advenimiento de la democracia - no es adecuada para la comunidad travesti, transexual y trans, en tanto, los códigos de faltas, la detención en comisarías, torturas, abusos y vejaciones a los derechos humanos continuaron por lo menos hasta los albores del siglo XXI. En especial hasta la aprobación de la ley de identidad de género en el 2012, en cuya letra versa, entre varios derechos, el acceso a la consignación de género y nombre autopercebido, así como el derecho a la salud trans*. Otra de las disputas de carácter político de la comunidad travesti trans y transexual tiene que ver con la cifra promedio de vida, que aún no asciende a más de cuarenta años. En un país donde el promedio de vida de las personas cis⁹ es superior a los 70 años, que las personas trans* lleguen apenas a la mitad puede ser entendido como un genocidio social y, por consiguiente, requiere del compromiso político y la promoción de una vida igualitaria. (Wayar, 2021)

8 La posición de la Comisión provincial por la memoria al respecto de este debate se encuentra en su sitio web “El seguimiento y la inteligencia realizada a quienes la DIPBA definía como travestis, homosexuales, lesbianas y amorales no fue constante ni sistemática. Sin embargo, existe cuantiosa información en el archivo que elaboró esta institución que demuestra la estigmatización y espionaje hacia las personas por su orientación sexual e identidad de género; cómo los agentes de inteligencia se inmiscuían en la vida íntima, informaban sobre las formas de actuar y sentir, perseguían las maneras consideradas fuera de lo normal y registraban los actos de resistencia” <https://www.comisionporlamemoria.org/project/coleccion-documental-la-disidencia-sexual-en-la-mirada-de-la-dippba/>

9 El prefijo “cis” designa a las personas que no son trans*. (Fernández Romero, 2019). Desde los estudios trans, Serano (2013, 2016) acuña el término cissexismo para referirse a “la creencia o suposición en la que la identidad, expresiones y encarnaciones de género de las personas cis aquellas que se identifican con el sexo/género que le fue impuesto al momento de nacer son más naturales y legítimas que las de las personas trans*”.

En este contexto general me ha interesado analizar las formas de registro realizado por la DIPBA a personas travestis, trans y transexuales.

En un primer acercamiento cabe observar que la unidad documental dedicada exclusivamente a la comunidad trans* ha sido categorizada, por la propia la gestión de la Comisión Provincial de la Memoria, como “ALIAS. Archivo DIPBA, registro e inteligencia a la comunidad travesti trans y transexual”. El nombre *alias* refiere a un indicador de controversia semántica. Según la web de la Comisión Provincial por la Memoria:

En esos informes se registra el alias de la persona investigada, práctica que ya se había llevado a cabo durante la dictadura militar con quienes sufrieron persecución por razones políticas. Para la policía era el nombre de batalla de las personas trans; para ellas era su nombre propio.¹⁰

Cabe aclarar que la utilización de seudónimos es recurrente tanto para artistas como para guerrilleros, y las personas trans* podían ser leídas como unos u otros. La idea de “nombre de batalla” (también se utiliza la expresión “nombre de guerra” o “nombre de guerrilla”) fue especialmente una técnica apropiada por distintos militantes de la izquierda revolucionaria o de la izquierda peronistas armada cuya militancia se encontraba en la clandestinidad o, bien, simplemente para proteger su identidad “civil”¹¹. El trabajo del médico higienista De Veyga en la Penitenciaría Nacional parece haber tenido continuidad. La policía de la Provincia de Buenos Aires, un siglo después seguirá entendiendo a las personas trans mediante el constructo: “nombre de batalla”.

Al equívoco de “nombre de batalla” para personas trans, como mencionamos anteriormente, le precede la cuestión del *dead name*. Dentro del argot trans* y los estudios trans alude al nombre registrado por el Estado Nacional al momento del nacimiento de la persona y que ha sido abandonado en algún momento. Dicho abandono bien puede estar relacionado con la transición de género, con la identidad que emerge, o cualquier otro motivo singular. La relación con el nombre muerto no es homogénea, hay quienes lo olvidan, no lo dicen, o lo usan incluso luego de la transición. Lo paradójico que encierra ese nombre asignado al nacer es el hecho de que implica cierta ineficiencia enunciativa, puesto que en la mayoría de los casos designa a un sujeto que ya no existe: el referente al que pretendía aludir, normalizar en un sistema de inteligibilidad socio-sexual y performar, al menos, ha dejado de existir. En ese sentido, se trata de un nombre sin referente, o al menos performativamente ineficiente.

10 Comisión Provincial de la Memoria, <https://www.comisionporlamemoria.org/investigacion/project/alias-archivo-dipba-registro-e-inteligencia-a-la-comunidad-trans-travesti-y-transexual/>

11 En la novela de Manuel Puig *El beso de la mujer araña* (1976) el autor sintetiza, en el contexto de la última dictadura militar, las formas productivas de distintos regímenes de poder operando de manera simultánea, en la misma celda, un joven militante con su nombre de batalla convive con una “loca” de nombre elegido. Mediante el uso de archivos, relatos de película, notas al pie sobre literatura sexual vigente y retratos de la resistencia macro y micro política, Puig narra el entrelazado de violencia por razones ideológicas y la violencia por razones sexuales, aspectos comunes como el uso de *alias*.

Para ilustrar con un ejemplo, tomaré brevemente a Valeria del Mar Ramírez, secuestrada, torturada y detenida ilegalmente durante el Terrorismo de Estado en el Pozo de Banfield. Primero, Valeria es trans* y es secuestrada en plena dictadura militar. Segundo, es testigo del parto de un bebé aún desaparecido y por tal motivo se convierte en una querellante clave en los juicios de Lesa Humanidad al militar y director de Investigaciones de la Policía bonaerense en la dictadura, Miguel Angel Etchecolatz. En el legajo del juicio de Lesa Humanidad, mientras se tramitaba su posible pensión económica en tanto víctima del terrorismo de estado, refieren a su persona con su nombre anterior o *dead name*. Ella, molesta, espeta: “A esa persona que figura en los papeles no la secuestraron. A la que secuestraron, torturaron y violaron sistemáticamente fue a mí, a Valeria¹².”

En este sentido, cuando afirma que la persona secuestrada es Valeria, no está haciendo una mera afirmación tautológica. Está distinguiendo que una misma trayectoria vital tiene dos formas de aparecer, y que sólo una, la femenina, ha sido motivo de violencia. En efecto, si su identidad fuera la que corresponde al *dead name* es probable que no hubiera sido secuestrada y atacada con fines exclusivamente sexuales.

Así visto, el nombre elegido es una forma de las posibles emergencias de un cuerpo y subjetividad trans, y con ello el despliegue de una serie de sentimientos y acciones sociales. En el nombre se pone en juego sujeto en sentido ontológico fuerte al que se ha violentado y clama justicia, es la emergencia nominal de aquello que un régimen epistémico-socio-sexual oculta mediante distintos mecanismos más o menos coercitivos, desde la represión estatal hasta las formas blandas de omisión. Si esto es así, el nombre propio y sus insistentes maneras de darse lugar o esconderse, según el contexto, opera como el resto ante la permanente amenaza de desaparición del sujeto trans*.

¹² Entrevista realizada el 15/6/2022, disponible en el podcast Estrellas de la supervivencia (2022).

PROVINCIA DE BUENOS AIRES
POLICIA
DIRECCION DE INTELIGENCIA

MESA "D S"
VARIOS
Carpeta VARIOS
Legajo 25.223

Legajo Nro. 478

• FACTOR POLICIAL

ASUNTO: TENENCIA LEGAL DE...
MENORES - TRANSEXUAL Y OTRO -
BERAZATEGUI

ORIGEN: S. ESCUCHA

FECHA: 20/09/93

Fondo D.I.P.B.A, Comisión Provincial de la Memoria

En el caso de Mariela Muñoz, la Dirección de Inteligencia de la Provincia de Buenos Aires insistirá en marcarla por su nombre asignado al nacer, que paradójicamente en distintos documentos encuentra variaciones. El que mantiene permanencia e invariabilidad es Mariela, mientras su *dead name* aparece de modo incoherente en distintos documentos. Según su legajo, en donde se encuentran principalmente una compilación de notas periodísticas en prensa popular escrita, desgrabaciones de programas de TV y radio, se le ha reconocido su identidad transexual en el sistema penitenciario: en el año 1993 estará detenida en el Departamento Femenino por la tenencia ilegal de tres menores de edad, tal como detallaremos a continuación.

DESDE EL SENTIMIENTO: MARIELA MUÑOZ

En Argentina, Mariela Muñoz está en la memoria colectiva. Tanto peronistas como anti peronistas, clases populares o personas de mayor nivel adquisitivo la recuerdan con afecto. Es llamativo que una persona transexual tenga tantos adeptos y tan dispares, sin embargo, cohesiona un sentimiento general de buena persona, afable, querida y sometida, junto con sus hijos adoptivos, a grandes injusticias. Dichas injusticias, en particular dos eventos puntuales, son los únicos que están registrados por el servicio de espionaje

de la DIPBA. El primero, en 1993, cuando fue detenida por la tenencia ilegal de menores. El segundo, cuando fue baleada la casa donde dormía - una unidad básica del Partido Justicialista en la localidad de Bernal, del conturbado bonaerense - con cuatro proyectiles en el año 1997.

Por la fecha en que vive Mariela es posible cotejar algunos datos. A diferencia de los casos de *Archivos...*, es posible rastrear disonancias entre los legajos de la DIPBA y otras investigaciones - periodísticas, artísticas etc. -. En efecto, los archivos de DIPBA fichan a Mariela como “extranjero chileno”, en cuanto que el resto de la documentación que provee Internet o la película *Amor a paso de gigante*¹³, dan cuenta de su origen en el norte argentino, específicamente en la provincia de Tucumán, en un pueblo llamado San Isidro de Lules.

Esta inconsistencia bien puede interpretarse de tres maneras, por una parte, Mariela se realizó una intervención quirúrgica en el año 1981 en Valparaíso, Chile, a cargo de un médico especialista en operaciones de reasignación de género¹⁴. Mariela Muñoz tenía 42 años del calendario occidental al momento de este “nacimiento”, expresión que se utiliza al momento de acotar la distancia entre la autoimagen o representación de sí del cuerpo con su materialidad sensible¹⁵. También por su modo de habla, no utiliza el “vos” propio de la zona rioplatense. Desde una perspectiva centralista, quien utiliza en sus actos de habla el “tú” es confundido por extranjero. Otro causal del equívoco, y no por ello excluyente del argumento anterior, bien puede ser la estrategia de externalización del enemigo, propio del aparato represivo estatal argentino, cuyas misivas al estado chileno han sido constantes. Marcar la alteridad transexual de Mariela como no-argentina puede ser una metodología de radicalizar su alteridad social. Algo similar ocurre con las referencias a su oficio de “parapsicología”, que la convierten en un sujeto peligroso y manipulador¹⁶. Dotarla de poderes malignos, desterritorializando su práctica, puede construir un blanqueamiento racial, un ejercicio bastante extendido entre santos populares y liderazgos religiosos paganos (Sacchi 2021, p. 150): la capacidad espiritual desposeída del engranaje cultural y ancestral al que pertenece se vuelve un hecho individual más fácilmente punible y patologizable. El oficio que Mariela desplegaba era lo que ofrecía el sustento a su familia y sus capacidades para la cura y el cuidado. En relación a su vocación de madre: “ella era parapsicóloga: un amor con los chicos. Se desvivía por ellos. Trabajaba para darles lo mejor”¹⁷

Se probará ampliamente que Mariela acunó diecisiete chicos, algo que sus madres biológicas eran incapaces de hacer, llevados a manos de Mariela voluntariamente. La

13 Excede los límites del presente trabajo analizar el film *Amor a paso de gigante*, de María Audras, 2017. Indico brevemente que, en el *teaser* de la película, la primera palabra que se oye es el *dead name* de Mariela, produciendo así un golpe de efecto en aras de promocionar el film. <https://www.youtube.com/watch?v=CNn1O8n7d2Y>

14 En esa época la vaginoplastia en Argentina era considerada una mutilación, un delito punible con prisión.

15 La idea de “nacimiento” o “cumpleaños trans” no siempre se refiere a una conmemoración de intervenciones de resignación genital. Muchas veces se celebra al momento del cambio de nombre, con la aparición en público con el género deseado, o con cualquier otra experiencia significativa en relación a la transición sexo genérica.

16 “Falsa Madre parapsicóloga. Se considerada una persona sumamente inteligente y con un gran poder de persuasión por lo que no se descartó que su habilidad haya servido para quedarse con los menores sin ningún tipo de inconveniente” 20 de mayo 1993, Diario el Sol, Disponible en CPM, ALIAS. D.I.P.B.A.

17 Diario *El sol*, Folio 15, Disponible en CPM, ALIAS. D.I.P.B.A.

inversión de los términos en que la práctica delictiva del robo de bebés en plena dictadura militar es conferida y proyectada sobre Mariela Muñoz, signada por la peligrosidad social en tanto transexual, es expresa. Un documento que versa “PARTE URGENTE” de la DIPBA, con fecha del 21-05-1993, Sala de Escucha, resalta con negrita “La crianza de los tres menores fue excelente y se probó que en todo momento hubo acto de amor por parte de la pareja hacia las criaturas”, y en otro parte de la Sala de Escucha “En este momento se está produciendo un allanamiento en el hospital de Quilmes [...] donde hubieran sido robados hace tres años, tres bebés”¹⁸.

Mariela Muñoz es encarcelada durante más de un año por el presunto robo de bebés. La cobertura del Diario Crónica es especialmente amable en su tratamiento¹⁹ (De Santo, 2024). Allí se publica una carta de puño y letra: “Queridos amigos, como tú ya sabes a través de la prensa quiero expresarte la angustia que me invade al arrancar a mis hijos de mi lado; saber que aman y extrañan y no poder brindarles el amor que necesitan”²⁰. Años más tarde, el 24 de junio de 1997, cuando la intimidan a balazos para que renuncie a su candidatura como Primera Diputada Nacional en una interna con Chiche Duhalde²¹, identificará la praxis de maternar con la política de cuidado, y ésta, a su vez, con las formas de la política partidista a través de la identificación con la abanderada de los humildes, Eva Perón, que por motivos distintos, tampoco tendría capacidad reproductiva. “Yo amo a mis hijos, porque ellos son la razón de mi vida”²² (...) “Me postulé porque pensé que tendría la oportunidad de llevar el ejemplo de Eva Peron, que es mi ídola. Yo quiero hacer algo por la gente que necesita. Siempre fui solidaria, desde que nadie me conocía, cuando empecé a criar a mis diecisiete hijos, porque eso también es política social”²³. “Con mi inclusión política quiero luchar desde otro lugar por los queridos humildes. Y este tipo de agresiones son para que no lo haga, tal vez por mi condición de transexual [...] queremos trabajar desde el sentimiento para alcanzar la dignidad humana”²⁴.

A los pocos días de la balacera, Mariela Muñoz declina su candidatura y no se presenta a las elecciones internas del partido Justicialista.

Mediante estos fragmentos recogidos por el servicio de inteligencia podemos reconocer que los modos de aparecer de Mariela están signados por su *otriificación*, en tanto extranjera, de saberes paranormales y transexual. La constitución de su alteridad social,

18 Folio 10, D.I.P.B.A, Disponible en CPM, ALIAS, D.I.P.B.A

19 Si bien los artículos de la prensa popular del Diario Crónica en estos años no llevan firma de redactor y para este trabajo no hemos podido indagar quiénes fueron tales periodistas, es preciso referenciar que en esta época y en dicha redacción una pareja de lesbianas, Adriana Carrasco y Martha Ferro, realizaban una labor incansable de justicia simbólica para las travestis de barrios populares (De Santo, 2024).

20 Folio 17, Disponible en CPM, ALIAS, D.I.P.B.A.

21 Según los archivos, en el medio de la balacera unos papeles fueron arrojados en la unidad básica que versaban: Mariela Muñoz !!! Renunció a la candidatura de primera diputada nacional, vos sos boleta!!! La gente del cabezón, versa la amenaza que en unos papeles lanzaron junto con los proyectiles en la unidad básica (FOLIO 8). “Su postura durante la campaña estará enfrentada con la de Chiche Duhalde, para atender a los intereses de los sectores más humildes con soluciones concretas” Diario Crónica 23/06/1997. Disponible en CPM, ALIAS, D.I.P.B.A

22 Folio 12, Disponible en CPM, ALIAS, D.I.P.B.A

23 Crónica, 24/06/1997, Disponible en CPM, ALIAS, D.I.P.B.A.

24 La Razón, 23/06/1997, Disponible en CPM, ALIAS, D.I.P.B.A.

no obstante, es desafiada por la agencia de Mariela en el permanente uso de su voz pública, mediática, que le permite trazar nuevas coordenadas de legibilidad. A saber, la insistencia sentimental en la construcción de lazos políticos genera instancias de identificación amplificadas que le permiten sortear la marca de marginalidad social. Apelando a las emociones de su audiencia y su moral amatoria aparece como un sujeto inofensivo, intachable y responsable del bien común. Esta es la impresión que ha dejado huella en el imaginario popular, a contramano del despliegue coercitivo. Mariela Muñoz ha afincado su feminidad en la honradez, el cuidado, el amor, la maternidad, lejos del estigma del trabajo sexual y el arrabal.

PALABRAS A MODO DE CIERRE

En primer lugar, conocer a “los invertidos sexuales” y a Mariela Muñoz a través de diferentes acervos punitivos implica poner a jugar dentro del trabajo de investigación emociones intensas, conectadas con la fuerza probatoria histórica de la existencia trans*, la identificación ambivalente y, tal como observamos, a partir de los señalamientos de Mbembé, emprender una acción especulativa que toma rumbos allí donde sólo existen huecos vacíos. Este fluir de la imaginación bien puede ser tomado como parte de una política *queer* en relación a los archivos o un error metodológico. Investigar los modos de aparecer, los sesgos y las formas de representación trans* invita a nuevas y profundas preguntas en torno a la necesidad de dejar huella, e imprimir para la posteridad la presencia olvidada que, en personas trans*, toma una particularidad en tanto la conciencia de finitud, desaparición y la muerte orbitan como constantes. Al tratarse de comunidades no reproductivas – y, por ende, al no estar garantizado el legado de trascendencia vía apellido o sangre -, las estrategias de permanecer en la memoria social y la agencia colectiva puede tomar caminos alternativos²⁵. Por otra parte, los fragmentos del archivo D.I.P.B.A resultan una alarma para el presente y futuro de las existencias trans*. Mariela Muñoz viene a fijar la impresión de la persecución, el maltrato y disciplinamiento. Su fantasma viene a recordarnos que un corazón bondadoso y comprometido con el bien común, intachable y abnegado, puede estar siendo ahora mismo perseguido.

En segundo lugar, para delinear algunas conclusiones preliminares acerca del paseo por las galerías de “invertidos sexuales” en *Archivos...*, creo haber mostrado que accedemos a una posible historia de “invertidos sexuales” en Argentina sesgada en términos raciales

25 Mencionar sucintamente que existen líneas familiaristas y antifamiliaristas *queer* que pueden arrojar claves para una genealogía crítica de parentescos trans* entendidas como comunidades no reproductivas en términos de familia como unidad de relaciones sociales establecidas por la reproducción de la especie. “El futuro es cosa de *algunos* niños”, escribe Esteban Muñoz, (2020, p. 179). En efecto, la figuración del niño condensa una cifra de futuro reproductivo, trascendencia, en distintas Teorías Queer y Feministas (Edelman, 2014; Muñoz, 2020).

y territoriales: no tenemos noticia alguna de proliferación de identidades sexuales o prácticas sexo genéricas de indígenas, afros u otras formas culturales de concebir la identidad sexual. A su vez, la inclusión de casos de patologías sexuales en *Archivos...* tiene como propósito el proyecto moderno europeo de los médicos higienistas de la época. En este sentido, se puede asumir que las distintas identidades sexuales han sido utilizadas como objeto para un proyecto de blanqueamiento epistémico de la Nación (Mignolo, 2010), que instalará el esquema occidental para un sujeto nacional en formación y, por tanto, también las coordenadas de inteligibilidad de los sujetos, entre los que se encuentran aquellos que hoy denominamos trans*. Paradójicamente, accedemos a las formas de representación y designación provistas por los propios “objetos” de investigación, a diferencia de otros análisis de “anormales”, en este caso, los “invertidos sexuales” que llegan al presente son con sus nombres elegidos, imágenes confeccionadas e incluso escena montada. A través del intento de enmarcarlos dentro de una grilla de patologización, los médicos legistas parecen haber requerido de la agencia visual de sus pacientes para demostrar la patología a demostrar. Dicha agencia, tal como he intentado argumentar, tiene como efecto una huella extemporal que nos ofrece la posibilidad de acceder a dichas personas tal como ellas mismas se presentaban ante el mundo y, así, dotar de una afectividad trans* a *Archivos...* que en su seno ha lanzado las coordenadas de inteligibilidad que aún se perpetúan. Nos arroja, como corolario, a una invitación otra de análisis de imágenes, pues no han sido construidas por, en y para el propio aparato penal.

Lejos de ser un trabajo cabal sobre los modos de aparecer, he encontrado que las coordenadas establecidas por De Veyga (1902a; 1902b; 1903) para definir a los “invertidos sexuales” entre congénitos y adquiridos, tiene cierta continuidad y efectividad. El paradigma epistemológico de De Veyga (1902a) no dista demasiado del que encontramos en D.I.P.B.A en relación a la utilización del nombre de batalla y el sesgo que produce ignorar la procedencia territorial de los sujetos. A su vez, los casos de “invertidos sexuales congénitos” que analiza el médico, mediante reforzamiento del carácter femenino a través de la “inclinación natural” por el cuidado, y al amor al prójimo tal como se habría descrito en la feminidad “congénita” de Manon o en “la imitación de la mujer honrada” de Aurora, tiene ecos en el caso de Mariela Muñoz, casi un siglo después.

En tercer lugar, he constatado que en la prensa popular recogida por el espionaje de la D.I.P.B.A se evade la narración de la vida de Mariela -o historia clínica-: nada se sabe de su infancia ni juventud, tampoco de su transición de género ni de su pareja, apenas se menciona que ha adquirido el reconocimiento legal de su nombre por vía judicial. No hay pasado ni devenir de transición. En este sentido, los elementos testimoniales del dispositivo clínico de De Veyga se diluyen y pasan gravitar en dos dimensiones nuevas. Primero, en la crisis de paradigma que produce una maternidad no reproductiva en el contexto de un estado moderno colonial que sólo reconoce filiaciones a través de la sangre, la herencia y el respectivo aparato administrativo de legitimación - negando el reconocimiento de prácticas de cuidado colectivo, familias extendidas, amadrinamiento, co-madres, etc (Álvarez Broz, 2018; Ashokasundari Shrivaya, 2020). Así, la impugnación de la maternidad

de Mariela se transfiere mediante la adjudicación de acciones condenables como delitos de lesa humanidad perpetradas por los militares y civiles cómplices. Segundo, su actividad política se enraíza en el modelo femenino por excelencia del peronismo: el amor por los humildes de Evita Perón. El pasaje de la política doméstica de cuidado y crianza a la esfera pública del poder político está mediado por el ejemplo de Eva y su sentimiento femenino de inclinación al prójimo desvalido.

Para concluir, la formas de construir alteridad social no están fijas, sino que se litigan en una constante relación de fuerzas entre la agencia de las personas subrepresentadas y la necesidad de las estructuras de representación del Estado Moderno Colonial para su propio ejercicio de poder. En este juego de tensión de aparición y desaparición, algunas personas trans* sobrevivimos allí donde también morimos. Algo tiene que dejar de existir, ya sea un nombre o un cuerpo, para que la emergencia de unas coordenadas de inteligibilidad desafíe las mismas dinámicas de su ocultamiento

REFERENCIAS

ARCHIVO D.I.P.B.A. Disponible en Centro Provincial de La Memoria (CPM) Disponible en: <https://www.comisionporlamemoria.org/la-dippba/>

ASHOKASUNDARI SHRAVYA, Inae Diana. Desde las trincheras de la inteligibilidad. Relato de una guerrillera travesti sudaca. In: DE MAURO, Martin; AXT, Bryan (comp.). **Metafísicas sexuales**. Canibalismo y Devoración de Paul B. Preciado en América Latina. Barcelona, Egales, 2020. p.43-49

BROS, Mariana. Familia “entre pares”: Relaciones de solidaridad y vínculos de fraternidad entre travestis y transexuales de la Argentina contemporánea. **Revista Punto Género**, n. 9, p. 128 - 146, 2018.

BUTIERREZ, Marce. Un siglo de violencia contra los cuerpos trans. **Revista Haroldo**, Buenos Aires, online. 27/06/2023 Disponible en <https://revistaharoldo.com.ar/nota.php?id=837>

BUTLER, Judith. Gender Trouble. **Feminism and the Subversion of Identity**. New York: Routedlge, 1990.

CVETKOVICH, Ann. Un archivo de sentimientos. **Trauma, sexualidad, culturas públicas lesbianas**. Barcelona: Bellaterra, 2018.

DERRIDA, Jacques. **Mal de archivo**. Una impresión freudiana. Madrid: Trotta, 1997

DE SANTO, Mag. Las imágenes de Diana Sacayan entre los archivos familiares y los archivos de la prensa escrita del diario crónica. In: **Jornadas de Filosofía, XIII, Universidad Nacional de La Plata**, Actas, 2024 [en prensa].

DE SANTO, Mag y ABELLON, Milton. **Dos lecturas sobre el pensamiento de Judith Butler**. Córdoba: EDUVIM, 2015.

DE VEYGA, Francisco, Inversión sexual congénita. In: **Archivos de Criminología y Medicina Legal, Facultad de Medicina**, Buenos Aires, Biblioteca de Graduados, p. 44-48, 1902a.

DE VEYGA, Francisco, El amor de los invertidos sexuales. In: **Archivos de Criminología y Medicina Legal, Facultad de Medicina**, Buenos Aires, Biblioteca de Graduados, p. 332-341, 1902b.

DE VEYGA, Francisco, La inversión sexual adquirida. Tipo invertido profesional. Tipo invertido por sugestión. Tipo invertido por causa de decaimiento. In: **Archivos de Psiquiatría, Criminología y Ciencias Afines**, Buenos Aires, Biblioteca del Congreso Nacional, p. 193-208, 1903.

DIDI HUBERMAN, George. **La invención de la histeria**. Charcot y la iconografía fotográfica de la Salpêtrière. Madrid: Ediciones cátedra, 2007.

EDELMAN, Lee. No al futuro. **La teoría queer y la pulsión de muerte**. Barcelona: Egales, 2014.

EPPS, Bradley. Retos, riesgos, pautas y promesas de la Teoría Queer. **Revista Iberoamericana**, v. 74. n. 225, p. 897-920, 2008.

ESTRELLAS DE LA SUPERVIVENCIA. **Podcast de memorias trans**: <https://open.spotify.com/episode/4vsy2mLnZHNTGs9T6ZJJHo>

FERNÁNDEZ ROMERO, Francisco. Poniendo el cisexismo en el mapa. Una experiencia de cartografía transmasculina. **Boletín Geocrítica Latinoamericana**; v2, n 4, p. 23-32, 2019. Disponible en <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/125413>

GUASCH, Ana María. **Arte y Archivo**. Barcelona: Akal, 2011.

KRAFFT EBBING, Richard. **Psychopathia Sexualis**: With Especial Reference to the Antipathic Sexual Instinct a Medico-Forensic Study. New York: Arcade Publishing, 1998.

LUGONES, María. Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. In: AA.VV. **Pensando los feminismos en Bolivia**. La Paz: Fondo de Emancipación, 2012. p. 129-140.

MAILHE, Alejandra. **Archivos de psiquiatría y criminología 1902-1913**: concepciones de la alteridad social y del sujeto femenino. La Plata: Universidad Nacional de La Plata: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Biblioteca Orbis Tertius, 2011.

MBEMBÉ, Achille. El poder del archivo y sus límites. **Orbis Tertius**, v. 25, n. 31, p. e154, 2020. Disponible en: <https://www.orbistertius.unlp.edu.ar/article/view/OTe154>. Acceso el 21 jun. 2024.

MBEMBE, Achille. **Por un entierro simbólico del colonialismo**. Barcelona: OOZEBAP, 2008. Disponible en https://www.oozebap.org/text/colonialismo_mbembe.htm

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica**. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad, y gramática de la decolonialidad. Buenos Aires: Signo, 2010.

MUÑOZ, José Esteban. **Utopía queer**. El entonces y allí de la futuridad antinormativa, Buenos Aires: Caja Negra, 2020.

SACCHI, Duen. Lucha y curación: Notas para un abuelo. In: CANO COLAZO, María Victoria; CONDORI MAMAMNI, Sandra, RAFFETTA, Pao. **Fundamentar antifundamentalismos**. Buenos Aires: Zeta Ediciones, 2021. p.141-153.

STRYKER, Susane. **Historia de lo trans**. Madrid: Continta Me tienes, 2020.

PRIETO, Cristian. **Fichados**. Crónica de amores clandestinos. Argentina: Pixel Editora, 2017.

PUIG, Manuel. **El beso de la mujer araña**. Barcelona: Six Barral, 1976.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, globalización y democracia. **Utopias, nuestra bandera**: revista de debate político, n. 188, p. 97-123, 2001. RADI, Blas. Notas (al pie) sobre cisnormatividad y feminismo. Revista Ideas, Red Argentina de Grupos de Investigación en Filosofía, Buenos Aires, p. 23-36, 2020.

RAWSON, K.J. El acceso al transgénero/El deseo de lógicas archivísticas más queer. **Archivar**, Ed. Ayuntamiento de Barcelona, Instituto de Cultura, La Virreina Centre de la Imatge, p. 81-121, 2017.

SERANO, Julia. **Excluded**: Making feminist and queer movements more inclusive. Berkeley: Seal Press, 2013.

SERANO, Julia. **Whipping girl**: A transexual woman son sexism and the scapegoating of feminity. London: Hachette, 2016

THEUMER, Ema, TRUJILLO, Noelia, QUINTERO, Marina. El nunca más de las 400 políticas de articulación del duelo y la reparación en la Argentina reciente. **El lugar sin limites**, Revista de Estudios y políticas de género, UNTREF, n. 3, p. 48-64, abril de 2020.

WAYAR, Marlene. **Travesti, una teoría lo suficientemente buena**. Buenos Aires: Muchas Nueces, 2021.

(Recebido para publicação em 11 de junho de 2024)

(Aprovado para publicação em 18 de junho de 2024)

ALGUNAS REFLEXIONES EN TORNO A LAS POLÍTICAS DE LA NEGATIVIDAD EN EL GIRO ANTI-SOCIAL DE LOS ESTUDIOS QUEER Y DEL AFROPESSIMISMO NEGRO

SOME REFLECTIONS ON THE POLITICS OF NEGATIVITY IN THE ANTI-SOCIAL TURN OF QUEER STUDIES AND BLACK AFROPESSIMISM

Fiorella Guaglianone¹
<http://orcid.org/0000-0003-1140-947X>

RESUMO

Este artigo explora as relações entre duas perspectivas críticas sobre as políticas de hegemonia nos movimentos LGBT e antirracistas: a virada antissocial da teoria queer e o afropessimismo nos estudos negros. Ambas as teorias partilham um interesse em compreender a negatividade e o seu significado dissolvente como inerente ao sexo e/ou raça, bem como uma visão anti-identitária, não relacional e inarticulável da queeridade e da negritude. Investigaremos a obra de Lee Edelman, central na virada antissocial da teoria queer em seu antirreprodutivismo e antifuturismo, provocando algumas interseções com o afropessimismo de Frank Wilderson III, que entende a negritude como uma posição estrutural de abjeção e morte social, irreduzíveis a articulações hegemônicas e contra-hegemônicas. Este diálogo leva-nos à questão de saber se é possível encontrar uma dimensão generativa da política, para além da recusa dos autores em seguir esta direção.

Palavras-chave: afropessimismo, anti-socialidade, políticas da negatividade radical.

RESUMEN

Este artículo explora las relaciones entre dos perspectivas críticas de las políticas de la hegemonía en los movimientos lgbt y antirracistas: el giro anti-social de la teoría queer y el afropesimismo en los estudios negros. Ambas teorías comparten un interés por comprender la negatividad y su sentido disolutorio como inherente al sexo y/o a la raza, así como

¹ Licenciada en Ciencia Política, Mágister en Estudios culturales y Doctoranda en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires, Argentina). E-mail: fiorella.guaglianone@gmail.com

una visión anti-identitaria, no relacional e inarticulable de la queeridad y la negritud. Indagaremos en el trabajo de Lee Edelman, que es central para el giro anti-social en la teoría queer en su anti-reproductivismo y anti-futurismo, provocando algunos cruces con el afropesimismo de Frank Wilderson III, que entiende la negritud como una posición estructural de abyección y muerte social, irreductible a las articulaciones hegemónicas y contra-hegemónicas. Este diálogo nos conduce a la pregunta por si es posible encontrar una dimensión generativa de la política, más allá del rechazo de los autores a seguir esta dirección.

Palabras clave: afropesimismo, anti-socialidad, políticas de la negatividad radical.

ABSTRACT

This article explores the relationships between two critical perspectives on the politics of hegemony in the LGBT and anti-racist movements: the anti-social turn of queer theory and Afropessimism in black studies. Both theories share an interest in understanding negativity and its dissolving meaning as inherent to sex and/or race, as well as an anti-identitarian, non-relational and inarticulable vision of queerness and blackness. We will investigate the work of Lee Edelman, which is central to the anti-social turn in queer theory in its anti-reproductivism and anti-futurism, provoking some intersections with the afropessimism of Frank Wilderson III, who understands blackness as a structural position. of abjection and social death, irreducible to hegemonic and counter-hegemonic articulations. This dialogue leads us to the question of whether it is possible to find a generative dimension of politics, beyond the authors' refusal to follow this direction.

Keywords: afropessimism, anti-sociality, politics of radical negativity

INTRODUCCIÓN: POLÍTICAS AFROPESIMISTAS Y ANTI-SOCIALES DE LA NEGATIVIDAD

En este trabajo exploraremos dos perspectivas críticas de las políticas de la hegemonía en los movimiento lgbt y anti-racista, presentando algunas relaciones entre el giro anti-social de la teoría queer y el afropesimismo en los estudios negros. Esta propuesta aparece motivado por dos aspectos que estas teorizaciones comparten: a) un esfuerzo por comprender la negatividad como disolutoria e inherente al sexo y/o a la raza y b) el sentido

epistemológico, filosófico y político con el que indagan en la cuestión de la abyección y lo abyecto, optando por comprender esa posición como anti-identitaria, no relacional e inarticulable. Hipotetizamos que se trata de cuestiones que se enmarcan, además, en una coincidencia onto-ético-epistemológica acerca de una política del desorden, la corrosión y la incoherencia.

Fundamentan estos entrecruzamientos, además, la reciente intención de los estudios negros queer a los estudios queer por encontrar antecedentes a través de una relectura del feminismo negro y de la crítica anti-racista. Esta intención se ordena principalmente en torno a una revitalización de los aportes de Fanon y Spillers y en el reconocimiento de cómo la problematización de las interacciones entre raza, clase y sexualidad fueron claves para el surgimiento de los estudios y activismos queer de los años ochentas (Bernini, 2020). Nos ocuparemos de una corriente particular dentro de este amplio terreno de conversación, siguiendo los posicionamientos anti-identitarios y anti-sociales de dos exponentes de los estudios negros y queer.

Las tesis antisociales en la teoría queer están ligadas, en una primera instancia, con la lectura que hizo Leo Bersani en *Homos* (1996) de las prácticas sexuales gay como anti-comunitarias y anti-relacionales y luego, más recientemente, con *No al futuro, La teoría queer y la pulsión de muerte* (2014) el libro de Edelman. Trabajaremos sobre este último por dos razones. La primera es que su intervención en los estudios queer inauguró un conjunto de debates de gran actualidad acerca de la anti-socialidad y las políticas de la negatividad en las disidencias sexuales. La segunda tiene que ver con la singularidad de una propuesta que liga anti-futurismo y anti-reproductivismo para una crítica de las políticas reformistas o integracionistas de los movimientos lgbt.

Para indagar en los estudios negros afro-pesimistas² nos enfocaremos en dos cuestiones que tienen algunos puntos de contacto con el giro anti-social: el rechazo a los discursos liberales en torno a la comunidad, la inocencia y la justicia como espacio de disputa de la política anti-racista y la comprensión de la negritud como una posición estructural –no una identidad ni un actor social– en una semántica del mundo que se produce en esa exclusión constitutiva. Repondremos el abordaje teórico que hace Wilderson en *Red, Black and White* (2010) de la negritud y la esclavitud porque entendemos que en él se encuentran formuladas las preguntas por la posición estructural negra y por la posibilidad de la hegemonía en un sentido que habilita muy productivamente su entrecruzamiento con el giro anti-social. Wilderson se posiciona contra cualquier política afirmativa de identidad negra argumentando que existe un problema de orden ontológico que debe ser analizado interpretando al poder como algo más que una serie de actos discriminatorios plausibles de ser modificados o suspendidos con repertorios de conciliación, consenso o reparación.³

2 Nos referiremos a los trabajos de Jared Sexton (2008), Frank B. Wilderson (2010), Hortense Spillers (2009) y Saidiya Hartman (2010).

3 El término afropesimismo no remite a las discusiones acerca de las desigualdades o las posibilidades del desarrollo económico en África sino a su reutilización, en la primera década del siglo XXI, por una nueva generación de académicos estadounidenses en el campo de los estudios culturales y negros.

En este marco, en los párrafos que siguen abordaremos algunos aspectos de la relación entre política y abyección, señalando matices, cercanías y distancias entre los dos autores analizados, con la intención de clarificar en qué direcciones es trazada esa relación y cuáles son sus alcances epistemológicos. En un primer apartado, nos detendremos en explorar cómo construyen los autores a la queeridad y la negritud, respectivamente, como encarnación de la pulsión de muerte (Edelman) y de muerte social (Wilderson). Luego expondremos bajo qué conceptualizaciones sostiene la imposibilidad de la hegemonía de la negritud o la queeridad. Y, finalmente, a modo de conclusión, propondremos algunas líneas sobre las que pensar una dimensión generativa de la política.

NEGRITUD, QUEERIDAD Y ABYECCIÓN: CONTRA LAS POLÍTICAS DE LA HEGEMONÍA

¿Qué quiere el hombre? ¿Qué quiere el hombre negro? Aunque me exponga al resentimiento de mis hermanos de color, diré que el negro no es un hombre.

Frantz Fanon

Pero si el recto es la tumba en la que es enterrado ese ideal masculino de subjetividad orgullosa (un ideal compartido –de distinta forma– por hombres y mujeres) entonces debería ser celebrado, precisamente, por ese potencial de muerte.

Leo Bersani

El trabajo de Edelman (2014) suscitó una serie de interrogantes que, en distinta dirección, estuvieron guiados por la tendencia a recomponer la relación, impugnada por el autor, entre la queeridad y una política afirmativa. Para responder a Edelman se produjeron diferentes posicionamientos que intentaron, con mayor o menor ahínco, recomponer esta relación. Halberstam, por ejemplo, sin desligar completamente queeridad de negatividad, propone distinguir los efectos de la anti-socialidad para las disidencias sexuales y el sentido filosófico y psicoanalítico de la interpretación de las relaciones simbólicas, haciendo un doble movimiento: rastrea, por un lado, formas de la negatividad y la anti-socialidad que si bien se dirigen contra el sistema dominante lo hacen como inversiones simples de la autoridad masculina y, por otro lado, propone realizar un abordaje explícitamente político del proyecto anti-social que se vincule con las narrativas anti-coloniales y lesbianas y con sus rangos particulares de respuestas afectivas. Muñoz, en cambio, opta por posicionar a la queeridad en un terreno marcadamente diferente al de la pulsión de muerte y la negatividad, acercándose a lo queer como idealidad, pasado ya-no-consciente y utopía. La queeridad está ligada íntimamente no a la pulsión de muerte sino al impulso utópico diciendo simultáneamente dos cosas “en mi reloj, antes éramos queer” (Muñoz, 2020, p.19) y “lo queer está siempre en el horizonte” (Muñoz, 2020, p.17). Ambas respuestas

tienen una preocupación que Edelman no expresa en sus teorizaciones, la de la relación histórica entre raza y sexo.⁴

La apuesta de Edelman tiene que ver, en cambio, con la renuncia a una ontología política de cohesión social a la que nombra como *futurismo reproductivo*: la tendencia, omnipresente en el debate político, a colocar la figura del Niño como beneficiario fantasmático de toda intervención sobre el presente; una invocación del Niño que es problemática en tanto clausura de la queeridad. Clausura que se produce según el autor porque constituye una producción del universo de lo abyecto, ubicado psicoanalíticamente en el exterior constitutivo de la pulsión de muerte como queer o como espacio de la queeridad (Edelman, 2014). Edelman pone en relación queeridad y pulsión de muerte afirmando que la primera figura en el orden de lo social, lo que la segunda en la lógica de lo simbólico. “La negatividad que se opone a toda forma de viabilidad social” y el “exceso inarticulable que desmantela al sujeto desde dentro” (Edelman, 2014, p. 28). Lo queer “representa la barra sobre sobre cualquier realización de la futuridad; la resistencia, interna a lo social, a toda estructura o forma social” (Edelman, 2014, p. 28). Esa lectura de la política queer implica, además, una propuesta programática: adoptar la negatividad de lo queer. Su fundamento es de orden lógico: cualquier dimensión afirmativa de la política hace abyecta a la queeridad. Rechazar la afirmación es una tarea que se toca con la imposibilidad porque el mandato simbólico de la política es el de darle forma a la fuerza pulsional de la negatividad, positivizarla. Edelman sostiene:

(aunque como sujetos simbólicos destinados a figurar la ruina de lo Simbólico estemos sujetos a la necesaria contradicción de intentar volver su inteligibilidad contra él mismo), podríamos de forma figurada dar nuestro voto a «ninguno de los anteriores», dando la primacía a un *no* constante en respuesta a la ley de lo Simbólico, lo que evocaría el acto fundacional de esa ley, su negación auto-constituyente (Edelman, 2014, p. 22).

Su utilización de Lacan, a diferencia de otros usos, se caracteriza más por atender a la función del exceso y la *jouissance* que a su ordenamiento imaginario o simbólico, a sus positivizaciones o coagulaciones. La queeridad en Edelman se comporta como pulsión amenazando con corroer la fantasía, por la que compiten todas las perspectivas políticas, de dejar fuera el vacío que el significante instala en el núcleo de lo Simbólico. Figurando lo aberrante y lo abyecto, la queeridad rechaza cualquier esperanza de acceso al significado y desinvieste la política de la fantasía de la forma y de la estabilidad de las identidades y las totalizaciones imaginarias. No se comporta como una ausencia o una carencia (como puede presentarse el deseo), sino como un exceso imposible que emerge en relación con un *excedente* constitutivo. “La pulsión ocupa el lugar de eso que el significado no captura, (...). Y la política, oponiéndose a la negatividad de tal pulsión, nos ofrece la historia como la escenificación continua de nuestro sueño de una eventual auto-realización,

⁴ Edelman se interesará en esta relación, mencionando incluso el trabajo de Wilderson, en una publicación reciente, *Bad education: Why Queer Theory teaches us Nothing* (2023). Sin embargo, no es la raza un elemento de análisis en la lectura anti-futurista de la queeridad que marca los debates del giro anti-social.

reconstruyendo sin cesar en el espejo del deseo eso que tomamos por la realidad misma” (Edelman, 2014, p.29).

En Wilderson, la negritud es también una posición de abyección y negatividad radical. Su historia es la de la esclavitud, entendida como un *holocausto metafísico* en la que son creados, al mismo tiempo, el mundo y el negro.⁵ La *slavness* (historia de la esclavitud y condición de esclavo) remite a dos cuestiones que tienen profundas implicancias en términos de teoría cultural del racismo y de epistemología política. La primera es que la esclavitud es radicalmente diferente al trabajo porque está constitutivamente vinculada a la acumulación y la fungibilidad de los negros y, la segunda, que es contemporánea y central para la vida, la existencia, de la sociedad civil. Dice Wilderson que la esclavitud, como relación de propiedad (entre blancos y negros) produce una relación de violencia estructural que se reordena, pero que no se suspende, con su abolición. ¿En qué sentido la esclavitud sigue siendo estructurante para las relaciones sociales entre diferentes posiciones raciales?

En primer lugar, podríamos decir que se trata de una violencia distinta a la que se ejerce sobre la clase trabajadora, las mujeres y los nativoamericanos. En Wilderson, el esclavo es apropiado en cuanto tal, no en su fuerza de trabajo. También, una violencia distinta a la que produce otras razas: la violencia contra los nativoamericanos fue una usurpación cartográfica, que tenía como objetivo apropiarse del territorio, mientras que la que se ejerce contra el negro es sobre su ser y su vida. Y a diferencia de la mujer, el negro no tiene nada *tangible* a lo que renunciar porque su existencia cumple otra función: las categorías no-negras se definen frente a la negritud que no son. Tres elementos definen al esclavo como tal: está abierto a la violencia gratuita, alienado desde el nacimiento y deshonrado ontológicamente. La violencia que se aplica contra él da coherencia a las vidas no-negras; las estructuras retóricas y los deseos políticos de mujeres blancas, inmigrantes y trabajadores tiene como condición de posibilidad a la negritud/esclavitud

Así es que se produce la coherencia del discurso moderno. El mismo depende de juegos de diferencias que funcionan sobre dos ejes: uno histórico y otro antropológico. El histórico está compuesto por códigos distribuidos a lo largo del eje de la temporalidad y los acontecimientos. El antropológico, en cambio, son códigos de diferencias culturales. Sin inscripción en estos dos ejes se está fuera de la semiótica de la sociedad civil. El negro no posee un código para cada eje es, al mismo tiempo, un pasado sin herencia y una comunidad psíquica pero no política; un ser fuera de la relacionalidad. Es un anti-humano frente al cual el humano establece, mantiene y renueva su coherencia. No hay, desde esta perspectiva, esclavos (negros) en el mundo sino que sin esclavos (negros) no hay mundo. El negro es un ser para el captor porque su propio cuerpo hace posible la integridad corporal humana. La insistencia en leer a la negritud como esclavitud y al negro como antítesis del sujeto humano implican una interpretación particular de la estructura de sentimientos y

5 No hay marcación sexo-genérica para Wilderson porque como anti-humanos lo que engendran son objetos fungibles y acumulables que se diferencian por sus funciones procreativas pero que, como retoma de Spillers, se definen por su posición ontológica (*ser para el captor*).

la economía libidinal de la política donde importa menos su dimensión performativa –el efecto de prácticas represivas reiteradas- y se exalta la estructuralidad epistemológica. La abyección negra es muda: carece de capacidad ontológica, de agencia e incluso de pensamiento. Siguiendo a Wilderson, entonces, la posición negra está subsumida en relaciones de fuerza directa. Esas relaciones de fuerza no mediadas remiten no a relaciones donde la violencia se aplica de manera contingente sino a una violencia estructural no performativa. La abyección negra es necesaria para que la estructura agresiva de la represión y sublimación de los impulsos libidinales de los blancos pueda existir. Más específicamente, el odio reprimido de los blancos hacia el padre blanco se satisface con el asesinato real y simbólico del negro. El lazo social que establece esa expulsión es una unión a través de la fobia: el miedo del niño blanco a ser devorado por el Otro negro. El Yo negro, en contraposición, es una yuxtaposición del odio a la imagen negra y amor al ideal blanco.

Tanto Edelman como Wilderson afirman, respectivamente, que la queeridad y la negritud/slaveness son posiciones de exterioridad radical del juego de los antagonismos políticos y sus articulaciones. Ambos, además, son anti-progresistas y anti-liberales en tanto rechazan una lectura evolucionista y heroica de la historia de los movimientos anti-racistas y lgbt. ¿Cómo explica Wilderson la abolición de la esclavitud, el movimiento por los derechos civiles, la creciente relevancia académica de los estudios negros? Los nombra como esfuerzos por recuperar algo de esa negatividad irreparable de lo negro, por convertir la abyección enmudecida del objeto en una subjetividad que, sin embargo, no pueden más que recurrir a la humanización por comparación: “¿cómo representar al negro como alguien demostrablemente humano en los términos de la ley?” (Wilderson, 2020, [la traducción es propia]).⁶ No es posible, a pesar de ellos, desimbrincar el deseo político blanco de la oscilación entre la negrofobia y la negrofilia y, tampoco, el ego negro de su ausencia atormentada por la negatividad y la de los demás, de su propio deseo de destruir la imagen negra.

Edelman produce una interpretación, en algunos puntos, similar: “la queeridad figura, (...), por fuera y más allá de sus síntomas, el lugar de la pulsión de muerte social” (2014, p. 20). Lo queer le sustrae al orden social la fe en su coherencia por su inarticulabilidad. Una inarticulabilidad que responde a su relación con lo Real, a que habita entre “el colapso del significante” y “su participación en un sistema de referencia donde se genera el significado mismo” (p.25). En Edelman, la queeridad muestra el otro lado de la política: “el lado donde la realización de la narración y su desrealización se superponen, donde las energías estimulantes se vuelven constantemente contra sí mismas; un «lado» que está fuera de cualquier lado político” (p.25). Sobre la acción política del movimiento lgbt

6 Saidiya Hartmann hace una crítica detenida sobre este mecanismo de fabricación históricamente constante de la negritud señalando que la abolición de la esclavitud significó una reconfiguración de los modos de coacción donde el dominio absoluto del amo basado en la anexión del cuerpo del negro cedió a una economía de cuerpos donde los negros no alcanzan la individualidad democrática sino que el discurso sobre su libertad refuerza una existencia agobiada donde se combinan estrategias de represión y dominación con una representación atomística de las relaciones sociales que encubre las jerarquías y exclusiones de la humanidad.

y feminista marcará, reiteradamente, cómo no pueden dejar de figurar una positivización identitaria siempre ligada a la reproducción fantasmática del Niño, a la postergación del presente en beneficio del futuro de la especie. Ambos, de manera más o menos explícita, se desinscriben de esa gramática de la política al problematizar las nociones de identidad que van asociadas a la negritud y la queeridad.

En el análisis de la negritud, Wilderson insiste en señalar las distancias abismales entre la opresión social y el sufrimiento estructural. Estas distancias, que remiten a diferencias de orden ontológico, son centrales al pensar la cuestión de la posibilidad de una política de la hegemonía negra. La respuesta del autor es bastante taxativa: el negro, un objeto fungible y acumulado, no puede existir en el plano del ser y sus jerarquías; su posición es inarticulable e incommunicable. Como el negro está afuera del mapa semiótico de la sociedad civil, fuera de la articulación de la hegemonía, la pregunta por la negritud afecta la gramática de la hegemonía, devela su imposibilidad negra. La estructuralidad del antagonismo negritud/no-negritud no es equiparable a otros antagonismos sociales y muestra, como tal, los límites de las políticas de la hegemonía. ¿Por qué la negritud no puede participar de políticas de coalición, articularse contra-hegemónicamente o integrar una relacionalidad antagónica de subalternidades? Siguiendo a Wilderson, asiáticos, latinos, mujeres blancas, etc. son articulables por sus diferencias fundamentalmente porque la contingencia de la violencia que reciben es posible por la absoluta exclusión del negro. Es decir, la tensión posicional entre subalternos se despliega por la exclusión constitutiva que supone la negritud. Esta posición estructural de la negritud explica por qué cada intento por actuar políticamente desde la raza termina subordinándola a algo que no es la raza.

La relación entre amo-esclavo es una relación de terror, no de hegemonía, porque el negro no es un término positivo o antitético sino una amenaza radical a la integridad del discurso social. El cuerpo negro es un espacio de completo desorden, situado al nivel de lo Real; el mapa de la violencia gratuita a través del cual puede ser pensable una violencia contingente sobre otros cuerpos. Como en Edelman, la queeridad no puede ser articulada en disputas por la hegemonía porque las lógicas de la política implican el sacrificio de la misma. Para el teórico afropesimista, la negritud es un programa de completo desorden que convoca a asumir la posicionalidad de sujetos de muerte social; una “invitación a la danza de la muerte social” (Wilderson, 2020, [*la traducción es propia*]). Si la hegemonía es profiláctica, porque preserva la coherencia del mundo frente a la incoherencia abyecta de lo negro, asumir la posicionalidad negra implicaría “una política de rechazo y de rechazo a la afirmación” (Wilderson, 2020, [*la traducción es propia*]). La invitación a abrazar la negatividad de Edelman, al proyecto imposible de una oposición a las lógicas de la oposición (2014).

¿UNA DIMENSIÓN GENERATIVA DE LA POLÍTICA? ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA NEGATIVIDAD RADICAL

Hicimos un recorrido por algunas zonas de cercanía entre dos teóricos que indagan en las políticas de la negatividad radical vinculadas a la posición abyecta de la negritud y la queeridad. Uno y otro les otorgan posiciones de completa exterioridad con respecto al orden social y político en el que se producen antagonismos y articulaciones hegemónicas y contra-hegemónicas; una imposibilidad ontológica y epistemológica radical para participar de las estabilizaciones simbólicas a la que aspiran los movimientos políticos. Sin embargo, puede resultar estimulante preguntarse a dónde nos conduce esta ontologización de la negritud o esta negativización radical de la queeridad en términos políticos, de acción política, a pesar del rechazo que manifiestan explícitamente los autores por seguir esta dirección del pensamiento. ¿Por qué el antagonismo entre seres humanos y negros, en Wilderson, es estructural, tiene un despliegue histórico, pero es ontológico y no contingente? ¿por qué afirma Edelman que la queeridad, entendida como abyección sexual y no racial, es a-históricamente disolutoria del orden social tanto como la pulsión de muerte en el plano psíquico?

Provocar este movimiento, responde a la sospecha de que en Edelman existe un proyecto político ahí dónde se desplaza de pensar la relación entre la queeridad y lo Real a convocar a lxs queer a encarnar la negatividad; a instar a lxs queer a representar la pulsión de muerte. Movimiento que también realiza Wilderson cuando invita a preguntarse cómo sería una política de lxs muertxs, qué implicaría abrazar la muerte social y ese *programa de completo desorden*. Al individuo moderno, sujeto de los movimientos liberales-progresistas, de los movimientos de emancipación y liberación sexual, le oponen una adhesión radical al presente de lo abyecto en su sentido más anti-relacional y anti-comunitario.

Sin embargo, ambos autores pivotan entre una lectura anclada fuertemente en un nivel metateórico, que no se detiene en sus vinculaciones históricas, y una puesta en funcionamiento de esa construcción realizada al modo de los estudios culturales. Esa apuesta tiende a reforzar el sentido ya otorgado teóricamente en un sentido que vuelve inimaginable otra manifestación no ligada a la corrosión y la disolución anti-comunitaria. La estructuralidad del antagonismo al que remite Wilderson es no contingente, al igual que el lacanianismo queer -lo queer como figuración de lo Real- de Edelman. Esa es la característica, su invariancia histórica, que justifica la política que el autor atribuye a la negritud. Lo que provoca la negritud es una catástrofe epistemológica que, en palabras de Hartmann, se expresa en que que “una revolución negra hace que todos sean más libres de lo que quieren ser” (Hartmann [la traducción es propia] en Wilderson, 2020, p. 30). Esa superposición entre lo real y la negritud, esa exterioridad excesiva e inarticulable, es la que convida a descartar cualquier “optimismo dialéctico” (Wilderson, 2020, p. 69) de una síntesis futura. La a-historicidad del antagonismo racial, que además tiene una necesidad semiótica, es sostenida en todos los niveles del análisis, aún cuándo se explicita la

pregunta por las distancias materiales que se pueden identificar entre la esclavitud y su abolición.

La pregunta acerca de qué podría encontrar una lectura que sitúe al antagonismo en sus configuraciones históricas y, por lo tanto, contingentes, más que de la ontología de la negritud, podría orientar la mirada hacia las lógicas que provocan la reproducción de la raza negra en lo que tienen de continuidad y de ruptura. En un movimiento afín, podríamos indagar en qué características específicas ha tenido la vinculación entre queeridad y muerte, queeridad y abyección, otorgándole carnadura a esa relación; un esfuerzo por pensar conjuntamente la relacionalidad y la anti-relacionalidad de la disidencia sexual, su sentido comunitario. La convicción de que ambas forman una comunidad psíquica pero no política puede responder más a este salto del plano metateórico y al del análisis cultural que a la imposibilidad de otorgarle un sentido comunitario o relacional a ambas posiciones.

Nos inquieta, siguiendo ese derrotero, la cuestión acerca del hacer teoría, acerca de cuáles serían las posibilidades de la teoría para pensar una queeridad o una negritud que se presenta inaccesible y arrojada a lo Real. Sin negar que hay un exceso inarticulable en ambas -¿no es acaso esa la característica de aquello a lo que le damos estatuto psíquico y/o político en relación al lenguaje?- quizás sea necesario atender a la distancia que ambos autores identifican entre negrxs y negritud y queer y queeridad. Especialmente con la intención de evitar, además, una historización velada donde queriendo mover la reflexión en el nivel ontológico, en un caso, y psicoanalítico, en otro, se universalicen las características de las opresiones raciales y sexuales del contexto de producción de los autores. El antagonismo estructural humano/no-humano, por ejemplo, tiene en algunas feministas decoloniales otra configuración porque remite a la intrusión colonial, la disolución del clan y la invención de la mujer (Oyewumi, 2017; Lugones, 2008), relaciones profundamente imbricadas con una epistemología blanca pero de manera contingente y no universal.

Esa distancia poco explorada que encuentran entre las presentaciones históricas de la diferencia sexual o racial (lxs queer en Edelman, el movimiento por los derechos civiles o la relevancia académica de los estudios negros en Wilderson) y las posiciones radicalmente exteriores de la queeridad y la negritud puede guiar una aproximación política a las capacidades generativas, afectivas y comunitarias en las que pensar formas de lo comunitario además de posiciones anti-relacionales. Una pista para seguir en las dos propuestas tiene que ver con la función parasitaria de la blancura y la heterosexualidad. A contramano de la insistencia en mantener a la queeridad y a la negritud como pura negatividad, la definición de que son necesarias para el mantenimiento de la coherencia del mundo, podría servir para explorar la capacidad generativa y afectiva en un sentido epistemológico pero también histórico. La indistinción sexo-genérica de la negritud podría indicar, al mismo tiempo que su expulsión al ámbito de lo no-humano, otro modelo de relacionalidad, otras formas de parentesco que no se definen sólo en oposición a la socialidad blanca. Complementariamente, la identificación de la queeridad con la abyección

(no-conyugal, anti-familiarista, no-reproductivista) podría indicar también alianzas afectivas que no están en el horizonte – en un sentido optimista dialéctico – sino *entonces y allí* (Muñoz, 2020).

REFERENCIAS

BERNINI, Lorenzo. **Las teorías queer**. Una introducción. Barcelona: Egales, 2020.

BERSANI, Leo. ¿Es el recto una tumba? In: LLAMAS, Ricardo (comp.) **Construyendo sidentidades**: estudios desde el corazón de una pandemia. Madrid: Siglo XXI, 1995.

EDELMAN, Lee. **No al Futuro, la teoría queer y la pulsión de muerte**. Barcelona: Egales, 2014.

EDELMAN, Lee. **Bad Education**: Why Queer Theory teaches us Nothing. Durham: Duke University Press, 2023.

FANON, Frantz. **Piel negra, máscaras blancas**. Madrid: Ediciones Akal, 2009.

LUGONES, María. Colonialidad y género: hacia un feminismo decolonial. In: MIGNOLO, Walter (comp.). **Género y decolonialidad**. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2008. p. 13-54.

MUÑOZ, José Esteban. **Utopía Queer**: el entonces y allí de la futuridad antinormativa. Buenos Aires: Caja Negra, 2020.

OYEWUMI, Oyèrónk. **La invención de las mujeres**. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Bogotá: Editorial de la frontera, 2017.

SEXTON, Jared. **Amalgamation schemes**: Antiblackness and the critique of multiracialism. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

SPILLERS, Hortense. Mama's Baby, Papa's Maybe. An American Grammar Book. In: STRYKER, Susan; BLACKSTON, Dylan McCarthy. **The Transgender Studies Reader Remix**. New York: Routledge, 2023.

⁷Nos referimos al uso que hace Muñoz del *entonces y allí* aludiendo a un momento o lugar que puede ser futuro o pasado de la enunciación, intentando comprender al pasado como un espacio sólo contingentemente estabilizado, con zonas que pueden activarse o desactivarse en lo que percibimos como nuestro presente y al futuro como territorio de lo todavía no consciente.

WILDERSON III, Frank B. **Red, white & black:** Cinema and the structure of US antagonisms. London: Duke University Press, 2010.

WILDERSON III, Frank B. **Afropessimism.** An introduction. New York: Liveright, 2020.

(Recebido para publicação em 30 de maio de 2024)

(Aprovado para publicação em 7 de junho de 2024)

O MARXISMO LOUCO DE MARK FISHER: POR UMA POLÍTICA RADICAL DE SAÚDE MENTAL

THE MAD MARXISM OF MARK FISHER: FOR A RADICAL MENTAL HEALTH POLICY

Emiliano Exposto¹

<https://orcid.org/0009-0007-4687-9283>

Tradução de Gabriel E. Vitullo

<https://orcid.org/0000-0002-7019-8820>

RESUMO

“Marxismo Louco” busca combinar os registros da experiência vivida, do ativismo e da situação argentina na interpretação do pensamento de Mark Fisher. Realizo uma leitura do crítico cultural inglês, revisando suas contribuições para uma teoria crítica do desconforto e uma práxis anticapitalista em saúde mental. Nas duas primeiras seções reconstruo certos aspectos da recepção pessoal e geracional de Fisher na Argentina. Em seguida, delinheiro os rudimentos conceituais de uma investigação filosófica da “depressão ansiosa” baseada em K-punk. Em quarto lugar, analiso as hipóteses da política dos sintomáticos e da “classe do perturbariado”, considerando o deslocamento ambivalente da autoconsciência coletiva para o autodiagnóstico individual. Na quinta seção, examino as economias do mal-estar em virtude da problematização da normatividade psíquica inerente à dominação capitalista. E, por fim, traço um breve contraponto entre Fisher e um intelectual das “novas direitas” em torno da crise emocional.

Palavras-chave: Marxismo; Saúde mental; Desconforto; Teoria Crítica; Ativismo.

ABSTRACT

In “Mad Marxism” seeks to combine the registers of lived experience, activism and the Argentinean conjuncture in the interpretation of Mark Fisher's thought. I make a reading of the English cultural critic reviewing his contributions for a critical theory of discomforts and an anti-capitalist praxis in mental health. In the first two sections I reconstruct certain aspects of Fisher's personal and generational reception in Argentina. Then I outline the conceptual rudiments of a philosophical

¹ Doutor em Filosofia. Pesquisador do Conselho de Investigações Científicas e Técnicas (CONICET/Argentina) e Professor da Universidade de Buenos Aires. E-mail: expostoemiliano@gmail.com

investigation of “anxious depression” from K-punk. Fourth, I analyze the hypotheses of the politics of the symptomatic and the “class of the deranged,” attending to the ambivalent shift from collective self-consciousness to individual self-diagnosis. Fifth, I examine the economies of discomfort by virtue of problematizing the psychic normativity inherent in capitalist domination. And finally, I trace a brief counterpoint between Fisher and a “new right” intellectual on the crisis psychic.

Keywords: Marxism; Mental health; Discomforts; Critical Theory; Activisms.

1. POR QUE AMAMOS TANTO FISHER?

Li Mark Fisher pela primeira vez em 2016. “Você leu *Realismo Capitalista?*” foi a pergunta exaltada de um querido amigo, com quem fazíamos parte do coletivo de filosofia *El Loco Rodríguez*. O tom imperativo da sua voz não deixava dúvidas: eu tinha que ler aquele livro, embora o seu autor fosse um completo desconhecido para mim. “O cara fala sobre todas as coisas que tentamos pensar no *El Loco* ... a melancolia de esquerda, o mal-estar, o pós-punk, a subjetividade neoliberal, o fracasso...”. Perplexo e entusiasmado, fui procurar o livro na livraria mais próxima. Para minha confusão, era um texto bastante curto. Eu esperava um calhamaço de 500 páginas. Peguei-o com o canto do olho, imbuído de um sentimento de suspeita e descrença. Minhas leituras setentistas daqueles anos me faziam olhar com receio as novidades do mercado editorial, mas o contato com o primeiro capítulo me deixou atônito. Meio nocaute. Não se poderia escapar ileso daquela frase, agora citada até a exaustão: “É mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo” (Fisher, 2020a, p. 10).

Foi assim que começava o livro e, na verdade, eu teria ficado a viver lá para sempre. Quem poderia me culpar: estávamos no primeiro ano do governo de Mauricio Macri na Argentina e nossos ânimos estavam por um fio. Era muito complicado encontrar algum refúgio, uma mínima trincheira que nos tirasse da impotência, da raiva e da frustração. Oscilava-se entre a tristeza face à crueldade, a incerteza econômica e a fraca esperança de uma reativação dos circuitos contraculturais da cidade. Depois de ler o livro inteiro, em dois dias de comoção e voracidade, descobri que Fisher estava morto. Ele havia se suicidado fazia apenas alguns meses. A notícia me impactou, embora algo em mim já o soubesse. Algo semelhante aconteceu comigo com Kurt Cobain quando eu era adolescente. Escutava o grito selvagem de suas letras, o desarranjo calculado das guitarras, e pareciam pertencer a outro mundo. Não estavam vivas nem mortas. Quando descobri que Cobain havia se suicidado, já era tarde demais: eu já era fã do Nirvana. Os textos de Fisher sofreram o mesmo destino: hoje habitam uma ontologia espectral. Frágil e à espreita. Doentia. Viciante.

Desde aquela primeira leitura, as ideias fisherianas passaram a fazer parte da minha vida. Nelas se condensam os enigmas de uma vitalidade turva e pegajosa. Alegre e sombria em partes iguais. Graças ao Fisher, pude conhecer muita gente linda e machucada, pois ele é um autor que nunca se lê em solidão. A dor da sua morte, porém, deixou-nos o dom de uma comunidade. Hoje a nossa relação com os seus livros é uma história de amor, feita de sonhos e cumplicidades, de ausências e lutos impossíveis. Sempre me chamou a atenção que o diagnóstico sombrio do *Realismo Capitalista* termine com um texto encorajador. Excitante. O apêndice intitula-se “Desejo pós-capitalista” e é difícil resistir à tentação de ler ali uma saída para a cilada dos primeiros capítulos. Mas não se trata de um mero contraponto entre o pessimismo da pulsão e o otimismo da razão. Algo mais complexo é elaborado nesse trânsito. No apêndice, o insidioso cancelamento do futuro e as perturbações psíquicas do capitalismo são contestadas através de um apelo ao excesso e à ambivalência do erotismo. O último livro de Fisher (2024), precisamente intitulado *Desejo pós-capitalista*, foi publicado na Argentina poucos meses depois da ascensão de Javier Milei à presidência da Nação.

Entrei no livro sabendo que seria a última coisa que leríamos de K-punk. O texto reúne as primeiras aulas do ambicioso curso que ele lecionava na *Goldsmith University* quando tomou a decisão “tragicamente pessoal” de se suicidar. É um seminário insuportável. Impossível de ler. Ou melhor, impossível de fazê-lo sem chorar. Nos coloca em uma espécie de *loop*, semelhante à nossa jornada que vá de 2016 até este presente enlouquecedor. A última sessão é intitulada “Marxismo libidinal” e está centrada em Lyotard, Deleuze e Guattari. “Pode-se desejar o fascismo?” é a perturbadora pergunta do inglês que hoje lemos com horror e curiosidade, como se falasse diretamente a esta época. A nossa conjuntura, ameaçada pela ofensiva ultradireitista do capital. Portanto, se o “marxismo libidinal”, que vai de Reich a Fisher, passando por Rozitchner e Marcuse, é identificável com as energias góticas do desejo a serviço da transformação, por que não conjecturar que o “marxismo louco” procura dar uma *disputa anímica* em torno de nossos mal-estares, prazeres e sintomas? De qualquer forma, desde *o amor à primeira vista*, Fisher para mim é mais do que um autor ou uma série de textos. É uma atmosfera, uma paisagem demencial onde se confundem a inteligência teórica desesperada e o raivoso entusiasmo político.

2. K-PUNK: UMA SENHA GERACIONAL

Este artigo está fadado ao fracasso desde o início, dada a enorme dificuldade de ser fiel ao *acontecimento* que Fisher marcou para mim e para muitos da minha geração. Em *Vir depois*, Santiago Roggerone (2020) faz de Fisher o guia espiritual de uma certa geração. O núcleo gravitacional de uma constelação de discussões, afinidades inesperadas e sensibilidades teóricas na esquerda cultural. O inglês seria o *sintoma geracional* daqueles de nós que viemos depois de 2001. Quando enuncia essa palavra escorregadia, a palavra

“geração”, Roggerone não indica uma faixa etária de indivíduos, uma coorte de intelectuais ou um grupo militante. Pelo contrário, nesse sintagma falho ele localiza os termos nodais para investigar o *inconsciente político* do nosso presente. Uma estrutura de sentimentos compartilhados. Através de Fisher, ele procura captar certas perguntas intempestivas e respostas esgotadas.

Quando a tradição oprime o cérebro dos vivos, Fisher pode ser um aliado na tarefa de revitalizar a imaginação teórica e militante. Roggerone, no entanto, tem a generosidade sociológica de especificar que a geração do vir depois é aquela nascida à vida política nos anos kirchneristas. Entre a profunda crise dos anos noventa, a revolta de 2001 e a selva libertária do agora. É claro que não se refere a “uma geração inteira”, como se isso fosse possível, mas antes a certos afetos dispersos e perguntas comuns. O mais surpreendente da definição de Roggerone é que Fisher cumpriria o papel de Sartre nos anos sessenta, Althusser nos setenta, Foucault nos oitenta, Negri nos noventa, Laclau nos dois mil e Federici para os feminismos populares. Se Ignacio Lewkowicz foi como um guru para a geração de 2001, *Fisher é o nosso mestre*. O professor ausente de uma geração que chegou tarde à rebelião popular e cuja sensibilidade traz as marcas dos assombros persistentes do terror na democracia pós-ditatorial e do trauma coletivo da pandemia.

K-punk é uma “senha geracional”, costuma dizer Juan Mattio (2023). Portanto, cabe a nós, até certo ponto, evitar que ele se torne um objeto de consumo ou um acontecimento estético no sentido banal do termo. Na mutação das paixões teóricas que vão de Sartre a Fisher, ocorre algo mais do que uma simples substituição de autores, modas editoriais e ânsia por novidades. Seus livros prefiguram uma conspiração de sintomáticos²; uma aliança entre aqueles que não temos nada em comum, exceto os danos sistêmicos. O comunismo das vidas quebradas: a insistência do desejo emancipatório apesar das derrotas, decepções e retrocessos. Os que foram transformados por sua obra sabem que foi um antes e um depois em nossas vidas. E que, neste denso instante de perigo, ficamos com o efeito evanescente de certos problemas coletivos que sustentamos e que nos sustentam. Fisher, portanto, é um ponto de encontro entre socialistas nostálgicos, ratos de biblioteca, militantes da noite, intelectuais inorgânicos, escritores góticos, autonomistas anônimos, aceleracionistas arrependidos, feministas obscuras, leninistas desencantados e uma lista inverificável de etcéteras. Porque estamos todos unidos por uma pergunta que nunca podemos deixar de nos formular: o que diria Fisher se estivesse conosco?

No meu caso, Fisher foi o autor que abriu os estranhos portais da saúde mental. Não apenas ressignificou minhas leituras anteriores e posteriores, mas também desbloqueou um conhecimento sensível que emerge das próprias cicatrizes psíquicas. Um conhecimento do corpo, cuja incômoda mistura de desconforto e vitalidade não deve ser ignorada. K-punk ensinou-nos a fazer teoria sob o signo da raiva e da frustração, dando origem a momentos estimulantes do pensamento e também à dureza do fracasso, ao bloqueio criativo e à desorientação política. Ele nos ensinou a ser ativistas abrigando a política dos sentimentos comuns de desilusão, entusiasmo e conflito, sem romantizar a tristeza nem

² Sobre a noção de “sintomático”, consultar Exposto (2023).

exaltar a confiança coletiva. Entre tantos aprendizados, sempre me interessei por um gesto em especial. Aquele gesto sutil e complexo que, com o mesmo órgão, afirma uma afetividade situacional e uma radicalidade programática. Estou falando daquela inteligência tão fisheriana de emprestar uma escuta delicada às circunstâncias mais minúsculas da vida e, ao mesmo tempo, manter uma intransigência anticapitalista no plano estratégico. O que é este gesto senão o milagre de uma confluência entre contracultura e a luta de classes? Disputa anímica e sindicalismo. Libido e poder. Revolução do desejo e desejo de revolução, enredados numa tensão insolúvel na qual se dirime o nosso compromisso de não deixar o fantasma ir embora.

3. TEORIA CRÍTICA DA “DEPRESSÃO ANSIOSA”

Tive um sonho que poderia resumir a concepção fisheriana da depressão: Eu, Emiliano Exposto, recebo um e-mail de Emiliano Exposto que diz o seguinte: “Emiliano, seus textos e aulas são péssimos. E você é um idiota. Saudações, Emiliano.” A depressão tem a força de uma voz severa, que julga e incrimina. “Você é um idiota”, é a sentença onírica. O corpo sofre e a mente não tem trégua quando a carne se afoga. O sintoma desencadeia uma angústia acalorada: autoexigência e culpa, reprovação e vergonha. Kierkegaard chamou isso de “desespero”: o esgotamento de ser você mesmo, diria Ehrenberg, mas de não poder deixar de sê-lo. “Você vai morrer de aceleracionismo”, me repete um amigo prudente em outro sonho. Poucos dias depois, lembrei-me dos movimentos de velocidade e repouso de que falava Spinoza e cheguei à tímida conclusão de que *a ansiedade é o reverso da depressão*. Um sintoma de intensidades e ritmos. Um impulso voraz que nos impede de parar de fazer e trabalhar. As forças sociais que se encarnam nestes sintomas induzem uma oscilação entre mania hiperativa, fadiga e baixo astral³.

Fatalismo no político (“nada pode mudar”), voluntarismo mágico no individual (“se você se esforçar, tudo é possível”) e competição implacável no econômico (Fisher, 2020b, p. 331). Essa poderia ser a fórmula política, subjetiva e econômica na qual se condensa o segredo histórico da depressão estrutural das *multidões perturbadas*. Estamos doentes de futuro⁴: a lenta obstrução de uma alternativa à sociedade capitalista gera “inúmeras patologias”, que vão desde o bruxismo, a insônia, as contraturas e o apagão libidinal até as sensações de não ter tempo, de não estar à altura, de não se sentir capaz de sair da cama, de nunca ser o suficiente e sempre querer mais. A premissa fisheriana é que a crença expandida segundo a qual “o capitalismo neoliberal [não] seria a melhor opção, a mais desejável [...], mas [o] único [sistema] possível” (Fisher, 2020a, p. 180), causou “inúmeros danos colaterais em nível psíquico” (Fisher, 2016, p. 131).

³ Em outro texto desenvolvi diversas reflexões a partir do mesmo sonho: Exposto (2022).

⁴ Veja-se *Parir futuro*, de Juliana Colângelo (2024).

Para Fisher (2018, p. 97), “a depressão é, afinal e acima de tudo, uma teoria sobre o mundo e a vida”. Uma denúncia do estado desprezível do mundo, que produz um certo apelo à atenção vital. Um alarme, estridente ou silencioso, para mudar avassaladoras condições de vida. Onde reside o político do aborrecimento e da relutância, da inércia, da inveja e da inibição? Quando falar sobre os sentimentos pode desencadear uma ação política? O saber das *emoções quebradas* fornece mensagens tão confusas quanto precisas sobre a “correlação entre as taxas crescentes de transtorno mental e a variante neoliberal do capitalismo” (Fisher, 2017, p. 45). Em Fisher, a loucura, o mal-estar e a doença podem ser concebidas como *métodos de investigação* do presente. Uma leitura afetiva da conjuntura (Guggiari, 2023). Estas são *palavras-chave* a partir das quais tentamos penetrar nos mistérios da vida sensível no capitalismo tardio⁵

“Precisamos reverter a privatização do estresse e reconhecer que a saúde mental é um problema político” (Fisher, 2020b, p. 356). À luz da atual *crise anímica coletiva*, é possível argumentar que a depressão e a ansiedade têm algo a nos dizer sobre *todos* nós. Longe de romantizar a dor ou fetichizar as feridas, Fisher explora as texturas opacas e a ambiguidade potencial das sensações ruins, sob a premissa de que os sentimentos fornecem informação delicada sobre os nossos mundos. Procura despatologizar os “problemas de saúde mental” para vê-los como uma arena de pensamento e de elaboração política, em vez de abordá-los como passividade inerte ou se apressando em transformar a angústia em algo produtivo. O mal-estar pode nos isolar, fazer com que nos sintamos presos e tomar conta de nós. Se em algumas ocasiões desencadeia ações e apoios coletivos, em outras pode levar à vergonha e ao trauma. Fisher, nesse sentido, não localiza no desconforto o lugar incontaminado de uma verdade, nem um sinal *a priori* de rebeldia ou submissão, mas tenta produzir conhecimentos alternativos mergulhando em seus desprazeres, nuances e becos sem saída.

O *marxismo louco*, nesse sentido, é uma chave para a leitura de certas áreas do pensamento fisheriano. Situo a chamada saúde mental como um problema de pesquisa filosófica, uma reflexão cotidiana sobre as emoções e uma prática de ativismo contracultural. Mas este não é apenas um artigo sobre Fisher, mas a partir dele. Reconstruo alguns eixos do seu trabalho a partir das minhas próprias inquietações, inseridas no contexto de uma renovação das perspectivas críticas sobre o mal-estar, a loucura e a neurodivergência. Cada capítulo, portanto, propõe certos *deslocamentos* sobre esses debates do presente. O marxismo louco tem o objetivo mais amplo de contribuir para a filosofia política e os ativismos no duplo sentido de percorrer os sinuosos caminhos de uma *teoria crítica do mal-estar* e de uma *práxis anticapitalista em saúde mental*.

Existe algum tipo de relação interna entre a análise marxista do capitalismo e a política fisheriana da “doença mental”? Para a antipsiquiatria clássica e a esquizoanálise, a esquizofrenia era considerada “a condição que demarca os limites exteriores do capitalismo” (Fisher, 2020a, p. 64). O cerne esquizo da matéria apontava o limite e o além do limite do capital. Hoje, porém, podemos sustentar que a ansiedade depressiva é o

5 Veja-se *Depresión: un sentimiento público*, de Ann Cvetkovich (2024).

“transtorno mental” típico do interior da “bipolaridade do capitalismo” (Fisher, 2020b, p. 255). A ansiedade, a depressão ou os transtornos são, de fato, as linguagens que expressam o adoecimento e a dor subjetiva no neoliberalismo (Prati, 2023). Por exemplo, se para Deleuze e Guattari a axiomática capitalista “esquizofreniza” o campo social, liberando e aprisionando fluxos de todos os tipos e cores sob a abstração quantitativa do dinheiro; em Fisher, o capital nos exalta e humilha, nos inflama e irrita num mesmo movimento de ascensão e queda ciclotímica da economia libidinal. Tanto que a angústia existencial do neurótico dá lugar a um certo cansaço hiperativo.

A *repressão* do desejo no fordismo (Reich) e a *pressão* do erotismo no pós-fordismo (Guattari) se deslocam para a *depressão ansiosa*. O sacrifício disciplinar do corpo através da repressão autoritária hoje tende a dar protagonismo aos imperativos impassíveis do crescimento pessoal, a flexibilidade e o sucesso, a gestão empresarial de si mesmo e a inflação do eu. A fluidez mercantil alimenta-se da exploração dos nossos estados de ânimo, ao mesmo tempo em que reproduz as prejudiciais sensações em uma oscilação entre a “mania desenfreada” e a “queda depressiva” (Fisher, 2020b, p. 345).

O importante aqui é lembrar que a depressão e a ansiedade não se deixam rotular como uma síndrome médica ou um déficit psicológico. Segundo Fisher, são uma *sensibilidade estrutural* ou uma *atmosfera sensacional da época*, que quebram as intrincadas barreiras entre o interior e o exterior, o mental e o somático, o individual e o coletivo, o normal e o patológico. Ao mesmo tempo, o mal-estar não expõe imediatamente as suas ligações com o capitalismo, mesmo quando se tornou um território de discussões públicas sobre como a exploração e a opressão *são vivenciadas*. Para Fisher, a confusão entre vida e trabalho sob o feitiço mercantilizador da forma empresarial revela-se como o prelúdio da depressão e da ansiedade. Essa sedução ideológica é um exemplo cabal da vertiginosa meritocracia do individualismo e do clima sufocante de quebra da solidariedade, de austeridade econômica e de colapso das instituições, todo o qual nos leva a introjetar a inferioridade de sermos “bons pra nada” e “responsáveis pela nossa miséria”.

Diante deste cenário desolador, a “privatização do stress” leva a assumir a culpa individual pelos danos sistêmicos, uma vez que as pessoas são responsabilizadas pelos tratamentos terapêuticos ou farmacológicos que deveriam seguir para se sentirem melhor (Fisher, 2016, p. 125). Estamos perante um “sistema de captura” no qual o capital nos faz adoecer e as empresas farmacêuticas “vendem drogas para nos fazer sentir melhor”, na medida em que é mais simples dar conselhos terapêuticos ou prescrever medicamentos do que mudar radicalmente os nossos estilos de vida (Fisher, 2016, p. 35). Esta “ideologia da cura” (Clare, 2021) faz da saúde mental uma cultura normativa carregada de categorias ultrapassadas, estigmas segregativos e soluções estereotipadas.

Por trás do controle inapelável através da ansiedade ou do declínio da atenção, Fisher nos convida a pensar uma *questão política* ligada à precarização do trabalho, os vínculos e os territórios. É por isso que considera que “A tarefa de repolitizar a saúde mental é urgente se a esquerda deseja desafiar o [realismo capitalista]” (Fisher, 2020a, p. 67). De fato, a catástrofe climática e o “asteróide da saúde mental” (Colquhoun, 2021, p. 151) são

apresentados como o *real* da fantasia mercantil. O feitiço do mercado encontra-se com um “vazio traumático”, evidenciando o *colapso social, psíquico e ecológico*; e, por sua vez, a dificuldade de ver, pensar e imaginar além das *categorias do capital* (Fisher, 2020b). Porque a “praga invisível dos transtornos psiquiátricos” endossa a “dimensão do real que o realismo capitalista é incapaz de processar” (Fisher, 2020b, p. 259). O real da crise anímica ilumina a *negatividade do sintoma*: a “recusa a se acomodar aos horizontes fechados do realismo capitalista” (Fisher, 2018, p. 48).

A hipótese fisheriana é que o realismo capitalista funciona como uma “ontologia empresarial”, que traduz o *mal-estar sistêmico* em termos de rótulos psiquiátricos, distúrbios clínicos ou explicações sociológicas unilaterais. Mas no mal-estar coagula-se um repúdio sensível às injustiças, de modo que a angústia é a contrapartida estilizada do consumismo, da “impotência reflexiva” e do “hedonismo depressivo”. A inflação de diagnósticos psiquiátricos, a explosão de ofertas terapêuticas e farmacológicas e a psicologização dos problemas sociais mostram que as multidões estão atormentadas e confusas. Sem comunidades de pertencimento, só lhes resta a via do diagnóstico, o tratamento terapêutico individual e a medicação para tratar o que exige uma profunda transformação das relações sociais. Neste sentido, o *gozo do capital* “captura o descontentamento generalizado” e “metaboliza os desejos de liberdade”, ao *subsumi-los* naquilo que Fisher chama de “sentimentalismo controlado”, a “exploração afetiva” e a “economia libidinal do trabalho e do sofrimento”.

A “privatização do stress” reduz as doenças sob esquemas normativos, resultantes de “complexos psicológicos da primeira infância” ou “desequilíbrios químicos do cérebro individual” (Fisher, 2017, p. 45). Embora Fisher assuma os “correlatos neurológicos” do mal-estar, a sua tese é que a biologização e a mercantilização andam de mãos dadas com a *despolitização*⁶. Dizer que o mal-estar tem “instâncias neurológicas”, segundo o inglês, nada acrescenta sobre suas causas sociais e dimensões políticas: “Se é verdade que a depressão é constituída por baixos níveis de serotonina, o que ainda resta a ser explicado são as razões pelas quais indivíduos em específico apresentam tais níveis [...]” (Fisher, 2020a, p. 67). Ao localizar os antagonismos subjacentes ao conflito psíquico, o mal-estar pode ser instrutivo: alerta que algo não está bem em nossas vidas.

O estudo fisheriano sobre o “espírito depressivo do nosso tempo” destaca as “condições (culturais, estruturais e políticas) da subjetividade”, uma vez que *o pessoal é político na saúde mental* significa que “o pessoal é impessoal” (Fisher, 2018, p. 56). Segundo Fisher, as aflições mais intransferíveis e imediatas precisam ser apreendidas em sua natureza sistêmica, se quisermos situar o político do tédio, do medo e da desconfiança nas próprias forças. Depressão e ansiedade são categorias políticas, experiências vividas e relações sociais.

O realismo mercantil é um “realismo depressivo”, marcado por uma “monotonia exaustiva” que é a dobra da “decomposição da solidariedade de classe”. Este *inconsciente*

6 Uma discussão rigorosa desta tese de Fisher deveria pelo menos estabelecer um debate com *¿Qué hacer con nuestro cerebro?*, de Malabou (2024), e *Feminismo de las tripas*, de Wilson (2022).

capitalista constitui uma compulsão silenciosa onde o poder do capital governa de costas a nossa vontade, induzindo uma “atitude de resignação e derrotismo”. Como “resultado do projecto de subordinação da classe dominante”, a *depressão política*⁷ poderia ser resumida nestas frases: “as coisas estão a piorar (para todos, excepto uma pequena elite)”; “temos sorte de ter um emprego”; “não podemos permitir-nos a contenção colectiva do Estado”; “não vai acontecer nada, nada do que aconteceu foi tão bom, nada aconteceu”; “Não somos o tipo de pessoa que pode agir”. Dado que os tons de depressão não remetem a uma “mera falha de vontade” ou “mudança de atitude”, o inglês exige paciência com o tempo ubíquo da vergonha, do ressentimento e da desafeição; sem desistir da teimosa tarefa de “inventar novas formas de envolvimento político” que coloquem a saúde mental no centro das suas práticas. Assim como a depressão leva ao retraimento, à agressão e ao isolamento, será que ela também pode abrigar comunidades afetivas?

“O descontentamento praticamente universal não muda o fato de que parece não haver alternativa viável ao capitalismo” (Fisher, 2020b, p. 387). Quando as formas herdadas de mudança social, sejam elas a ação direta ou a teoria crítica, não mais funcionam para transformar a realidade ou para se sentir melhor, a depressão se impõe como uma sonolência fria e exasperante que percorre o corpo (Cvetkovich, 2024). E é por estas razões que hoje a saúde mental é a linguagem preferida que os mal-estares encontram para se fazer ouvir, ainda que seja através das metáforas duvidosas e ambíguas do diagnóstico, que podem nos aliviar ou constranger, abrir portas ou fechá-las. Dado que as “patologias psíquicas” têm as suas “raízes no campo social”, Fisher entende que “a ansiedade é o estado emocional” correlativo à “precariedade económica, social e existencial”.

K-punk acredita que “problemas sistêmicos exigem soluções sistêmicas”: o mal-estar não deve ser abordado apenas no plano “psicológico individual”, mas na “infraestrutura psíquica coletiva”. Fisher (2018, p. 85), porém, lembra que “a depressão não é tristeza, nem mesmo um estado mental, é uma (dis)posição (neuro)filosófica”. A depressão e a ansiedade, por fim, constituem *estruturas do sentir e metodologias de pesquisa*, uma vez que o conhecimento adquire formas afetivas e a agência toma canais laterais de expressão, que não são apreensíveis para a obsoleta teoria marxista da subjetividade reduzida à razão, o lugar na estrutura ou a consciência. É possível, a partir dos “transtornos”, criar um *ponto de vista crítico coletivo* contra as lógicas sociais de produção e distribuição desigual do sofrimento?

4. MULTIDÕES PERTURBADAS: DA AUTOCONSCIÊNCIA AO AUTODIAGNÓSTICO?

Fisher foi professor de ensino terciário por muitos anos. Em *Fantasma da Vida* (Fisher, 2018), ele narra a perspectiva avassaladora de quem percebe que seus jovens

⁷ Veja-se *El optimismo cruel*, de Berlant (2020).

estudantes passam por uma incipiente crise de saúde mental. “Desânimo”, “ansiedade constante”, “apatia”, “perda de sentido”, “déficit motivacional”, “sensação difusa de pânico”, “incapacidade de agir” e “pensamentos suicidas” são alguns dos sintomas identificados pelo professor Fisher em seus alunos. Não só a sua própria condição depressiva lhe permitiu fazer o diagnóstico deslumbrante de uma “praga de doença mental”. Pelo contrário, Fisher nasceu em 1968 e seus alunos tinham cerca de 20 anos quando ele dava aula nas escolas suburbanas de uma classe trabalhadora exausta, atingida pelas derrotas e prestes a ficar sem esperança. A ascensão do realismo capitalista coincidia com a captura comercial do impulso contracultural das décadas de 1960 e 1970 e com a emergência histórica de uma “epidemia de depressão colectiva”. O paradoxo é que sempre me considere um colega de geração de Fisher. No entanto, há poucos meses percebi algo desconcertante: seus alunos tinham a minha idade. De alguma forma, K-punk foi meu professor, nosso mestre, e os adolescentes do passado, nos quais ele percebia uma “praga invisível” de problemas de saúde mental, somos nós como adultos neste presente. Perceber esse detalhe foi o que mais se aproximou de uma revelação religiosa: mudou para sempre minha leitura de Fisher.

Com base na sua experiência pessoal e na sua prática docente, em diferentes passagens da sua obra Fisher pareceria anunciar a emergência histórica daquilo que chamo aqui de *perturbados*: “os milhões que sofreram danos mentais sob o capitalismo [...] poderiam muito bem se transformar na próxima classe revolucionária. Eles realmente não têm nada a perder” (Fisher, 2018, p. 272). Estamos falando de uma espécie de “hiperstição”: uma *ficção teórica* que cria o futuro que prevê gerando um “nós” entre pessoas deprimidas, anoréxicas, loucas, ansiosas, quebradas e atordoadas pelo vampirismo do capital. Um “nós”, disperso e diverso, para o qual a catástrofe é premissa e ponto de partida, e não um diagnóstico derrotista e resignado face àquilo que está dado. Em vez de postular uma nova identidade, procuramos uma “nova forma de antagonismo político” a partir do mal-estar, em oposição à “sensação profunda e generalizada de que nada pode mudar” (Fisher, 2019, p. 264).

Se o estágio atual do capitalismo tardio poderia ser sinônimo de condição clínica (Fisher, 2020a, p. 43), a premissa fisheriana é que a saúde mental é um *problema íntimo e coletivo*. Seu programa teórico baseia-se no fato de que os sentimentos devem ser analisados através de esquemas “políticos e impessoais, e não psicológicos e individuais” (Fisher, 2018, p. 279). No entanto, devemos admitir que o mal-estar é tanto *singular* quanto *comum*. As tramas da dor se inscrevem em cada corpo de forma diferente e desigual, dependendo de suas histórias e entornos. As determinações de classe, gênero ou raça deixam sulcos na pele, de modo que “as marcas de classe estão desenhadas para serem indelévels” (Fisher, 2018, p. 281). *O modo como o classismo se sente*⁸ poderia então ser delineado como uma pergunta fisheriana que compreende as *estruturas de sentimento da classe trabalhadora*

8 A questão “Como se sente o classismo?” retoma a metodologia afetiva de pesquisa da sociedade capitalista proposta por Ann Cvetkovich (2024), por meio de perguntas do tipo “Como se sente o capitalismo?” ou “Como se sente o racismo?”

numa subjetividade repleta de sonhos, hábitos e fantasias, que muitas vezes se opõem à consciência dos próprios interesses e ameaçam a reprodução proletária.

O marxismo louco, portanto, parte da intuição de que *multidões sintomáticas* poderiam fornecer os recursos para um “povo que falta”: a *classe do “perturbariado”*. Será que os discursos através dos quais as pessoas hoje se autodenominam “ansiosas”, “panicosas” e outros difusos rótulos psiquiátricos abrem possibilidades de comunidade afetiva? Estamos testemunhando um deslocamento das *práticas militantes de autoconsciência coletiva em direção aos autodiagnósticos individuais e às campanhas liberais de “conscientização”*? Por que não pensar que ao nos chamarmos de “neurodivergentes” ou “psicodissidentes” estamos produzindo um “novo sujeito”? “Um nós que é tanto aquilo por que se luta quanto o agente da luta” (Fisher, 2018, p. 133)? Poderá isto abrir novas “políticas proletárias de desidentificação”, cuja tática seja a de antagonizar o aparelho normalizador do capital, ao contrário das “políticas neoliberais de identidade” que procuram o reconhecimento *necessário e insuficiente* deste sistema? (Fisher, 2018, p. 166) O que esconde a suspeita que recai sobre essas operações, que costumam ser menosprezadas como identificação com o sintoma, vitimização e cancelamento entre os sofreadores? Através do autodiagnóstico, o individualismo da época pode encontrar um canal coletivo?

O que diria Fisher sobre a expansão da saúde mental no discurso mediático, sobre os *Mad Studies* e o ativismo neurodivergente? Embora nunca saberemos, proponho arriscar o seguinte: para Fisher, a “hauntologia” é um exorcismo dos *fantasmas do passado* (o que *já não é*, mas pode ser reatualizado) e dos *espectros do futuro* (o que *ainda não é*, mas ressoa no presente como potencialidades latentes). Nessa linha, o inglês invoca o cerco dos “futuros perdidos”, incitando à criação de um “grupo de pressão” que seja um “renascimento do movimento antipsiquiatria”. Hoje a resposta à condição psíquica degradante é marcada pelas imagens melodramáticas da cultura terapêutica, pela competição identitária entre os doentes, pela assimilação institucional das organizações clássicas de usuários, pelo marketing do mercado de entorpecentes e pelo profissionalismo do sistema convencional de Saúde Mental. Já K-punk procura “converter os problemas generalizados de saúde mental com condições medicalizadas em antagonismos efetivos” (Fisher, 2020a, p. 132). Não partilhamos uma tradição intelectual nem uma identidade política, o que temos em comum é que o capital é contra a nossa saúde mental.

Fisher diz: assim como Laing, Cooper, Basaglia, Foucault ou Guattari “formaram uma coalizão em relação a condições extremas como a esquizofrenia”, politizando a loucura como dissidência contra a ordem social, no presente torna-se urgentemente necessária uma *práxis anticapitalista* em torno dos “transtornos muito mais comuns” (Fisher, 2020a, p. 37). Esta preocupação com a “politização da doença” está inscrita na história dos *arquivos contraculturais* em saúde mental: o *Coletivo Socialista de Pacientes*, na Alemanha, na década dos 1970; Judi Chamberlin e os sobreviventes da psiquiatria no Canadá e nos Estados Unidos (2023); o *Sindicato dos Pacientes* na Inglaterra; os *Mad*

9 “Perturbariado” seria o equivalente em português de “trastornariado” em espanhol, uma noção cunhada pela ativista “La antropóloga trastornada”, pseudônimo de quem escreve o blog <https://autoetnografa.com/2019/02/06/que-es-el-trastornariado/>

Studies, o movimento maluco e a militância neurodivergente em nossos dias, tanto local quanto mundialmente. Publicações recentes como *Health Communism* de Alder-Bolton e Vierkant (2022), *Mad World* de Frazer-Carrol (2023) ou *Empire of Normality* de Chapman (2023) tornam promissora a localização das hipóteses fisherianas no universo das lutas antissistema que visam criar um “novo tipo de agente coletivo, uma nova possibilidade de falar na primeira pessoa do plural” (Fisher, 2021, p. 453).

O *movimento sintomático* pode ser um termo guarda-chuva no qual se articulem mal-estares diferentes e desiguais, provenientes de experiências maníacas, depressivas, loucas, bulímicas, limítrofes ou viciantes. Um termo guarda-chuva na construção do *contrapoder do “perturbariado”*. A “propagação da cultura terapêutica”, pelo contrário, foi uma das estratégias com as quais “o neoliberalismo privatizou e neutralizou o movimento de autoconsciência” das contraculturas dos anos sessenta e setenta (Fisher, 2020b, p. 491). A despolitização da saúde mental bloqueia a capacidade de redefinir os problemas pessoais como efeitos de estruturas sociais de opressão, sendo este o primeiro passo na formação de uma *consciência coletiva radical*. Se na autoconsciência os outros podem ser vistos como companheiros de luta e sofrimento, na *virada terapêutica do capital* os outros são objetos de desprezo e competição. Quando a consciência de classe se torna “identidade de classe”, o ressentimento é distribuído entre os próprios oprimidos. Já Fisher chamava de “antiterapia” a uma experimentação contra o *realismo manicomial, farmacológico e terapêutico*, que afirma não haver alternativas à estreita “solução individual” dos problemas coletivos. Como não podemos mudar o mundo, só temos o consolo de nos transformarmos a nós mesmos? Nas palavras do nosso autor: “se a mudança sistêmica não pode ocorrer, tudo o que podemos fazer é tirar proveito do capitalismo” (Fisher, 2020b, p. 487).

Através da “consciência de grupo subjugada” (Fisher, 2022, p. 149), K-punk nos legou uma prática concreta para dissecar nossa inserção libidinal no moedor de carne do capitalismo. Se grupos subjugados podem desejar contra os seus próprios interesses e competir entre pares, a tarefa é detectar os sistemas sociais que estão em jogo nas diferentes experiências vividas, *objetivando* os problemas desiguais e partilhados que nos unem. Não se trata de uma consciência descritiva do estado de subjugação, mas de uma consciência crítica do potencial político do grupo subjugado: “movimento”, “deslocamento”, invenção de uma subjetividade capaz de fazer dos sentimentos negativos uma premissa contra a positividade obrigatória do *felicismo* ou *euforismo* neoliberal. Com efeito, o programa fisheriano de articulação da “consciência de classe”, da “autoconsciência feminista” e da “consciência psicodélica” (Fisher, 2021, p. 123) tem como objetivo uma “tomada da inconsciência” para interferir os pesadelos da razão capitalista.

Eis a questão: qual é o custo subjetivo que pagamos por suportar a doentia normalidade, por fazer de conta que um “sistema inerentemente disfuncional (o capitalismo) [...] pareça funcionar”? (Fisher, 2020a, p. 37). O realismo narcótico e terapêutico nos encoraja a “deixar para trás as tristes paixões que nos intoxicam”. Seus parâmetros exigem “ter boa aparência e sentir-se bem” dentro de um “modelo de saúde hedônico e reducionista” (Fisher, 2018, p. 65). Em que se baseia a normalidade capitalista? No trabalho e no consumo?

Na adaptação ao mercado? O problema não é apenas que o trabalho nos enlouquece, mas que definimos saúde e doença de acordo com os padrões de produtividade do trabalho. É a partir do carácter inerentemente *sensatista e capacitista* do trabalho no capitalismo que são divididas as vidas exploráveis e as não produtivas, as adequadas para o trabalho e as inválidas, as lucrativas e as residuais e descartáveis. O “perturbariado” não é uma hipótese que substitua o proletariado, o precariado ou o cognitariado. Constitui o sintomático de uma classe transversal, que abrange não apenas aqueles que vivem e sofrem e às vezes desfrutam do seu trabalho; mas também aqueles que dificilmente poderiam ser explorados ou aqueles outros que diretamente não são considerados trabalhadores aptos e funcionais.

O marxismo louco, conseqüentemente, não postula uma nova identidade, mas sim uma densa zona de experimentação através dos mal-estares e sintomas. Mas, o que é o louco do marxismo de inspiração fisheriana? Poderíamos traçar quatro significados da loucura em Fisher: a experiência da “destituição subjetiva”; a politização da “doença mental”; o estado de “raiva politizada”; e o desvio “fora do comum e arrepiante” das normas psicossociais do capital. Como se verá, a loucura aqui não se refere a uma noção psiquiátrica, mas a uma *categoria política*. Por outro lado, a *normalidade do capital* é pensável a partir de Fisher em termos estatísticos (o carácter massivo das “patologias mentais”), em termos morais (“ideais sanitários”) e como dispositivo de normalização (a aceitação do colapso mental). A normalidade é, então, normatividade e governo das emoções da parte do *santitarismo do capital*. O *laboratório de utopias concretas* da “antiterapia”, a “autoconsciência de classe interseccional” e o “comunismo ácido”, então, podem contribuir para a passagem da antipsiquiatria ao ativismo de saúde mental na primeira pessoa. E na Argentina, *da Saúde Mental Comunitária à comunidade de sintomáticos*.

5. ECONOMIAS DO MAL-ESTAR: ENTRE A INADEQUAÇÃO E A SOBREADAPTAÇÃO

A mercantilização do mal-estar, os ajustes sanitários, as campanhas liberais de “sensibilização”, os relatos confessionais de pessoas famosas, a literatura de autoajuda, as novas aplicações digitais da psicologia virtual, entre outros, tendem a reforçar o domínio do psicopoder farmacêutico e terapêutico sobre as emoções. Pelo contrário, o anticapitalismo na saúde mental inspirado em Fisher pode ser um território espinhoso de elaboração política através dos sintomas, no qual sejam cultivados os potenciais de um “modo de coletividade diferente que está por vir” (Fisher, 2018, p. 233). Como mantermos a confiança e o entusiasmo quando essas emoções beiram o desespero e a perda? O desejo de transformação costuma se topar, muitas vezes, com adversidades inevitáveis e labirintos de todos os tipos. Como seguir em frente apesar das derrotas? Como continuar tentando justamente por causa dos fracassos, das ausências e das decepções? Estamos

queimados e descrentes. Inseguros. Mas, ainda assim, algo em nós sabe que sempre foi possível chorar e brigar e curtir ao mesmo tempo.

Esta situação de crise emocional habilita, para Fisher, a possibilidade de delinear uma fundamentação sistêmica, uma vez que “as pessoas estão exaustas e superestimuladas”. E pior ainda, elas estão conscientes de que as coisas vão mal, mas ainda mais conscientes de que não há nada que possam fazer a respeito. Estas frases contribuem para desandar a *economia política* e a *economia libidinal do mal-estar* (Fernández-Savater, 2024), repensando a saúde mental não como um ideal normativo ou um estado de equilíbrio emocional, mas como uma força opressiva sob o domínio do capital. Por um lado, os “mortíferos efeitos psíquicos” são consequência de estruturas injustas de exploração e dominação: trabalho precário, emergências alimentares, crise habitacional, frenesim e atomização digital. Por outro, a “propagação da doença mental” tem dobras inconscientes que são o reverso oculto das suas dimensões estruturais. Os mal-estares mostram que estamos *sobreadaptados* aos ideais do desempenho insaciável, da produtividade avassaladora e da competição brutal. Reproduzimos as exigências pulsionais contra os nossos interesses de classe, enquanto o sistema é indiferente ao desassossego, ao cansaço, e o desgosto. Não somos vítimas passivas do mercado: pelo contrário, somos os seus agentes activos. “Quero mais”, aclama o grito inconsciente do *imperativo da autoestima individual*.

Já o “Não aguento mais” dá testemunho do corpo de uma vida quebrada que, com sua dor, interrompe a máquina. Existe algo em nós que resiste a se enquadrar nos mandatos da subjetividade do mercado? Nos sintomas há uma *inadequação*: uma certa recusa de se ajustar à realidade. O mal-estar revela inconformidade, desacordo ou reprovação diante de situações intrincadas, violências estruturais ou contextos constrangedores. Quebramo-nos porque não podemos, não queremos ou não sabemos como nos adaptar às regras que ditam o funcionamento cognitivo e as exigências incapacitantes do sistema.

Embora com Fisher (2018, p.280) possamos considerar que o mal-estar é a “expressão internalizada de forças sociais reais”, *dizer que o capital é a causa da minha ansiedade não me ajuda a não poder parar*. A denúncia abstracta do capitalismo como causa unilateral dos sintomas é *parte do problema e não da solução*. Porque, de fato, uma “crítica moral ao capitalismo, enfatizando as maneiras pelas quais ele gera miséria e dor, apenas reforça o realismo capitalista” (Fisher, 2020a, p. 33). A transformação das condições de infelicidade estrutural depende, portanto, de uma transformação das *condições objetivas*: salários, tempo e espaço de trabalho, alimentação e habitação, meio-ambiente. Mas também exige transformar as *condições subjetivas* que fazem com que o “ressentimento individual” reine entre os oprimidos e o apego inconsciente ao desempenho, ao egoísmo, à visibilidade pessoal e à competição seja reproduzido, incluso impedindo a nossa prosperidade, apoio mútuo e bem-estar. A ruptura com o realismo capitalista implica quebrar com “o império do eu como guia moral e emocional na engenharia afetiva do capital” (Fisher, 2019, p. 23).

Transformar a “culpa paralisante” em “vergonha produtiva”, “raiva politizada” e “ressentimento antissistema”, eis a tarefa de Fisher. Diante do “capitalismo neurótico e edipizante”, em virtude do qual “se estamos infelizes” cabe a nós resolver, a aposta é

buscar “novas possibilidades produtivas, perceptivas, cognitivas e libidinais” (Fisher, 2022, p. 476). Com base nisso, o marxismo louco poderia se basear em uma teoria da especificidade histórica da *normatividade psíquica, neural e afetiva* na modernidade capitalista, contribuindo para o projeto coletivo de uma crítica à dominação sensitista e capacitista inerente à montagem patriarcal, colonial e racial do capital¹⁰.

Desta forma, no contexto de um aumento “patologizado”, “privatizado” e “mercantilizado” da saúde, é imperativo “desnaturalizar (e politizar) a doença mental” (Fisher, 2021, p. 220). Direcionar o mal-estar contra a sua causa sistemática: o capital e as suas montagens interseccionais de opressão. Pois bem, o apelo fisheriano para “reconhecer que a saúde mental é um problema político” não implica que os danos psicológicos possam ser abordados apenas através de ferramentas tradicionais (ação direta, mobilização massiva, demandas de tipo institucional, pauta de reivindicações); e através de noções clássicas de agência (conscienciosidade, atividade linear, coerência e energia ilimitada, ideais retos, promessas de crescimento e superação do sofrimento). O mal-estar é *conflitivo*: pode dar espaço a derivas libertadoras, reativas ou conservadoras; pode provocar ações de rua, brigas ou refúgios íntimos.

Quando a “politização do stress” não é estabelecida como um mandato moral, as paixões cinzentas podem cumprir *funções contraditórias* nas práticas. O mal-estar estimula, enfraquece ou desfaz grupos, potencializa ou inibe pessoas, mobiliza ou paralisa (Erro, 2024). “Politizar o mal-estar” é uma fórmula atraente, mas um caminho difícil, pois tendemos a ficar presos por *obstáculos reais que* são quase sempre mais fortes do que a nossa vontade. Sentir-se mal pode ser um caminho para ações que ajudem a mudar o mundo e a nos sentirmos melhor, embora muitas vezes afundemos no atordoamento, na neurose e na perplexidade.

Por que não interrogar os *mal-estares nas práticas de politização*, em vez de repetir *ad nauseam* a fórmula “politizar o mal-estar”? Numa *leitura enlouquecida de Fisher*, as afeições amargas não são obstruções à política, cujas temperaturas devem ser banidas ou silenciadas. Trata-se de abordar sentimentos desagradáveis no solo pantanoso das práticas concretas, uma vez que podem rarefazer a nossa habitual compreensão do que é considerado político.

Para Fisher, a construção de uma *alternativa atraente e viável* ao realismo depressivo do capitalismo requer a invenção de novas estratégias de *libertação anímica*. Se é verdade que “precisamos urgentemente de uma nova política de saúde mental organizada em torno do problema daquilo que é público” (Fisher, 2016, p. 137), é porque devemos rastrear as dimensões impessoais que se elaboram nas nossas lesões afetivas. Nesse sentido, a utopia provocativa de Fisher, a promessa do “comunismo ácido”, está orientada para uma “revolução psíquica e social de magnitude quase inconcebível” (Fisher, 2017, p. 153). Seu sonho: reapropriar-se da “Abundância Vermelha”, da nossa riqueza real. Uma nova humanidade capaz de gerar novas formas de amar, de pensar, de cuidarmo-nos a nós mesmos e de agirmos juntos (Fisher, 2021, p. 164).

¹⁰ Veja-se *Ensamblajes neoliberais*, de Expósito, Sacchi, Sadel e Lo Valvo (2022).

A loucura fisheriana do marxismo louco, finalmente, não é um *substantivo* (algo que somos) ou uma *propriedade* (algo que temos). É um arriscado e ambivalente campo de subjetivação. Algo que os sistemas de opressão nos fazem e algo que tentamos fazer através da construção de sentidos antagonistas a partir do *dano desigual e partilhado*. Concluindo, um *verbo* que consiste em enlouquecer a herança revolucionária que vem de Marx e chega até Fisher.

6. CONCLUSÃO: NÃO É LOUCURA, É FASCISMO

O número total estimado de pessoas que vivem com depressão em todo o mundo aumentou 18,4% entre 2005 e 2015. Indicadores significativos também são encontrados no abuso de drogas e no aumento constante do uso e abuso de drogas psicotrópicas. [...] A gestão artificial dos sentimentos é a única coisa que resta a fazer quando a vida deixa de fazer sentido. O suicídio também se torna um indicador relevante hoje. O suicídio moderno, desprovido de qualquer sentido, aponta precisamente para o colapso de todo sentido. Esta realidade pode estar a piorar drasticamente como consequência da pandemia. A OMS alertou para isso, uma vez que a COVID-19 e as draconianas medidas “sanitárias” – impostas pela própria OMS – tiveram um impacto negativo sobre a saúde mental das pessoas. A perda do emprego, o isolamento social e a crise económica constituem fatores ligados à prática suicida [...] Uma rápida olhada à literatura especializada anuncia a crise generalizada de sentido, e revela o ethos narcisista que, impotente face à perda de significado, faz tentativas desesperadas de tentar se segurar... O idiotismo é a fórmula da autossuperação (2023, p. 114).

Quem é o autor desta longa citação? Fisher? Bifo Berardi? Suely Rolnik? Não fosse a menção à pandemia, que o inglês não chegou a vivenciar, talvez poderíamos arriscar que foi ele quem escreveu esse texto, dado certo de família que brota de uma época de precariedade psíquica, de medicalização dos problemas sociais e, mais ainda, dada a crítica ao “idiotismo” como pretensa autossuperação individual do desastre. Mas não. Não é Fischer. Então quem é?

Continuemos lendo:

A biopolítica em Foucault não era uma forma alegre de poder. Endireitava o corpo, cronometrava os tempos, aprimorava os modos e as formas, monitorava a fala, controlava a eficácia do desempenho. A disciplina não era desfrutada, mas era sofrida. No mal-estar, contudo, forças negativas de rebelião e mesmo de revolução ainda poderiam germinar: “onde há poder há resistência”, escrevia Foucault. Mas hoje, que já não vivemos em tempos disciplinares, e que a biopolítica é assistida por uma psicopolítica que mergulha no consciente e no inconsciente dos súditos, a única rebelião à vista é aquela que demanda mais prazer e mais realização dos desejos (rebelião contra o que resta da moralidade, contra o que resta da identidade, de crenças, de definições e convenções). No entanto, isso é tudo menos rebelião. [...] A felicidade, a todo custo, tornou-se uma função governamental (2023, p. 136).

Nesta última citação os ares de proximidade se diluem e as distâncias aumentam. Porém, dá a impressão de um certo diagnóstico compartilhado. Uma série de perguntas e autores que dão o que pensar, nem que seja para distorcer o melhor das nossas tradições emancipatórias. O autor da citação é Agustín Laje, um teórico cordobês, estrela das “novas direitas” na Argentina e na América Latina. E o livro é *Generación idiota*, publicado em meados de 2023. De certa forma, um pouco forçada, Laje está para a filosofia argentina o que Milei está para a política. Um inimigo insuportável, ridículo e odioso, ao qual é difícil de levar a sério até percebermos o poder real e comunicacional que detém. Até que a sua massividade virtual se transforma em repressão e miséria material. Até nos perguntarmos: Quem vota nele e por quê? Quem são os jovens “rebeldes” que leem Laje como o coringa triunfante da “batalha cultural”?

A direita pode politizar a agitação e nós não? É o que penso quando leio Laje dizer que “a direita virou rebelde e a esquerda virou sistema”. Este é o axioma do cordobês pelo qual aqueles que são a favor do sistema dizem que o questionam e aqueles de nós que somos contra ficamos na posição de defender aquilo que nem sequer merece ser defendido (Sztulwark, 2024). Por isso, sem resignação e sem cinismo, pergunto-me: Laje é para as gerações mais novas o que Fisher foi para a minha geração? É uma pergunta estúpida. Exagerada. Eu sei. Mas a ironia esconde, ou melhor, encontra o seu resquício de verdade, simplesmente levantando a cabeça para encarar olho no olho os que *vêm depois de* nós. Porque a direita já está aqui. E, ao que parece, vivemos em tempos “idiotas” que tornam muito necessário levar a sério os inimigos históricos, mesmo quando eles merecem a nossa raiva, frustrações e ressentimentos.

Você leu o último livro de Laje?” foi a pergunta surpreendente de um companheiro de jornada. À semelhança daquela incitação à leitura de Fisher em 2016, o tom desta voz também não deixava lugar para dúvidas. Tinha que ler aquele livro, embora desta vez os motivos são outros, o autor é radicalmente outro e, sobretudo, as conjunturas de ontem e de hoje são tão pouco parecidas que sabemos que quase nada do que antes fizemos servirá para nos enfrentarmos a esta desmesura direitista. Em qualquer caso, intuimos que a loucura do marxismo fisheriano continuará sendo um antídoto contra a loucura fascista dos libertários. Se “o comunismo é uma doença da alma”, como várias vezes disse Javier Milei, seremos o seu sintoma, o que não cabe, o “perturbado” na luta contra o capitalismo desquiciado.

REFERENCIAS

ALDER-BOLTON, Beatrice & VIERKANT, Artie. **Health Communism**: a surplus manifesto. London: Verso, 2022.

BERLANT, Lauren. **El optimismo cruel**. Buenos Aires: Caja Negra, 2020.

CHAMBERLIN, Judi. **Por nuestra cuenta**: alternativas al sistema de salud mental controladas por pacientes. Buenos Aires: Coloquio de Perros, 2023.

CHAMPAN, Robert. **Empire of Normality**: neurodiversity and capitalism. London: Pluto Press, 2023.

CLARE, Eli. **Una brillante imperfección**. Madrid: Continta Me Tienes, 2021.

COLANGELO, Juliana. Parir futuro: luchas personales y colectivas. **Tierra Roja**, 2024. Disponível em: <https://tierraroja.com.ar/parir-futuro/>

COLQUHOUN, Matt. **Egreso**: sobre comunidad, duelo y Mark Fisher. Buenos Aires: Caja Negra, 2021.

CVETKOVICH, Ann. **Depresión**: un sentimiento público. Buenos Aires: Coloquio de Perros, 2024 (no prelo).

ERRO, Javier. **El malestar es otra cosa**. Barcelona: Bellaterra, 2024 (no prelo).

EXPÓSITO, Julia, SACCHI, Emiliano, SADEL, Matías & LO VALVO, Emilio. **Ensamblajes neoliberales**: mutaciones del capitalismo contemporáneo. Vicente López: Red Editorial, 2022.

EXPOSTO, Emiliano. La historia de la filosofía es la historia es de la depresión masculina. **Tierra Roja**, 2022. Disponível em: <https://tierraroja.com.ar/la-historia-de-la-filosofia-es-la-historia-de-la-depresion-masculina/?fbclid=IwAR1BMtpFMu9MfMuFqoN76ToegLxi2Q2aSjSlc5n2RfhDX1JRoMmB9UmVva0>

EXPOSTO, Emiliano. **Las máquinas psíquicas**: ¿Qué hacer con la crisis de la salud mental? Buenos Aires: Nido de Vacas, 2023.

FERNÁNDEZ-SAVATER, Amador. **Capitalismo libidinal**. Barcelona: Ned, 2024.

FERNÁNDEZ-SAVATER, Amador. El cuerpo como zona de sacrificio; economía política y libidinal del malestar. **CTXL Contexto y Acción**, 2024. Disponível em: <https://ctxt.es/es/20240301/Firmas/45863/Amador-Fernandez-Savater-suicidio-malestar-politizar-vision-en-el-oido-sufrimiento-hedonismo-psicologo-libidinal.htm?fbclid=IwAR2Wfx2HKrVhONRyEJ7qLIKSKJ3zDMU-6D0-BijcSQTjoQW3babLhfLRbGU>

FISHER, Mark. **Realismo capitalista**: ¿no hay alternativa? Buenos Aires: Caja Negra, 2016.

FISHER, Mark. Una revolución social y psíquica de magnitud casi inconcebible. In: AVENESSIAN, Armen; REIS, Mauro. **Aceleracionismo**: estrategias para una transición hacia el postcapitalismo. Buenos Aires: Caja Negra, 2017.

FISHER, Mark. **Los fantasmas de mi vida**: escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos. Buenos Aires: Caja Negra, 2018.

FISHER, Mark. **K-punk 1**: escritos reunidos e inéditos (Libros, películas y televisión). Buenos Aires: Caja Negra, 2019.

FISHER, Mark. **Realismo capitalista**. São Paulo: Autonomia Literária, 2020a.

FISHER, Mark. **K-punk 2**: escritos reunidos e inéditos (Música y política). Buenos Aires: Caja Negra, 2020b.

FISHER, Mark. **K-punk 3**: escritos reunidos e inéditos (Reflexiones, comunismo ácido y entrevistas). Buenos Aires: Caja Negra, 2021.

FISHER, Mark. **Deseo postcapitalista**: las últimas clases. Buenos Aires: Caja Negra, 2024.

FRAZER-CARROLL, Mica. **Mad Word**: the politics of mental health. London: Pluto Press, 2023.

GUGGIARI, Sofía. El saber de nuestros ataques de pánico. **Página 12**, 2023. Disponível em: <https://www.pagina12.com.ar/704883-el-saber-de-nuestros-ataques-de-panico>

LAJE, Agustín. **Generación idiota**: una crítica del adolescentrismo. México: Harper Collins, 2023.

MALABOU, Catherine. **¿Qué hacer con nuestro cerebro?** Buenos Aires: Coloquio de Perros, 2024 (no prelo).

MATTIO, Juan. **La sombra de un jinete desesperado**. Buenos Aires: Godot, 2023.

PRATI, Renata. ¿Qué diría la depresión si le hiciéramos preguntas más interesantes?. **Revista Ucronías**, n. 8, p. 41-58, jul.-dez. 2023. Disponível em: <https://ucronias.unpaz.edu.ar/index.php/ucronias/article/view/192>

ROGGERONE, Santiago. **Venir después: notas y conjeturas generacionales**. Buenos Aires: Red Editorial, 2020.

SZTULWARK, Diego. El Idiota. **Lobo Suelto**, 2024. Disponível em: <https://lobosuelto.com/el-idiota-diego-sztulwark/>

WILSON, Elisabeth. **Feminismo de las tripas**. La Plata: Club Hem, 2022.

(Recebido para publicação em 29 de abril de 2024)

(Aprovado para publicação em 28 de maio de 2024)

INTERSECÇÕES DA TRANSGRESSÃO: O PENSAMENTO FEMINISTA DE BELL HOOKS

INTERSECTIONS OF TRANSGRESSION: THE FEMINIST THOUGHT OF BELL HOOKS

Jan Clefferson Costa de Freitas¹
<https://orcid.org/0000-0002-9808-0023>
Nathália Cristina Medeiros Maia²
<https://orcid.org/0009-0002-9741-173X>

RESUMO

Neste artigo investigaremos o pensamento feminista de bell hooks com o propósito de evidenciar algumas das suas principais contribuições à filosofia decolonial. Através de uma metodologia analítico-descritiva que coaduna revisão bibliográfica, leitura aproximada e escrita criativa, nós examinaremos e delinearemos a perspectiva de hooks em relação ao conceito de interseccionalidade: uma noção fundamental tanto para compreender a complexidade das opressões enfrentadas pelas mulheres negras quanto para reconhecer uma correlação de forças entre raça, classe e gênero. Entrementes, detalharemos como hooks enfatiza a necessidade de uma articulação internacional entre as feministas para que possam desafiar as hierarquias dominantes e impulsionar as revoluções na sociedade. Uma característica distintiva de sua concepção societal, que nós pretendemos apreciar, está relacionada à valorização da comunicação como ferramenta indispensável à construção da solidariedade entre as ativistas não-brancas, a fim de combater as violências das que sobreviveram e transgredir as normas estabelecidas pelo sistema capitalista, racista e patriarcal. Em poucas palavras, idealizamos obter como resultado desta aventura conceitual um entendimento mais amplo da negritude feminista para o fortalecimento de um ativismo decolonial, antirracista e antissexista, que contribua efetivamente com a luta por justiça social e igualdade de direitos.

Palavras-chave: Feminismo Negro; Filosofia Decolonial; Interseccionalidade; Resistência; Transgressão.

¹ Bacharel, mestre e doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Pós-Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Licenciado em Filosofia pela Faculdade Única. Pós-Graduado em Neurociências pela Faculdade Única. E-mail: jancleffersonphil@gmail.com

² Licenciada em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Psicanalista em formação pelo Instituto Brasileiro de Psicanálise Clínica. E-mail: visionathalia@gmail.com

ABSTRACT

In this article we will investigate the feminist thought of bell hooks in order to highlight some of her main contributions to decolonial philosophy. Using an analytical-descriptive methodology that combines bibliographical review, close reading and creative writing, we will examine and outline hooks' perspective on the concept of intersectionality: a fundamental notion both for understanding the complexity of the oppressions faced by black women and for recognizing a correlation of forces between race, class and gender. In the meantime, we will detail how hooks emphasizes the need for an international articulation between feminists so that they can challenge dominant hierarchies and drive revolutions in society. A distinctive feature of her societal conception, which we intend to appreciate, is related to the valorization of communication as an indispensable tool for building solidarity among non-white activists in order to combat the violence that has survived and to transgress the norms established by the capitalist, racist and patriarchal system. In a nutshell, we aim to achieve as a result of this conceptual adventure a broader understanding of feminist blackness in order to strengthen a decolonial, anti-racist and anti-sexist activism that effectively contributes to the struggle for social justice and equal rights.

Keywords: Black Feminism; Decolonial Philosophy; Intersectionality; Resistance; Transgression.

INTRODUÇÃO: A ATUALIDADE DAS IDEIAS DE BELL HOOKS

No cenário das lutas contemporâneas por justiça social e igualdade de direitos, uma bandeira lilás e preta se agita nos ares tempestuosos da revolução com uma veemência particular: a flâmula do feminismo negro. Ao emergir como uma resposta às formas de opressão que atravessam as vidas das mulheres negras, esta vertente do movimento feminista não apenas questiona os sistemas de poder patriarcais, mas também confronta as estruturas racistas que dominam a sociedade contemporânea. Em outras palavras: “Usar o termo ‘feminismo negro’ desestabiliza o racismo inerente ao apresentar o feminismo como uma ideologia e um movimento político somente para brancos” (Collins, 2016, p. 51). A reflexão sobre as interseções entre feminismo, decolonialidade e filosofia que serão apresentadas neste artigo pretendem oferecer uma crítica à persistência de posturas coloniais, sexistas e eugenistas na atualidade, assim como nos movimentos de resistência que deveriam constituir justamente uma ação direta contra o racismo, a misoginia e todas as formas predominantes de violência contra a mulher no Brasil e no mundo. Expresso de outro modo:

O que poderia ser considerado como história ou reminiscências do período colonial permanece, entretanto, vivo no imaginário social e adquire novos contornos e funções em uma ordem social supostamente democrática, que mantém intactas as relações de gênero segundo a cor ou a raça, instituídas no período da escravidão. As mulheres negras tiveram uma experiência histórica diferenciada que o discurso clássico sobre a opressão da mulher não tem reconhecido, assim como não tem dado conta da diferença qualitativa que o efeito da opressão sofrida teve e ainda tem na identidade feminina das mulheres negras (Carneiro, 2002, p. 1).

Uma característica fundamental do feminismo negro, como podemos identificar na passagem acima, vem a ser a sua abordagem interseccional, que reconhece e incorpora as complexidades partilhadas entre raça, gênero, classe, sexualidade e outras formas de identidade frente ao problema da opressão que reverbera desde os tempos da escravidão africana nas Américas: “Pensar a interseccionalidade é perceber que não pode haver primazia de uma opressão sobre as outras e que, sendo estas estruturantes, é preciso romper com a estrutura” (Ribeiro, 2016, p. 101). Enquanto as feministas brancas muitas vezes negligenciam ou marginalizam as experiências das mulheres negras, como se houvesse igualdade cultural e econômica entre ambas, estas últimas destacam as maneiras particulares e diversas pelas quais a injustiça social se manifesta contra as ativistas racializadas, seja no lar, nas ruas, na academia ou mesmo nos movimentos de resistência. Assim, a negritude feminista não apenas desafia as estruturas de poder patriarcais, mas também confronta o racismo sistêmico e as formas de violência enfrentadas pelas mulheres não-brancas nas mais variadas esferas da vida.

Para compreender a natureza e o alcance do feminismo negro torna-se indispensável contextualizá-lo em um horizonte exterior ao mito da fragilidade feminina. Muito embora o ativismo que está no *mainstream* tenha sido historicamente dominado por vozes brancas e ocidentais, as mulheres negras, desde o *underground*, elaboram uma crítica poderosa à universalização da experiência de ser mulher: “Nesse sentido, o feminismo negro possui sua diferença específica em face do ocidental: a solidariedade, fundada em uma experiência histórica comum” (González, 2020, p. 93). Originando-se conceitualmente nos Estados Unidos no final do século XIX e início do século XX, em meio aos movimentos pelos direitos civis e pela abolição da escravidão, a negritude feminista ganhou força e visibilidade ao longo das décadas seguintes, em especial com a insurgência do Movimento *Black Power*, nas décadas de 1960 e 1970. Por esse ângulo de visão, as ativistas da movida negra na América-Latina levantam a questão:

Quando falamos do mito da fragilidade feminina, que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, de que mulheres estamos falando? Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar!

Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados (Carneiro, 2002, p. 2).

Com base nas reflexões superpostas acerca da diversidade que contorna a experiência de ser mulher, uma crítica pertinente sobre a lacuna no discurso feminista tradicional que muitas vezes não reconhece a intersecção entre raça, gênero e classe, no presente artigo realizaremos uma análise e descrição do feminismo negro a partir das ideias de bell hooks [1952-2021], ao enfatizar as suas principais contribuições para o movimento de emancipação das mulheres e para a academia, em especial no que concerne à formação de um pensamento decolonial. Nesse sentido, buscaremos proporcionar o entendimento de que: “a constituição de um sujeito do pensamento, do conhecimento, da ação, tal como bell hooks propõe, é antes de tudo a constituição de um lugar de afirmação: lugar em que ser mulher negra é nada mais nada menos que ser sujeito do seu próprio pensamento” (Johanson, 2022, p. 3). Em linhas gerais, neste trabalho nós procuramos apresentar, através de uma metodologia que envolve revisão bibliográfica, leitura aproximada e escrita criativa, uma visão abrangente e aprofundada das pautas reivindicadas pela negritude feminista, ao ressaltar a sua importância enquanto força vital na luta por justiça social, igualdade de direitos e liberdade de espírito. Esperamos, como resultado desta aventura conceitual, contribuir para um entendimento mais amplo das relações de opressão e violência contra as nossas mães, irmãs, tias, primas, sobrinhas e companheiras que, apesar de alguns avanços na esfera dos direitos humanos, permanecem naturalizadas desde o período colonial no imaginário coletivo. Nesse sentido, pretendemos também colocar em perspectiva a necessidade de descolonizar os espaços organizados da resistência, pela construção de uma sociedade tanto mais justa quanto igualitária, assim como em nome da obliteração do racismo, do sexismo, da exploração e da dominação, quer estas últimas sejam da branquitude sobre a negritude ou do homem sobre a mulher.

O texto escolhido como foco deste artigo é *Ensinando a Transgredir* de bell hooks, sob a justificativa de que trata-se de uma obra fundamental para se compreender a importância do feminismo negro, principalmente no que concerne às suas concepções plurais, como no que diz respeito ao entendimento das intersecções de raça, gênero e classe. Contudo, para contribuir com a desenvoltura metodológica deste estudo, foram selecionadas autoras contemporâneas do movimento afro-feminista, tais como Audre Lorde [1934-1992], Lélia González [1935-1994], Angela Davis, Kimberlé Crenshaw e Sueli Carneiro. Tanto elas, quanto as demais que forem citadas ao longo do texto, assim serão não apenas porque estiveram presentes nas lutas e debates relacionados às éticas da resistência e às políticas da liberdade, ou seja, às pautas do antirracismo, da emancipação feminina e às reivindicações dos direitos das mulheres negras, mas também por colaborarem com a construção de um pensamento decolonial, de uma crítica feminista à montagem do sistema capitalista-patriarcal que se alinha ao ideário de hooks.

AS INTERSECCIONALIDADES DO FEMINISMO NEGRO

Em *Ensinando a Transgredir*, obra de bell hooks originalmente publicada no ano de 1994, encontramos uma poderosa convocação para a inclusão da perspectiva de identidade na luta pela emancipação negra. Em seu profundo compromisso com a justiça social e a igualdade de direitos, a ativista articula uma visão interseccional que correlaciona as opressões de raça, gênero e classe, ao mesmo tempo em que ressalta a importância de reconhecer o feminismo como componente central de uma revolução social. Para melhor compreender a interseccionalidade na discussão da negritude feminista: “Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras” (Crenshaw, 2002, p. 177). Ao afirmar seu desejo de reformular a política teórica do movimento negro, hooks propõe uma abordagem mais abrangente e inclusiva das problemáticas que envolvem as experiências específicas das mulheres negras, sendo as vivências de cada uma delas diametralmente diferenciadas daquelas experimentadas pelos homens negros. Ela argumenta que a luta contra o sexismo e pela paridade de gênero não deve ser separada da pauta antirracista, mas sim integrada, sendo parte essencial de um programa revolucionário mais amplo:

Como professora, teórica e ativista feminista, sou profundamente comprometida com a luta pela emancipação negra e quero desempenhar papel de destaque na reformulação da política teórica deste movimento para que a questão do gênero seja levada em conta e a luta feminista pelo fim do sexismo seja considerada um elemento necessário do nosso programa revolucionário (hooks, 2013, p. 152).

Através da afirmação acima, hooks desafia as estruturas patriarcais dentro do movimento negro, ao induzir os seus companheiros ativistas a reconhecer e confrontar as hierarquias de poder que permeiam não apenas a sociedade em geral, mas também os seus próprios espaços de resistência. Esta mensagem ressoa não apenas como um apelo à solidariedade entre as lutas, mas também como um convite à reflexão sobre as maneiras pelas quais o sexismo e a misoginia podem se manifestar dentro de contextos que supostamente buscam a liberdade e a justiça para todos: “O que ela argumenta é que não basta ser negro ou negra, é preciso certa dose de progressismo e de pensamento descolonizado, sendo necessário cultivar o “autoamor” e amar a negritude como resistência política” (Veiga, 2020, p. 14). Além disso, a intervenção de hooks transcende o âmbito do ativismo organizado para dialogar com os domínios da teoria feminista e da filosofia social. Ao insistir na importância de integrar a perspectiva de gênero na política teórica, ela nos lembra da necessidade de uma análise interseccional que, em termos práticos, reconheça as múltiplas dimensões da opressão e da liberdade. Sua voz reverbera na contemporaneidade como um lembrete urgente de que a emancipação verdadeira só pode ser alcançada

através de uma abordagem inclusiva que considere e valorize tanto a complexidade quanto a singularidade das mais diversas experiências humanas.

No pensamento de bell hooks identificamos uma análise penetrante sobre a interseccionalidade entre raça, gênero e classe, particularmente dentro do contexto da negritude. Ao expressar sua afinidade e identificação tanto com a resistência feminista quanto com a luta pela libertação negra, hooks destaca a necessidade premente de abordar questões complexas relacionadas à diversidade dentro das comunidades racializadas. Disso resulta que a experiência da violência identitária e racial nunca pode ser a mesma para todas as mulheres: “Com frequência, racismo e sexismo convergem – e a condição das mulheres brancas trabalhadoras não raro é associada à situação opressiva das mulheres de minorias étnicas” (Davis, 2016, p. 102). O reconhecimento da intersecção supramencionada vem a ser central no ideário de bell hooks e de outras feministas negras, tais como Audre Lorde, Lélia González, Angela Davis, Kimberlé Crenshaw e Sueli Carneiro, de modo que elas ressaltam a importância de fornecer respostas significativas para perguntas problemáticas que emergem desse cruzamento de identidades e opressões. A reflexão proposta pela pensadora transgressiva implica não apenas analisar com profundidade as maneiras pelas quais o racismo e o sexismo se entrelaçam, mas também repercute na busca por soluções que desfaçam as injustiças enfrentadas pelas ativistas negras de maneira totalizante e eficaz:

O comprometimento com a luta feminista e com a luta pela libertação negra significa que tenho que ser capaz de confrontar as questões de raça e gênero dentro de um contexto negro, proporcionando respostas significativas para perguntas problemáticas e meios acessíveis e apropriados para comunicar essas respostas (hooks, 2013, p. 152).

A perspectiva de hooks desafia tanto o feminismo quanto o movimento negro a confrontar suas próprias hierarquias internas e a reconhecer a diversidade de experiências dentro de suas comunidades. Ao lançar este desafio autocrítico às ativistas brancas e aos homens racializados, ela nos lembra que a luta pela justiça social não pode ser eficiente sem que seja também inclusiva, assim como se não leva em conta as intersecções de identidade e opressão que perpassam as nossas vidas. Desde a perspectiva da negritude feminista: “É preciso sair, portanto, das lógicas do discurso da dominação, afastar-se das formas que já foram pensadas. Para o feminismo negro, a geração de pensamento passava por um exercício de desconstrução e reconstrução” (Velasco, 2019, p. 95). Além de desconstruir uma visão universal da experiência feminina, hooks enfatiza a necessidade de comunicar as respostas referentes aos problemas no debate sobre gênero, raça e classe de maneira apropriada, ao reconhecer que a teoria e a prática devem ser efetivadas no contexto dos grupos afetados pelas violências que estão em discussão. Por consequência, tornam-se necessárias não apenas uma linguagem e metodologia acessíveis que favoreçam o programa revolucionário, mas igualmente um compromisso dos movimentos negros e feministas com a criação de espaços insurgentes para o fomento do engajamento

político, isto é, lugares de resistência nos quais as vozes das ativistas negras sejam ouvidas e respeitadas.

No ideário de bell hooks nos deparamos com uma abordagem perspicaz sobre a indispensabilidade de reconhecer o conflito como um catalisador para o crescimento e a transformação, especialmente dentro do contexto dos estudos feministas e decoloniais. Em vez de temer o enfrentamento e as diferenças, ela nos desafia a abraçá-los como oportunidades para expandir nossos horizontes intelectuais e culturais: “A autora entende a descolonização como um processo político e uma luta de definição interna, que atua mesmo sobre lembranças do passado” (Veiga, 2020, p. 14). Ao destacar a contribuição dos estudantes negros para os estudos feministas, por exemplo, hooks nos lembra da necessidade de reimaginar nossas abordagens à aprendizagem e ao diálogo intersubjetivo. A sua compreensão do feminismo e da negritude sincroniza perfeitamente com os princípios da pedagogia transgressora, que enfatiza não somente a relevância e necessidade da interação aberta, mas também do confronto com perspectivas diversas para o desenvolvimento de uma consciência mais ampla e crítica:

Para nos confrontarmos mutuamente de um lado e do outro das nossas diferenças, temos de mudar de ideia acerca de como aprendemos; em vez de ter medo do conflito, temos de encontrar meios de usá-lo como catalizador para uma nova maneira de pensar, para o crescimento. Os alunos negros frequentemente introduzem nos estudos feministas essa noção positiva de desafio, de investigação rigorosa (hooks, 2013, p. 154).

hooks ressalta a importância de valorizar o conhecimento e a experiência das comunidades marginalizadas, que muitas vezes trazem uma perspectiva única para os debates acadêmicos e políticos. Nesse sentido, a autora destaca especificamente a contribuição dos estudantes negros para os estudos feministas, ao acenar para sua capacidade de introduzir uma noção positiva de desafio e investigação rigorosa no movimento: “Por razões como essa, hooks defende a importância de oferecer visões mais libertadoras da masculinidade, no intento de construir identidades que não sejam fundamentadas em estruturas opressivas” (Franco, 2020, p. 5). Além disso, a citação de hooks enfatiza a imprescindibilidade de uma abordagem interseccional para os estudos feministas que leve em consideração as múltiplas dimensões da identidade e da violência. Ao chamar a nossa atenção para as contribuições dos pesquisadores racializados, a pensadora nos rememora da importância de confrontar as formas específicas de opressão enfrentadas por mulheres negras e demais pessoas a sobreviver na margem, bem como nos recorda de incorporar visões de mundo antagonistas da hegemonia nas análises e práticas do feminismo negro.

Na leitura crítica feita por bell hooks sobre as dinâmicas de representação dentro dos estudos decoloniais e do feminismo, emerge uma profunda reflexão acerca das formas pelas quais as experiências de diferentes grupos são muitas vezes generalizadas, a ponto de ignorarem as complexidades das interseções entre raça, gênero, classe e demais formas

de identidade. Em alinhamento com estas ideias: “Mulheres negras vêm historicamente pensando a categoria mulher de forma não universal e crítica, apontando sempre para a necessidade de se perceber outras possibilidades de ser mulher” (Ribeiro, 2016, p. 100). A observação de hooks revela um viés significativo dentro das práticas acadêmicas, terreno no qual as experiências das mulheres negras são frequentemente negligenciadas ou subordinadas à narrativa dominante, centrada nas feministas brancas ou nos homens negros. Essa problemática reflete não apenas a hierarquia de gênero enraizada na sociedade, mas também a supremacia branca dentro dos movimentos de resistência e dos meios universitários, onde as vozes e perspectivas das ativistas racializadas são sistematicamente marginalizadas ou minimizadas:

Os acadêmicos geralmente falavam da experiência negra quando na verdade estavam se referindo somente à experiência dos homens negros. Significativamente, descobri que, quando se falava das “mulheres”, a experiência das brancas era universalizada como representação da experiência de todo o sexo feminino; e que, quando se mencionava os “negros”, o ponto de referência eram os negros masculinos (hooks, 2013, p. 163).

Ao destacar a tendência dos acadêmicos de falar da realidade negra como se fosse exclusivamente dos homens negros, hooks nos convida a questionar os padrões de representação e a inclusão das vozes das mulheres negras no debate sobre racialidade e igualdade de direitos. Ao criticar a universalização da experiência das mulheres brancas como representativa de todo o sexo feminino, a pensadora também aponta para o privilégio branco dentro dos estudos feministas e da academia em geral. No seu posicionamento está presente uma ação descolonizadora em relação ao feminismo ocidental, o qual “passou a ser acusado por seu universalismo, etnocentrismo, anglo-eurocentrismo, branqueamento e pela negligência de questões coloniais e raciais que atravessam etnias, nacionalidade e geografias” (Ballestrin, 2017, p. 1040). A crítica de hooks denuncia uma tendência majoritária de centralizar a branquitude como o padrão normativo, um status de opressão que ignora as experiências autênticas e as formas particulares de violência enfrentadas pelas mulheres racializadas nos mais diversos lugares do mundo. O problema do privilégio branco e masculino tem repercussões imensas não apenas sobre o próprio feminismo, mas também na filosofia política, social e decolonial em sentido amplo. Desta feita, hooks evidencia a importância de enfrentar os modelos representativos e de ouvir as vozes das ativistas negras no movimento feminista para assim consolidar uma abordagem interseccional do binômio raça-gênero que leve em consideração as variadas dimensões da identidade e das opressões.

Ao evidenciar o isolamento e os ataques direcionados às companheiras racializadas pelas feministas brancas, hooks nos convida a examinar as tensões subjacentes entre as últimas e as primeiras, bem como a reconhecer as formas pelas quais a ideologia racista e a supremacia branca continuam a atuar nos espaços destinados às políticas da liberdade e

às éticas da resistência: “Então, para pensarmos as insurgências políticas do pensamento feminista é preciso refletir as dinâmicas colonizadoras de dominação e objetivação de grupos sociais e raciais considerados” (Pereira, 2023, p. 2). Na análise de bell hooks sobre as relações de poder dentro do movimento feminista, ergue-se uma crítica pertinente à marginalização e aos conflitos enfrentados por ativistas, acadêmicas e escritoras negras que tentam trazer perspectivas racialmente conscientes para os estudos do feminismo. A observação da pensadora revela a persistência de atitudes excludentes nos coletivos, onde as ideias e vivências das mulheres negras são regularmente subvalorizadas em favor de uma narrativa dominante, centrada nas experiências das mulheres brancas:

Ativistas, acadêmicas e escritoras negras encontravam-se repetidamente isoladas dentro do movimento feminista e frequentemente eram alvo de ataques de mulheres brancas desorientadas que se sentiam ameaçadas por todas as tentativas de desconstruir a categoria “mulher” ou introduzir um discurso racial dentro dos estudos feministas (hooks, 2013, p. 164).

Ao apontar os ataques direcionados às mulheres negras que tentam desconstruir a categoria singular da mulher e introduzir um discurso racial no cerne dos estudos feministas, hooks destaca o negacionismo das ativistas brancas em reconhecer e confrontar sua própria cumplicidade na reprodução de práticas excludentes e racistas no âmago desses lugares. Nesse contexto de contrassensos ideológicos e violências identitárias: “O lugar de fala das mulheres negras, não é de vítimas, mas, de sobreviventes, um pensamento pautado em ideias e ações que marcaram um ponto de vista autodefinido e posturas de reexistências” (Almeida, 2023, p. 11). A tentativa de silenciamento da negritude feminista reflete não apenas o racismo estrutural dentro da sociedade em geral, mas também a reprodução das hierarquias e da opressão em contextos aparentemente progressistas. Pelas razões acima descritas, bell hooks acena para a emergência de uma abordagem mais consciente e inclusiva no feminismo, um gesto solidário que leve em consideração as experiências e perspectivas das mulheres racializadas. Uma vez que reconhece a imprescindibilidade de contestar as hierarquias de poder dentro dos movimentos de resistência e nos espaços acadêmicos, hooks abre os nossos horizontes à necessidade de uma abordagem interseccional e solidária que considere a forma única de ser e os modos específicos de opressão vivenciados tanto pelas intelectuais quanto pelas trabalhadoras negras do mundo inteiro.

Na obra de bell hooks destacam-se reflexões urgentes sobre o problema da exclusão dentro das práticas do feminismo, especialmente no que concerne ao tratamento oferecido às mulheres negras, bem como às diversas interações entre raça, gênero e poder. Ao identificar os desafios enfrentados pelas ativistas, acadêmicas e escritoras racializadas no interior do movimento feminista, a pensadora nos incita a refletir sobre racismo, sexismo e as tentativas de desconstruir as normas dominantes: “o pensamento feminista negro foi criado como uma oposição às opressões interseccionais de raça, classe e gênero que

intensificam o subjugamento teórico e ideológico das mulheres negras” (Pereira, 2023, p. 2-3). O aceno de hooks para o isolamento das suas colegas ressalta uma realidade dolorosa e muitas vezes ignorada: o silenciamento sistemático e as hostilidades enfrentadas por ativistas não-brancas em movimentos que pretensamente visam a igualdade e a justiça para todas as mulheres. Na sequência ela descreve as violências perpetradas pelas estudantes brancas, que se sentiam ameaçadas com a introdução de discussões sobre racialidade nos estudos feministas, uma história que continua a se repetir:

Apesar do racismo que confrontávamos nos círculos feministas, as negras que abraçaram o pensamento e a prática do feminismo permaneceram comprometidas e engajadas porque experimentavam novas formas de aperfeiçoamento pessoal. Compreendíamos naquela época e compreendemos agora o quanto a crítica do sexismo e o esforço organizado para afirmar a política feminista nas comunidades negras podiam ter efeito libertador não só para as mulheres *como também* para os homens (hooks, 2013, p. 165-166; grifos no original).

Ao destacar as tensões precedentes, hooks reitera a indispensabilidade de uma compreensão interseccional para o feminismo, ou seja, uma abordagem que possa considerar a complexidade das interações entre racialidade e identidade social. A filósofa problematiza não apenas a supremacia branca dentro dos movimentos feministas, mas também a relutância de alguns ativistas negros em confrontar e desafiar as estruturas de poder que perpetuam a opressão de gênero atrelada à questão racial: “Se por um lado as lutas feministas silenciavam as questões raciais, as instituições do movimento negro não assumiam de forma enfática as demandas de gênero em suas pautas e reivindicações” (Almeida, 2023, p. 9). No entanto, apesar das opressões, do racismo e do sexismo enfrentados nos espaços de resistência bem como no cerne da universidade, hooks observa a permanência do comprometimento das colegas negras que abraçaram o pensamento e a prática feminista. Tal engajamento sugere uma resiliência notável e um reconhecimento do potencial libertador da luta pela igualdade de direitos não apenas para as mulheres, mas também para os homens negros. Essa atitude política evidencia a importância da consciência de classe, gênero e raça como uma chave de empoderamento e libertação para toda a comunidade negra. Ao desafiar as normatizações opressivas, o ativismo das correligionárias racializadas pode criar novas formas de aperfeiçoamento individual e coletivo, além de apresentar uma visão alternativa de relações sociais baseadas na igualdade, justiça, solidariedade e respeito mútuo.

bell hooks desenvolve uma reflexão sobre o papel fundamental das acadêmicas negras no avanço das ideias feministas e na construção de uma consciência crítica frente aos processos de marginalização sofridos nos espaços acadêmicos. Na proporção em que reconhece o estigma persistente enfrentado por essas estudiosas, seja na universidade quer no próprio movimento feminista, assim como em toda a sociedade, a filósofa nos convoca a refletir sobre a importância vital de constituir uma compreensão totalizante e imparcial da experiência negra: “hooks, como outras feministas negras, entende que

o trabalho acadêmico é um caminho a ser trilhado e mantido, possibilitando que a sua e outras vozes sejam ouvidas e que uma realidade compartilhada por elas seja debatida” (Veiga, 2020, p. 14). A perspectiva de hooks evidencia a realidade da desvalorização sistemática das pensadoras racializadas na academia e até mesmo nos contextos assim ditos democráticos. Ela aponta para a exclusão persistente de suas vozes e perspectivas das narrativas dominantes, fato que reflete não apenas o racismo estrutural dentro das instituições, mas também a indisposição das ativistas brancas em confrontar e desafiar as hierarquias de poder que perpetuam a violência racial:

Visto que a produção feminista por parte de acadêmicas negras sempre foi marginalizada na academia, marginalizada tanto em relação à hegemonia acadêmica existente quanto à corrente principal do feminismo, aquelas entre nós que creem que esse trabalho é crucial para qualquer discussão imparcial da experiência negra têm de intensificar seu esforço de educação em prol da consciência crítica (hooks, 2013, p. 172).

Ao enfatizar a importância do trabalho das pesquisadoras racializadas para um debate mundial da negritude, hooks destaca a função crucial que elas desempenham na construção de uma consciência crítica sobre as interseções entre raça, gênero e poder. Ela considera fundamental intensificar os esforços de educação para promover um entendimento mais amplo das experiências raciais, ao confrontar as narrativas dominantes e valorizar as contribuições das pensadoras não-brancas para o ideário feminista-decolonial: “hooks fala sobre a importância da intelectualidade para a mulher negra, ou seja, saber unir o pensamento à prática, já que, em uma sociedade racista e sexista como a brasileira, mulheres negras foram construídas ligadas ao corpo e não ao pensar” (Santos da Silva, 2020, p. 101). A perspectiva crítica de hooks desperta a consciência para a relevância de promover uma abordagem interseccional do feminismo e dos estudos decoloniais, ou seja, a importância de um pensamento que leve em consideração as mais distintas manifestações da identidade e da opressão, tanto no debate filosófico quanto na hora da ação direta. Por conseguinte, quando apreciamos e reconhecemos o trabalho das escritoras e trabalhadoras negras, não apenas estamos a fazer uma escolha por justiça social em direção da igualdade de direitos, mas podemos abrir espaço para uma análise enriquecedora das interconexões de racialidade e identidades dentro do mundo contemporâneo.

CONCLUSÃO: O ATIVISMO TRANSGRESSIVO DE BELL HOOKS

Quando consideramos a importância da atividade crítica na desenvoltura do pensamento político, nós aceitamos o convite das feministas negras rumo ao reconhecimento não apenas das interseções entre raça, gênero e outras formas de identidade, mas

também das correlações entre diferentes sistemas de opressão e privilégio dentro e fora dos movimentos emancipatórios. Assim fizemos para poder elucidar que: “A combinação de opressões coloca a mulher negra num lugar no qual somente a interseccionalidade permite uma verdadeira prática que não negue identidades em detrimentos de outras” (Ribeiro, 2016, p. 102). Na medida em que ampliamos o nosso entendimento acerca da negritude feminista através das lentes de hooks, bem como junto com ela e companhia realizamos reflexões sobre interseccionalidade, marginalização e transformação social, obtivemos por resultado a abertura de um horizonte multilateral que nos incita a repensar as mais diversas relações de poder, violência e resistência na sociedade contemporânea. Desse modo nós compreendemos que:

Em geral, a unidade na luta das mulheres em nossas sociedades não depende apenas da nossa capacidade de superar as desigualdades geradas pela histórica hegemonia masculina, mas exige, também, a superação de ideologias complementares desse sistema de opressão, como é o caso do racismo. O racismo estabelece a inferioridade social dos segmentos negros da população em geral e das mulheres negras em particular, operando ademais como fator de divisão na luta das mulheres pelos privilégios que se instituem para as mulheres brancas. Nessa perspectiva, a luta das mulheres negras contra a opressão de gênero e de raça vem desenhando novos contornos para a ação política feminista e anti-racista, enriquecendo tanto a discussão da questão racial, como a questão de gênero na sociedade brasileira (Carneiro, 2002, p. 2-3).

Ao reconhecer a singularidade da realidade das mulheres negras dentro do feminismo, as feministas racializadas impulsionam o movimento a valorizar as suas vozes marginalizadas. No mesmo sentido, bell hooks e as suas correligionárias evidenciam a importância da representação genuína, que considera o detalhamento existencial de cada ativista, para uma compreensão mais abrangente da intersecção entre as lutas feministas e antirracistas. Constatamos que às vezes, mesmo presas por amarras diferentes, a liberdade da mulher negra pode expandir a das outras mulheres; e que por outro lado, a cada pessoa racializada que se liberta, as demais estão mais perto de serem livres. Nos termos clássicos da negritude feminista: “Não sou livre enquanto qualquer outra mulher for prisioneira, ainda que as amarras delas sejam diferentes das minhas. E não sou livre enquanto uma pessoa de cor permanecer acorrentada” (Lorde, 2019, p. 169). Nesse ângulo de visão decolonial, as ideias desenvolvidas por Audre Lorde, bell hooks, Angela Davis, Kimberlé Crenshaw, Sueli Carneiro, dentre as distintas almas rebeldes aqui conjuradas, acenam para a necessidade de assumir um posicionamento interseccional e transgressivo, uma ação de resistência que possa levar em conta as inúmeras expressões da identidade e da opressão nos continentes do planeta. Por essa razão, nas linhas precedentes analisamos e descrevemos como o pensamento de hooks proporciona ideias transgressivas para a compreensão das interações entre filosofia, feminismo e decolonialidade. Dessa maneira, além de motivarem a trabalhar na construção de um mundo mais justo, igualitário e solidário para todas as pessoas oprimidas pelo racismo, sexismo e demais formas de

violência identitária, as reflexões e práticas do feminismo negro podem ser compreendidas como fontes de inspiração para as figuras que desejam, mais do que tudo, tanto a vida livre quanto a liberdade viva.

REFERÊNCIAS

ASHOKA, Empreendedores Sociais; TAKANO, Cidadania (Orgs.). **Racismos Contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003.

BALLESTRIN, Luciana. Feminismos Subalternos. **Revista Estudos Feministas**, v. 25, n. 3, p. 1035-1054, Set/Dez. 2007. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ref/a/gW3NgWK4bpj9VHJCNTxx96n/?lang=pt>> Acesso em: 05 jun. 2024.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o Feminismo: a Situação da Mulher Negra na América Latina a partir de uma Perspectiva de Gênero. In: ASHOKA, Empreendedores Sociais; TAKANO, Cidadania (Orgs.). **Racismos Contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2002. p. 1-6.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a Outsider Within: a Significação Sociológica do Pensamento Feminista Negro. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/se/a/MZ8tzzsGrvmFTKFqr6GLVMn/abstract/?lang=pt>> Acesso em: 06 jun. 2024.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial relativos a Gênero. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, pp. 171-188, 2002. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ref/a/mbTpP4SFXPnJZ397j8fSBQQ/abstract/?lang=pt>> Acesso em: 06 jun. 2024.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe**. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

FRANCO, Luciele Mariel. Todo Mundo pode escolher o Feminismo: o Convite de bell hooks. **Revista Interthesis**, v. 17, n. 1, pp. 01-07, Jan/Dez. 2020. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/1807-1384.2020.e71459>> Acesso em: 06 jun. 2024.

GONZÁLEZ, Lélia. **Por um Feminismo Afro-Latino-Americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HOOKS, bell. **Ensinando a Transgredir: a Educação como Prática da Liberdade**. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

JOHANSON, Izilda. Erguer a Voz com bell hooks. **Revista Kalagatos**, v. 19, n. 1, pp. 1-10, 2022. Disponível em: <<https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/8297>> Acesso em: 06 jun. 2024.

LORDE, Audre. **Irmã Outsider**. Trad. Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

PEREIRA, Rosana da Silva. Por uma Intelectualidade Afrodiáspórica: a Produção do Conhecimento de Mulheres Negras e as Epistemologias Emancipatórias. **Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade**, v. 9, n. 2, p. 1-12, Jul/Dez. 2023. Disponível em: <<https://periodicos.claec.org/index.php/relacult/article/view/2368>> Acesso em: 06 jun. 2024.

RIBEIRO, Djamila. Feminismo Negro para um Marco Civilizatório. **Revista Internacional de Direitos Humanos**, v. 3, n. 24, pp. 99-104, 2016.

SANTOS DA SILVA, Flávia Helena. A Educação a partir do Feminismo Negro. **Revista LexCult**, v. 4, n. 3, pp. 93-107, 2020. Disponível em: <<http://lexcultccjf.trf2.jus.br/index.php/LexCult/article/view/332>> Acesso em 06 jun. 2024.

VEIGA, Ana Maria. Uma Virada Epistêmica Feminista (Negra): Conceitos e Debates. **Revista Tempo e Argumento**, v. 12, n. 29, p. 1-32, Jan/Abr. 2020. Disponível em: <<https://revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/2175180312292020e0101>> Acesso em: 06 jun. 2024.

VELASCO, Mercedes Jabardo. Construindo Pontes: Diálogos a partir do/com o Feminismo Negro. Trad. Lilian Ramos da Silva e Adriana Kerchner. **Revista Ártemis**, v. 27, n. 1, pp. 89-114, Jan/Jun. 2019. Disponível em: <<https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/artemis/article/view/46700>> Acesso em: 06 jun. 2024.

(Recebido para publicação em 26 de março de 2024)

(Reapresentado em 7 de junho de 2024)

(Aprovado para publicação em 12 de junho de 2024)

WALTER BENJAMIN E A DECOLONIALIDADE: UM DIÁLOGO POSSÍVEL?

WALTER BENJAMIN AND THE DECOLONIAL THINKING: A POSSIBLE DIALOGUE?

Pedro Mülbersted Pereira¹

<https://orcid.org/0000-0002-2045-294X>

Elison Antonio Paim²

<https://orcid.org/0000-0002-7509-5572>

RESUMO

O artigo propõe um debate sobre a possibilidade de estabelecer uma relação dialógica entre o ideário de Walter Benjamin e a perspectiva decolonial. Para isso, analisamos o pensamento de Benjamin a partir de alguns de seus interlocutores, bem como a decolonialidade a partir de autores vinculados a esta perspectiva. Ambos têm como ponto em comum a crítica à Modernidade: debatemos se estas críticas se aproximam ou são incompatíveis; se a crítica benjaminiana pode estender-se para além da Europa; como as experiências coloniais europeias estão presentes na maneira como Benjamin pensa a cultura e a História; e, por fim, se a categoria benjaminiana dos vencidos da História comporta o conceito de condenados da terra de Fanon. Apontamos que o pensamento de Benjamin, por mais singular e original que seja, parte de uma epistemologia eurocentrada, construída a partir da retórica da modernidade, e insere-se dentro do cânone ocidental; contudo possui brechas por onde a decolonialidade pode ser infiltrada para potencializar a sua crítica e, assim, construir algo novo, um pensamento de fronteira.

Palavras-chave: colonialidade, decolonialidade, Modernidade, Walter Benjamin.

1 Doutor e Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGE - UFSC). Membro do Grupo de Pesquisas Patrimônio, Memória e Educação da Universidade Federal de Santa Catarina (PAMEDUC-UFSC) e do Grupo de Pesquisas Rastros da Universidade São Francisco (USF-SP). Professor ACT da rede estadual de Santa Catarina. E-mail: pedro.mulbersted@gmail.com

2 Pós-doutor pelo programa de Ensino de História de África pelo Instituto Superior de Ciências da Educação da Huíla- Angola (2020). Professor Associado II da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), lotado no Departamento de Metodologia de Ensino (MEN) do Centro de Educação. Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) e do Mestrado Profissional em Ensino de História - Profhistória/UFSC. Professor Permanente do Mestrado em Educação da Universidade Nacional Timor Lorosae (UNTL). Bolsista produtividade CNPq. Líder do Grupo de Pesquisas Patrimônio, Memória e Educação (PAMEDUC-UFSC). E-mail: elison0406@gmail.com.

ABSTRACT

The article proposes a debate on the possibility of a dialogical relationship between Walter Benjamin's ideas and the decolonial perspective. We analyzed the ideas of Walter Benjamin within some of his interlocutors, as well as decoloniality from authors connected to this perspective. As both have as a common point the criticism of Modernity, we debate whether these criticisms are similar or incompatible; whether Benjamin's criticism can extend beyond Europe; how European colonial experiences are present in the way Benjamin thinks about culture and History; and, finally, whether Benjamin's category of the vanquished of History includes Fanon's concept of the wretched of the earth. We point out that Benjamin's thought, however unique and original it may be, is part of a Eurocentric epistemology, built from the rhetoric of modernity, and is inserted within the Western canon; however, it has gaps through which decoloniality can be infiltrated to enhance its criticism and, thus, build something new, a frontier thinking.

Keywords: coloniality, decolonial thinking, modernity, Walter Benjamin.

INTRODUÇÃO

A proposta deste artigo é debater se existe a possibilidade de estabelecer uma relação dialógica entre o ideário de Walter Benjamin e a perspectiva decolonial. Benjamin foi um filósofo vinculado à teoria crítica e à Escola de Frankfurt, produzindo desde o centro da Europa ocidental (entre Berlim e Paris) na primeira metade do século XX. A perspectiva decolonial foi gestada desde o último quarto do século XX por pensadores, ativistas e revolucionários no intuito de construir um contraponto ao pensamento europeu/eurocentrado, evocando uma memória de resistência contra a colonização europeia na América, África e Ásia, sobretudo a partir da descolonização destes dois últimos continentes após a Segunda Guerra Mundial.

Walter Benjamin nasceu em Berlim, em 1892, em uma próspera família judia. Decaiu da pequena burguesia alemã do início do século XX até a miséria no fim de sua breve vida (48 anos). Viveu na capital da Alemanha e também em Paris, *capital do século XIX*; foi leitor de Nietzsche, de Kafka, de Marcel Proust e de Charles Baudelaire; conheceu o marxismo através de Georg Lukács; era próximo de Gershom Gerhard Scholem, de Bertolt Brecht, de Theodor Adorno; teve família, esposa e filho; apaixonou-se por Asja Lacis, juntamente com quem conheceu a Moscou soviética. Com a ascensão do nazismo, teve de viver fugindo, perseguido devido ao anti-semitismo e ao anti-marxismo, assombrado pelo insucesso de sua carreira acadêmica, tentado pela ideia de suicídio – que finalmente cometeu (há controvérsias) em uma tentativa frustrada de fugir para a América através da

Espanha, em 27 de setembro de 1940. Postumamente, teve o reconhecimento almejado em vida.

Benjamin é um pensador marginal da primeira metade do século XX na Europa entre as Guerras Mundiais. Apesar de estar situado no centro da vida cultural e intelectual europeia, não logrou êxito no cenário acadêmico, após a sua tese de livre-docência, *Origem do Drama Barroco Alemão*, ter sido rejeitada pelo Departamento de Estética da Universidade de Frankfurt. Geralmente identificado e vinculado à Teoria Crítica e à Escola de Frankfurt, não era membro do Instituto para Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt, apesar de sua relação próxima a Max Horkheimer e Theodor W. Adorno.

Para Michel Löwy (2005, p. 14), Benjamin é inclassificável: ele é um “crítico revolucionário da filosofia do progresso, um adversário marxista do ‘progressismo’”, um “nostálgico do passado que sonha com o futuro”, um “romântico partidário do materialismo”; é um pensador singular, “distanciado de todas as correntes”, fazendo eco às palavras de Adorno. Debatedores e interlocutores da obra de Benjamin reconhecem a originalidade do pensamento deste autor, que agrega elementos do materialismo histórico, do romantismo alemão e da teologia judaica; também destacam a sua relevância para as mais diversas áreas do conhecimento: para a Filosofia, Sociologia, História, Literatura, Cinema, Artes, entre outras (Gagnebin, 2014; Löwy, 2005; Mate, 2011).

No último quartel do século XX, observamos um processo de emancipação epistemológica principalmente na Ásia, África e América Latina, concomitante ao processo político-militar de libertação nacional. Nas décadas de 1960 e 1970 desenvolve-se perspectiva pós-colonial, a partir de pensadores árabeislâmicos como Sayid Qutb, Ali Shariati, Ayatollah Komeini, por pensadores afrocaribenhos como Aimé Césaire, Frantz Fanon; a partir, também, da Filosofia da Libertação na América Latina e por intelectuais indígenas e ativistas da América Latina, Austrália, Nova Zelândia e Canadá. Walter Mignolo (2010) destaca as contribuições de diferentes autores de diversas áreas do conhecimento, como o psicanalista martiniquenho Franz Fanon, com a obra *Os Condenados da Terra* (1961), do filósofo argentino Enrique Dussel, com a obra *Filosofia da Libertação* (1977), do antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro, do sociólogo peruano Aníbal Quijano, entre outros. Mignolo (2010) elenca Edward Said (palestino), Gayatri Spivak (indiana) e Hommi Bhabha (indiano) como o “cânon” da pós-colonialidade, onde podemos situar também Stuart Hall (jamaicano).

Ballestrin (2013, p. 90) define o pós-colonialismo como “um conjunto de contribuições teóricas oriundas principalmente dos estudos literários e culturais”, que, a partir da década de 1980, ganharam evidência em algumas universidades dos Estados Unidos e da Inglaterra. Identificamos como um marco para a consolidação acadêmica da perspectiva decolonial a fundação do grupo Modernidade/Colonialidade, uma rede multidisciplinar de intelectuais estabelecidos em diferentes universidades nas Américas – a maioria nos Estados Unidos da América – de diferentes formações, como os sociólogos Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel e Agustín Lao-Montes, os filósofos Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, María Lugones e Nelson Maldonado-Torres, a pedagoga

Catherine Walsh, os semiólogos Walter Mignolo e Zulma Palermo, os antropólogos Arturo Escobar e Fernando Coronil. A fundação deste grupo representou uma ruptura com os estudos subalternos latino-americanos e indianos, culturais e pós-coloniais, no final dos anos 1990.

Segundo Grosfoguel (2008, p. 115-116), o Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos dividia-se internamente entre os que consideravam a subalternidade uma “crítica pós-moderna”, isto é, “uma crítica eurocêntrica ao eurocentrismo”, e os que a viam como uma “crítica descolonial (o que representa uma crítica do eurocentrismo por parte dos saberes silenciados e subalternizados)”. Para estes últimos, a desagregação do grupo provou a necessidade tanto de “transcender epistemologicamente – ou seja, de *descolonizar* – a epistemologia e o cânone ocidentais” quanto a de “descolonizar não apenas os Estudos Subalternos mas também os Estudos Pós-coloniais”.

A perspectiva decolonial se constrói a partir de e na relação entre diferentes áreas do conhecimento, como a Filosofia, a Sociologia, a Semiótica, a Antropologia, a Educação, perpassando uma gama de temas e conceitos como questões étnico-raciais, gênero, islamofobia, interculturalidade, migração internacional, política econômica no sistema-mundo, geopolítica do conhecimento, corpo-política do conhecimento, pluriversalidade, pensamento fronteiriço, entre outros.

A decolonialidade não é apenas uma outra perspectiva teórica acadêmica, isto é, uma forma de produzir conhecimento a partir da Academia tão somente; trata-se de uma perspectiva que se constrói na relação com os movimentos sociais dos subalternizados da América Latina e outras partes do mundo, como os movimentos indígenas e afro-latinos. Semelhantemente, a perspectiva teórica de Walter Benjamin estava diretamente relacionada com a ação política dos movimentos operários (e outros de inspiração socialista/marxista ou anarquista) da Europa da primeira metade do século XX. Portanto, ambas perspectivas têm como ponto em comum a imbricação entre as questões epistemológicas e as questões políticas, sociais e culturais do seu tempo.

Cecília Paladini Pizza e Josiane Beloni de Paula (2018, p. 56) propõem que “a intenção do pensamento decolonial” vai ao encontro da concepção benjaminiana de “escovar a história a contrapelo”, ampliando esta tarefa para “escovar a epistemologia do saber, do poder e do ser” para que se realizem “outras de condições e possibilidades de conhecimento para a construção de um modelo dinâmico e polifônico que dialogue com o pluralismo e com a mudança de perspectivas e ideias”. O pensamento de Walter Benjamin, com toda a sua originalidade, possui brechas por onde a perspectiva decolonial pode entrar, seja para potencializar as proposições deste autor para além de suas intenções originais, seja para situá-lo na crítica às teorias críticas europeias/eurocentradas.

Benjamin é um filósofo europeu marginal olhando para a Modernidade desde o ponto de vista dos marginais. A decolonialidade também tem a Modernidade como uma questão central da sua crítica. Mas estas perspectivas se aproximam ou se repelem? A crítica benjaminiana estende-se para além da Europa? As experiências coloniais europeias estão presentes na maneira como Benjamin pensa a cultura e a História? Os *vencidos*

da *História*, categoria de Benjamin presente nas suas teses sobre o conceito de História, comporta os sujeitos colonizados, isto é, os *condenados da terra*? Neste artigo, trataremos primeiro da questão da modernidade, e, em seguida, da História.

MODERNIDADE

O pensamento de Walter Benjamin e a perspectiva decolonial têm como ponto em comum a crítica à Modernidade. Löwy (2005, p. 15) argumenta que o pensamento de Benjamin é uma “*crítica moderna à modernidade* (capitalista/industrial) inspirada em referências culturais e históricas pré-capitalistas”. Benjamin, em toda a sua obra, analisa como a Modernidade capitalista trouxe mudanças “não apenas na estrutura, nas relações econômicas, mas também nos aspectos culturais, ou seja, nas visões de mundo, nas sensibilidades, na música, na pintura, fotografia, arquitetura, literatura”; a sua crítica à Modernidade concentra-se nos elementos sensíveis constitutivos desta nova ordem, para além dos aspectos materiais objetivos: com a Modernidade, há uma mudança “de percepção, de sensibilidades, do fazer-se humano”, onde o central é “a transformação das relações em mercadoria” (Paim, 2005, p. 78).

A crítica à Modernidade capitalista é o ponto de partida epistemológico para a formulação dos conceitos de memória e experiência desenvolvidos por Benjamin, bem como para suas teses sobre o conceito de História; está presente também na análise dos temas aos quais se dedicou: o romance, o barroco, o teatro, a fotografia, a cidade, o fascismo, as esquerdas. Da sua originalidade e da amplitude de temas trabalhados, as contribuições de Benjamin têm sido expandidas para tantos outros temas – como o patrimônio cultural, ou a educação escolar – por pesquisadores de muitos países. No Brasil, tem sido lido e apropriado por pesquisadores de diversas áreas do conhecimento sobretudo a partir da década de 1980.

A perspectiva decolonial também tem a Modernidade como questão central de debate; entretanto, a crítica dos autores vinculados a esta perspectiva é fundamentada em um outro entendimento sobre a Modernidade, diverso daquele de Benjamin. Para a perspectiva decolonial, não haveria Modernidade sem colonialidade (Dussel, 2016; Grosfoguel, 2012; Mignolo, 2010; Quijano, 1992). A colonialidade é constitutiva da Modernidade, e não um fenômeno em decorrência desta – daí a chave modernidade/colonialidade.

Segundo Walter Mignolo (2010, p. 77), Quijano introduziu o conceito de colonialidade ao conceito de *sistema-mundo moderno* de Wallerstein (que, por sua vez, baseou-se em Oliver Cox), tendo como base o “cruzamento entre formações disciplinares do primeiro mundo e os problemas com os quais se enfrentava, durante a guerra fria, habitando o terceiro mundo”, e os debates em torno da teoria da dependência. Mignolo (2010, p. 77, p. 78) infere que, enquanto Wallerstein “permaneceu no plano da modernidade e no plano visível do colonialismo”, Quijano “descobriu o plano invisível da colonialidade, por debaixo dos colonialismos modernos/imperiais da Europa”.

De acordo com Mignolo (2010, p. 10, p. 12), o conceito de Quijano de colonialidade do poder “remete à complexa matriz ou padrão de poder sustentado em dois pilares: o conhecer (epistemologia), entender ou compreender (hermenêutica) e o sentir (*aesthe-sis*)”, sobre cujas bases se estabelecem o controle da economia e da autoridade – a teoria política e econômica. Assim, a matriz colonial de poder é “uma rede de crenças sobre as quais se atua e se racionaliza a ação, se aproveita dela ou sofre as suas consequências”. Para este sociólogo, há uma vinculação entre a “colonialidade do poder nas esferas política e econômica com a colonialidade do conhecimento”, e associa esta correlação com o estabelecimento da racionalidade como paradigma universal de conhecimento:

Durante el mismo período en que se consolidaba la dominación colonial europea, se fue constituyendo el complejo cultural conocido como la racionalidad/ modernidad europea, el cual fue establecido como un paradigma universal de conocimiento y de relación entre la humanidad y el resto del mundo. Tal coetaneidad entre la colonialidad y la elaboración de la racionalidad/modernidad no fue de ningún modo accidental, como lo revela el modo mismo en que se elaboró el paradigma europeo del conocimiento racional. En realidad, tuvo implicaciones decisivas en la constitución del paradigma, asociada al proceso de emergencia de las relaciones sociales urbanas y capitalistas, las que, a su turno, no podrían ser plenamente explicadas al margen del colonialismo, sobre América Latina en particular (Quijano, 1992, p. 14).³

Grosfoguel (2008, p. 120) argumenta, em diálogo com Enrique Dussel (1994), que o “*ego cogito* cartesiano (‘Penso, logo existo’) foi precedido, 150 anos antes (desde o início da expansão colonial europeia em 1492), pelo europeu *ego conquistus* (‘Conquisto, logo existo’)”. O estabelecimento da racionalidade/modernidade como paradigma universal foi possível graças ao genocídio e ao epistemicídio cometidos pelos impérios europeus durante a expansão colonial – inicialmente, contra os árabes, e, posteriormente, contra os povos americanos e africanos (Paim; Araújo, 2018).

Como afirmam Araújo e Paim (2018, p. 5), em diálogo com Maldonado-Torres (2007), os impérios europeus instalaram o padrão de poder “com base em princípios da colonialidade moderna” em suas possessões com base como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articularam entre si através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça, ou seja, “não foi pautada numa relação formal entre povos ou nações”.

A *retórica da modernidade* construiu um discurso sobre a modernidade, a partir deste paradigma da racionalidade, legitimando o papel central da Europa na história universal. Entretanto, é preciso considerar que este discurso construiu uma Europa *ideal*:

3 Mignolo (2010, p. 76) argumenta ainda que a matriz colonial de poder é a especificação do que significa o termo mundo moderno/colonial: a construção e transformação da matriz colonial é o que torna possível uma “organização sócio-histórica identificada por mundo moderno/colonial”.

Cuando digo Europa me refiero a la conceptualización de Hegel en sus Lecciones de filosofía de la historia. Es decir, al corazón del legado Greco Romano –Italia, España, Portugal en el Sur; Francia, Inglaterra y Alemania en el Norte; los fundamentos de los lenguajes griego y latín; el Italiano, el Español y el Portugués como idiomas del Renacimiento; y el Francés, el Inglés y el Alemán, como idiomas de la Ilustración” (Mignolo, 2010, p. 30).

Para Hegel, a *modernidade histórica* tem três marcos fundamentais: “o Renascimento, a Reforma e a descoberta do Novo Mundo”; a *modernidade filosófica*, por sua vez, configurou-se a partir de três (diferentes) eventos: “a Reforma, o Iluminismo e a Revolução Francesa” (Mignolo, 2010, p. 30). Entretanto, Dussel (2016) apresenta uma narrativa alternativa a este discurso, a partir de um outro entendimento sobre este processo mediante o conceito de sistema-mundo colonial/moderno.

No Ocidente, a “Modernidade”, que começa com a invasão da América pelos espanhóis, cultura herdada dos muçulmanos do Mediterrâneo (Andaluzia) e do Renascimento italiano (pela presença Catalã, no sul da Itália), é a “abertura” geopolítica da Europa para o Atlântico; é a implantação e o controle do “sistema-mundo” no sentido estrito (pelos oceanos e não mais pelas caravanas continentais lentas e perigosas) e ainda a “invenção” do sistema colonial, que, por 300 anos, irá inclinar lentamente o equilíbrio econômico-político em favor da antiga Europa isolada e periférica. Tudo o que é simultâneo com a origem e o desenvolvimento do capitalismo (mercantil a princípio, de mera acumulação primitiva de dinheiro), ou seja, a Modernidade, o colonialismo e o sistema-mundo, denota aspectos de uma mesma realidade simultânea e mutuamente constitutiva (Dussel, 2016, p. 58).

Para Dussel (2016, p. 58), nestes parâmetros, a “Espanha é a primeira nação moderna”. Este filósofo compreende a Modernidade em três momentos: há uma Primeira Modernidade, Ibérica (1492 – 1630), uma Segunda Modernidade, burguesa (1630-1688), e uma Terceira Modernidade, inglesa (século XVIII).

De fato, a Primeira Modernidade, a Ibérica (1492-1630 aproximadamente), tem nuances muçulmanas na Andaluzia (a região foi a mais culta do Mediterrâneo no século XII) inspirada pelo humanismo renascentista italiano, firmemente implantado pela contrarreforma do cardeal Cisneros, pela reforma universitária dos dominicanos de Salamanca (cuja Segunda Escolástica já é “moderna” e não meramente medieval) e, logo depois, pela cultura barroca jesuíta, na figura filosófica de Francisco Suarez, que inaugura o pensamento metafísico moderno (Al-Yabri, 2001a; 2001b). *Dom Quixote* é a primeira obra literária moderna de seu tipo na Europa, cujos personagens têm cada pé em um mundo diferente: ao sul islâmico e ao norte cristão, na cultura mais avançada de sua época, iniciando a Europa moderna. A primeira gramática de uma língua românica era espanhola, editada por Nebrija, em 1492. Em 1521, a primeira revolução burguesa de Castela é esmagada por Carlos V (os moradores lutavam para defender suas jurisdições urbanas). A primeira moeda de prata mundial foi cunhada no México e no Peru, passando por Sevilha e, eventualmente, entesourada na China. É uma Modernidade mercantil, pré-burguesa, humanista, que começa a expansão europeia (Dussel, 2016, p. 58).

A *Segunda Modernidade* desenvolveu-se nas “Províncias Unidas dos Países Baixos – província espanhola até início do século XVII”, como um “novo desenvolvimento da Modernidade, agora devidamente burguesa (1630-1688)”. É na Inglaterra – e, posteriormente, na França – que se desenvolve a *Terceira Modernidade*, expandindo o modelo anterior – “filosoficamente iniciado por Descartes e Espinosa, desdobrando-se para uma coerência mais prática, a partir do individualismo possessivo de Hobbes, Locke e Hume”. A Modernidade atingiu a sua plenitude com a Revolução Industrial e o Iluminismo, “financiada pelo colonialismo, expandindo-se pelo Norte da Europa, pela Ásia e, depois, pela África” (Dussel, 2016, p. 59). A *retórica da modernidade* reconhece apenas esta terceira como a *modernidade*, ignorando, assim, o seu fundamento na experiência colonial.

Mignolo (2010, p. 57), a partir do diálogo com Dussel, afirma que a *retórica da modernidade* é um relato europeu, feito por pensadores europeus – filósofos, intelectuais, oficiais do Estado –, apresentando, assim, a modernidade como se fosse um fenômeno europeu. Em outras palavras, a Modernidade é a história contada por sujeitos imperiais, “contando a sua própria história e dissimulando sua regionalidade”. Se concebemos a história como a “configuração planetária de nós heterogêneos histórico-estruturais”, esta deveria contemplar “todo o planeta” e não apenas os narradores imperiais, que “contam apenas a história de seus acontecimentos provinciais e suas histórias locais como se fossem as histórias de todos e de todos”.

“A Europa moderna tornou-se centro depois de ser moderna”, infere Dussel (2016, p. 61). Somente com a Modernidade a Europa passou a desempenhar o papel de “centro do mercado”, na relação com as demais culturas e regiões do planeta; a “‘centralidade’ do mercado mundial e Modernidade não são fenômenos sincrônicos”. O sistema-mundo, o capitalismo, o colonialismo e a Modernidade são fenômenos contemporâneos, mas não o são à hegemonia global europeia. Este processo de globalização a partir da formação de um sistema-mundo global moderno/colonial centrado na Europa seria um fenômeno inédito na História, distinto do contato entre o Ocidente e o Oriente até o século XV:

Havia “zonas de contato” (como o Mediterrâneo oriental, o Pacífico e as estepes da Eurásia desde Gobi até o Mar Cáspio), mas deixou-se para a expansão portuguesa ao Atlântico Sul e ao Oceano Índico, ou para a “Descoberta América” pela Espanha, o início da implantação do “sistema-mundo” e a conexão pela primeira vez dos grandes “ecúmenos culturais independentes” (a partir de ameríndios, da China, do Hindustão, do mundo islâmico, das culturas bizantina e latino-germânica). A modificação radical desta hipótese por aquela proposta de André Gunder Frank – o “sistema de cinco mil anos”, (que se impôs de imediato a mim porque refletia minha própria cronologia) – mudou a paisagem. Deve-se reconhecer que houve contatos fortes pelas estepes e pelos desertos do Norte da Ásia (a denominada “rota da seda”): a região da antiga Pérsia foi helenizada em um primeiro momento (em torno de Seleukon, não muito longe das ruínas Babilônia) e, mais tarde, islamizada (Samarkand e Bagdá). Era a “plataforma giratória” do mundo ágio-afro-mediterrâneo. A Europa latino-germânica foi sempre periférica (embora ao sul tivesse seu próprio peso devido à presença do antigo Império Romano), mas nunca foi “centro” desta vasta massa continental. O mundo muçulmano (desde Mindanao, nas Filipinas, Malaka, Delhi, o “coração do mundo” muçulmano, até o Maghreb como Fez no Marrocos ou

a Andaluzia de Averroes, Córdoba) era uma cultura mercantilista muito mais desenvolvida (científica, teórica, econômica e culturalmente) do que a Europa latino-germânica depois da catástrofe das invasões germânicas, e as invasões islâmicas do século VII d.C. (Dussel, 2000: 465-478). Diversamente do que afirma Max Weber, deve ser aceita uma diferença civilizatória até o século XIII (as invasões turcas siberianas destroçaram a grande cultura árabe) entre a futura cultura europeia (ainda não desenvolvida) e a cultura islâmica. (Dussel, 2016, p. 57)

Esta narrativa nos leva a um entendimento outro da História: não apenas sobre os fatos que a compõem, mas sobre a sua própria constituição, como processo. Poderíamos dizer que introduz uma fratura no debate ocidental sobre o conceito de história ao questionar os fundamentos eurocêntricos/modernos da Filosofia da História.

A lógica da colonialidade e a retórica da modernidade globalizaram categorias europeias de pensamento – como os princípios “da Bíblia, de Adam Smith e de Kant ou Marx” (Mignolo, 2010, p. 33); estas categorias, embora possam ser ferramentas na tarefa de *emancipação* presente nas teorias críticas ocidentais/eurocentradas, são insuficientes para a tarefa de *desprendimento* postulada pela perspectiva decolonial. Em outras palavras, não são plenamente capazes de construir uma alternativa à modernidade/colonialidade.

Las alternativas a la modernidad son lógicamente impensables en el marco conceptual y afectivo de la modernidad, las modernidades alternativas – en cambio – sí son pensables en el marco del emocionar y del razonar formulado por la teopolítica del conocimiento y transformado y mantenido por la egopolítica (liberalismo, marxismo) y política de la organización (neoliberalismo) (Mignolo, 2010, p. 52).

Nesta perspectiva, a Teoria Crítica de Max Horkheimer e Theodor Adorno – da qual Walter Benjamin se aproxima –, assim como a crítica pós-colonial de Edward Said, Gayatri Spivak, Hommi Bhabha e Stuart Hall, são “projetos de transformação que operam e operaram basicamente na academia Europeia e estadunidense” (Mignolo, 2010, p. 13); por sua vez, a “problemática 'pós-moderna' sobre a natureza da Modernidade” de Jacques Derrida, Gilles Deleuze e Michel Foucault é “uma visão ainda europeia da Modernidade” (Dussel, 2016, p. 57).

Grosfoguel (2008, p. 118) considera que o pós-modernismo e o pós-estruturalismo são dois projetos epistemológicos que ainda se encontram “aprisionados no interior do cânone ocidental, reproduzindo, dentro dos seus domínios de pensamento e prática, uma determinada forma de colonialidade do poder/conhecimento”. Para este sociólogo porto-riquenho, a perspectiva decolonial demanda um “cânone de pensamento mais amplo do que o cânone ocidental (incluindo o cânone ocidental de esquerda)”, e, para levar a cabo o projeto de *descolonização do conhecimento*, seria preciso “levar a sério a perspectiva/cosmologias/visões de pensadores críticos do Sul Global, que pensam com e a partir de corpos e lugares étnico-raciais/sexuais subalternizados”.

Outrossim, Mignolo (2010, p. 96) afirma que o radicalismo da posição de Horkheimer e da Teoria Crítica deve ser entendido dentro do “marco da egopolítica do conhecimento”:

La teoría crítica descolonial aspira, por lo tanto, al desprendimiento no sólo de la teoría tradicional sino también de la teoría crítica según Horkheimer. El desprendimiento conduce a teorías críticas descoloniales y a la pluriversalidad no eurocentrada de un paradigma otro. Los paradigmas de conocimiento eurocéntricos (en sus teopolítica y egopolítica) han llegado a un punto en que sus propias premisas deberían aplicárseles a sí mismos, desde el repositorio de conceptos, visiones y energías que fueron silenciados o ni siquiera reconocidos, durante la marcha triunfal del aparato conceptual occidental. (Mignolo, 2010, p. 96)

Neste íterim, Mignolo (2010, p. 27, 28) explicita que a Teoria Crítica de Frankfurt “limitou o seu espaço de experiência e o seu horizonte de expectativas ao âmbito da história e do futuro da Europa”; o conceito de emancipação presente nesta escola de pensamento “traz o perfil dos processos revolucionários realizados pela burguesia europeia e pelos crioulos de origem europeia (protestantes e católicos) nas Américas”, cujo lugar de pertencimento foi o das “histórias europeias nas margens”, sem, contudo, levar em conta nem a “história indígena de longa data”, nem a “história afro-americana emergente construída pelos contingentes de africanos escravizados”.

Al considerar estos intrincados procesos en los que el planeta ingresa en una etapa global sin precedentes, entendemos que la modernidad no es un fenómeno exclusivamente europeo sino que está constituido en una relación dialéctica con la alteridad noeuropea y que los futuros globales o bien serán una continuidad de los ideales de la modernidad (tal como ambicionan Habermas y Giddens) o serán transmodernos y descoloniales. En la primera opción, la modernidad es entendida como un fenómeno esencialmente europeo y, por lo tanto, la “emancipación” de los pueblos en el mundo no europeo sólo puede ser planificada, dictada y ejecutada desde Europa misma o desde los mismos Estados Unidos (Mignolo, 2010, p. 28).

Nesta linha, Mignolo (2010, p. 23, 27) aponta que o conceito de *emancipação* presente no discurso da ilustração europeia – do qual derivam o liberalismo, o marxismo, entre outros – propõe e pressupõe mudanças dentro do sistema sem questionar a lógica da colonialidade. Por outro lado, o conceito de libertação (*liberación*) – a *liberación crítica de la filosofía* de Dussel – e o *giro decolonial* “operam a partir dos espaços de experiência e dos horizontes de expectativas de variados etnogrupos de distintas partes do planeta”, e não apenas da Europa; a libertação leva em consideração o “perfil das elites ‘nativas’ dos países descolonizados africanos e asiáticos cujas histórias eram e são histórias outras em relação à história europeia”.

O conceito de libertação tem relação direta com as experiências dos povos indígenas do continente americano, levando em consideração a sua história antes e depois da colonização; tem relação direta, igualmente, com as experiências construída pelos africanos e afrodescendentes escravizados neste mesmo continente e na África. O conceito de

libertação evoca uma memória histórica que precede a colonização, sem, contudo, deixar de levar em consideração o contato⁴ com os europeus.

Entretanto, o “pensar descolonial”, conforme Mignolo (2010, p. 96), “necessita de teorias críticas que se desprendam (aproveitando suas contribuições) do ponto ao qual levou Max Horkheimer, na genealogia da atividade crítica elaborada por Kant”. Esse desprendimento não implica cair em uma visão “crítica anti-europeia fundamentalista e essencialista”. Neste sentido, é necessário construir uma perspectiva “crítica em relação ao nacionalismo, ao colonialismo e aos fundamentalismos, quer eurocêntricos, quer do Terceiro Mundo”; o *pensamento de fronteira* (ou *pensamento fronteiriço*)⁵ é a “resposta crítica” a estes fundamentalismos (Grosfoguel, 2008, p. 117, 118).

HISTÓRIA

Aproximamos estas críticas à Teoria Crítica ao pensamento de Walter Benjamin, relacionado à Escola de Frankfurt. A partir da perspectiva decolonial, podemos desvelar que o pensamento de Benjamin, ainda que reconheçamos sua originalidade, é desenvolvido dentro da epistemologia europeia, que “mantém o marco da egopolítica do conhecimento” (Mignolo, 2010, p. 96).

A filosofia de Benjamin é fundamentada na *retórica da modernidade*. Benjamin se vale do cânone ocidental para construir o seu pensamento; ainda que se valha de uma gama de referências, incluindo aí autores marginais, é preciso ter em mente que são marginais e não-centrais com relação a esta epistemologia eurocentrada.

Walter Benjamin tem uma “visão ainda europeia da Modernidade” (Dussel, 2016, p. 57), e, como tal, é um crítico da modernidade falando desde a modernidade europeia. A Modernidade na qual Benjamin se concentrou é aquela constituída desde o século XIX, ou seja, aquela identificada por Dussel como a *Terceira Modernidade*. Benjamin entende a Modernidade como um fenômeno europeu; o filósofo berlinense não leva em consideração o colonialismo –como elemento indispensável para constituição da Modernidade – e tampouco a colonialidade.

4 A expressão contato não tem como objetivo “romantizar” a relação estabelecida entre os europeus e os outros povos e culturas no mundo; precisamos levar em consideração que este “contato” se construiu de maneira desigual, em uma relação de poder que relegou todos os não-europeus a uma posição de subalternidade neste *sistema-mundo moderno/colonial*.

5 “El pensamiento crítico fronterizo es entonces el método que conecta la pluri-versidad (diferentes historias coloniales atrapadas en la modernidad imperial) con el proyecto uni-versal de desprendimiento del horizonte imperial, de la retórica de la modernidad junto a la lógica de la colonialidad, y de construcción otros mundos posibles donde ya no haya un líder mundial, de derecha, de izquierda o de centro” (Mignolo, 2010, p. 122).

Para evitar anacronismo, vale dizer que a ideia de colonialidade foi elaborada no último quartel do século XX por Aníbal Quijano com base no conceito analítico de Giovanni Arrighi e Samir Amin, bem como de Wallerstein; este, por sua vez, tomou como base a teoria do sistema-mundo desenvolvida pelo sociólogo marxista Oliver Cox (natural de Trinidad-Tobago). O conceito de sistema-mundo tem como base o conceito de economia-mundo, inventado por Fernand Braudel, historiador francês vinculado à Escola dos Annales – movimento historiográfico francês contemporâneo à Teoria Crítica que, à sua maneira, também significou uma ruptura com a historiografia tradicional, historicista, para a qual Benjamin também direcionou suas críticas.

Cabe-nos apontar que estes debates são internos à epistemologia ocidental eurocentrada. A crítica de Benjamin está circunscrita ao espaço de experiência e ao horizonte de expectativas europeu no campo da História, da literatura e das artes em geral.

Em suas *Teses sobre o conceito de História*, Benjamin “acerta as contas” com o historicismo e especialmente com o materialismo histórico fazendo um retorno a Marx, andariando por caminhos epistêmicos que os marxistas ortodoxos não se atreviam a percorrer.⁶ Embora critique as principais correntes historiográficas proeminentes na Europa no início do século XX – elaboradas com base no paradigma racional/moderno eurocentrado, ressaltamos – a lógica histórica presente no conceito de História proposto por Benjamin não se abre para outras lógicas próprias de cosmologias não-europeias. A sua problematização sobre o conceito de História está circunscrita à epistemologia ocidental. Trata-se de uma História que toma a Europa como centro na relação com os outros povos, sociedades e culturas do mundo.

O filósofo berlinense cita como exemplos em suas *teses sobre o conceito de História* a social-democracia alemã, a experiência soviética, o fascismo na Alemanha e na Itália, Roma Antiga e Robespierre; são fenômenos e eventos próprios da Europa. Benjamin reflete sobre as revoluções burguesas do século XIX, sobre os movimentos operários no século XIX e XX (de inspiração marxista, socialista, comunista, anarquista, etc.) e a influência destes no seu conceito de História; mas não reflete sobre a influência da Guerra dos Bôeres, da Guerra Anglo-Zulu, da Guerra do Ópio, a Guerra pelas *Black Hills*, ou *Wounded Knee*, tampouco a Guerra do Paraguai. Embora tenha contemplado a resistência ao capitalismo no centro da Europa, não levou em consideração a resistência ao imperialismo em outras partes do mundo.

Embora Benjamin tenha observado a mudança “de percepção, de sensibilidades, do fazer-se humano” (Paim, 2005, p. 78) da Modernidade, o filósofo berlinense se ateu às mudanças na sociedade e cultura europeia. O filósofo berlinense escreveu sobre as transformações urbanas em Paris, no século XIX, e o efeito desta transformação na vida dos parisienses; sobre Napoleão III; sobre a arquitetura na relação com a campanha higienista;

6 Para uma imersão mais aprofundada sobre o conceito de História em Benjamin, ver: Mate (2011), Löwy (2005), Gagnebin (2014), Freire, Pereira e Paim (2018) e Paim, Santana, Hadler e Pereira (2023).

sobre as passagens, sobre o ferro, sobre o vidro; sobre as exposições universais; sobre os panoramas, sobre a fotografia, entre outros temas.

Em seu ensaio *Experiência e pobreza*, Benjamin afirmara:

Uma forma completamente nova de miséria recaiu sobre os homens com esse monstruoso desenvolvimento da técnica. A angustiante riqueza de ideias que se difundiu entre – ou melhor, sobre – as pessoas, com a renovação da astrologia e da ioga, da *Christian Science* e da quiromancia, do vegetarianismo e da gnose, da escolástica e do espiritismo, é o reverso dessa miséria. Pois não é uma renovação autêntica que está em jogo, e sim uma galvanização (Benjamin, 2012, p. 124).

O filósofo, então, questiona: “Qual o valor de todo o nosso patrimônio cultural, se a experiência não mais o vincula a nós? (Benjamin, 2012, p. 124)”. Ao mesmo tempo que estas transformações aconteciam no centro da Europa moderna capitalista, no século XIX, houve a expansão colonial sobre a África e a Ásia – e Benjamin não escreve uma linha sequer sobre estes acontecimentos. Sua análise não questiona como a transformação de todas as relações em mercadoria afetou as sociedades e culturas na América, na África e na Ásia. Benjamin não leva em consideração o papel que a conquista da América pelos reinos europeus teve para o desenvolvimento do capitalismo – assim como tampouco o fizeram Karl Marx e Friedrich Engels, como apontou Mignolo (2010).

Estas constatações têm como objetivo situar Benjamin dentro da epistemologia europeia/eurocêntrica. Contudo, identificar as presenças e as ausências no pensamento benjaminiano não desqualifica a sua crítica, porém nos permite desvelar elementos para além daqueles levantados por este autor no seu contexto.

Nesse sentido, Piazza e De Paula (2018, p. 45) entendem que Benjamin “cria confrontos para desnaturalizar a lógica da modernidade porque para ele existe algo que está sendo calado e que leva a ideologias e estereótipos produzindo mecanismos de segregação”, o que nos permite relacionar o pensamento decolonial às proposições benjaminianas a fim de “refletir sobre o processo de decolonização e teorias contra-hegemônicas”.

Benjamin procurou “produzir um conhecimento alternativo e radical” adotando a perspectiva “dos de baixo”: figuras marginais do cenário urbano em transformação nos oitocentos: a ralé (ou *lumpemproletariado*), as prostitutas, os bêbados, os trapeiros, o *flâneur*; Benjamin está falando do contingente de miseráveis das cidades europeias no contexto da Revolução Industrial, sobretudo de Paris. De certa forma, seus estudos eram “sobre a perspectiva subalterna” porque produzidos “com essa perspectiva e a partir dela” (Grosfoguel, 2008, p. 115-116).

Em sua tese sobre o conceito de História de número 7, Benjamin (2012, p. 244), afirma que o “investigador historicista”, na sua narrativa, “estabelece uma relação de empatia” com o vencedor, e, conseqüentemente, com os seus herdeiros, pois “os que num momento dado dominam são os herdeiros de todos os que venceram antes”. E prossegue:

Todos os que até agora venceram participam do cortejo triunfal, que os dominadores de hoje conduzem por sobre os corpos dos que hoje estão prostrados no chão. Os despojos são carregados no cortejo triunfal, como de praxe. Eles são chamados de bens culturais. O materialista histórico os observa com distanciamento. Pois todos os bens que ele vê tem uma origem sobre a qual não pode refletir sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, mas também à servidão anônima dos seus contemporâneos. Nunca houve um documento da cultura que não fosse simultaneamente um documento da barbárie. E, assim como o próprio bem cultural não é isento de barbárie, tampouco o é o processo de transmissão em que foi passado adiante. Por isso, o materialista histórico se desvia desse processo, na medida do possível. Ele considera sua tarefa escovar a história a contrapelo (Benjamin, 2012, p. 244).

O conceito de História de Benjamin contém uma dada concepção de universalidade, ainda que diversa daquela da retórica da modernidade – *invertida*, poderíamos dizer, com Reyes Mate (2011): uma universalidade que vê a História de baixo, isto é, do ponto de vista dos vencidos.

O vencido sabe melhor do que ninguém que o que de fato ocorre não é a única possibilidade da história. Há outras, como aquela pela qual ele lutou, que estão na lista de espera. O vencido pode, portanto, converter a experiência frustrada em expectativa da história (Mate, 2011, p. 180)

Mate (2011, p. 121-122) identifica no conceito de História de Benjamin dois tipos de passado: “um passado que está presente no presente e outro que está ausente do presente”. O passado que está presente, “por direito próprio”, é o “passado dos vencedores”, e o passado ausente é o passado dos vencidos. A História se ocupa do passado presente: “é a matéria que a hermenêutica elabora e é o caminho real por onde transitam as tradições”; este passado “sobrevive ao tempo já que o presente se considera seu herdeiro”. Podemos situar neste passado presente a *retórica da modernidade*.

Por outro lado, o passado ausente “desaparece da história que inaugura esse acontecimento naquele que é vencido”. Portanto, “há um passado que foi e continua sendo e outro que foi e ‘é sido’, isto é, já não é. A memória tem a ver com o passado ausente, o dos vencidos”. O “olhar da memória”, em primeiro lugar, dá “atenção ao passado ausente do presente”; e, em segundo lugar, considera os “fracassos ou vítimas” como “injustiça, como uma frustração violenta de seu projeto de vida”, e não como “dados naturais”. Outrossim, “essa atenção ao fracassado, ao descartado pela lógica da história é profundamente inquietante e subversiva, tanto do ponto de vista epistêmico quanto do político, porque questiona a autoridade do fático” – isto é: a realidade é tanto “o que chegou a ser” como também “o que foi possível então e não pôde ser, o que hoje sobrevive como possibilidade a ser estreada” (Mate, 2011, p. 159).

A “verdadeira universalidade” só é possível com a presença desse passado ausente. Este passado nos “assalta violentamente” através da memória dos vencidos. Benjamin tem uma “proposta política da memória”, que é “interromper essa lógica da história, a lógica

do progresso, que, se causou vítimas no passado, hoje exige com toda naturalidade que se aceite o custo do progresso atual”. Neste projeto, a memória se ocupa de um “passado que só foi e do qual já não há rastro”, e, “nesse sentido, pode-se dizer que ela não se ocupa dos fatos (isto é coisa da história), mas dos não-fatos” (Mate, 2011, p. 122, 163).

A universalidade que Walter Benjamin propõe em sua filosofia é capaz de “ver o todo em cada parte, graças à intervenção do princípio construtivo”, que “confere valor absoluto à vida do indivíduo, rechaçando, portanto, a ideia de que os destinos singulares possam ser o preço a ser pago pelas grandes construções da história”. Benjamin mobiliza o conceito de construção para rebelar-se “em nome do valor absoluto do destino singular”, criticando a “maneira de conceber os interesses da humanidade, segundo a qual é conduzido o cortejo triunfal da história, como se os interesses da maioria – dito universais – pudessem realizar-se às custas de condenar a minoria a “pagar a fatura geral”. A “verdadeira universalidade”, neste sentido, está em “reconhecer a atualidade dessa injustiça passada cometida contra o mais insignificante dos seres humanos”. Esse “passado irredento” desestabiliza as “regras do jogo do presente” ao exigir justiça, porque acusa esse presente de ter sido construído “precisamente sobre as costas dos vencidos” (Mate, 2011, p. 118).

A universalidade no projeto de História de Benjamin consiste em ir além dos vencidos e dos vencedores, no sentido que “de pouco serviria fazer uma história a partir dos vencidos se essa for tão particular como a dos vencedores” (Mate, 2011, p. 174). Para o historiador benjaminiano, a história não é apenas contada pelos “sujeitos imperiais”, mas por todo tipo de narrador, cujas narrativas não podem passar despercebidas. Ainda assim, estes narradores que estão “contando a sua própria história e dissimulando sua regionalidade”, e, se tomássemos como universais os seus paradigmas, estaríamos produzindo apenas uma variação da história dentro da lógica da modernidade.

Enrique Dussel (2016, p. 57, p. 63) aponta para a necessidade de reconstruir a totalidade a partir de uma perspectiva “exterior”, ou seja, global, mas não provinciana como as perspectivas europeias que se pretendem *universais*. Com este movimento seria possível avançarmos da modernidade para a *transmodernidade*.

O projeto *transmoderno* de Dussel (2016, p. 69) é um projeto de libertação que tem como ponto de partida para uma crítica interna da modernidade a “valorização de seus próprios momentos culturais negados ou simplesmente depreciados que se encontram na exterioridade da modernidade”, a partir das “possibilidades hermenêuticas próprias dessas culturas”. Para isso, é papel dos críticos “criar um pensamento verdadeiramente crítico” a partir do “biculturalismo das ‘fronteiras’” – isto é, o pensamento fronteiriço. Este processo “supõe um período longo de resistência, de amadurecimento e de acumulação de forças”, isto é, um tempo de “cultivo acelerado e criativo do desenvolvimento da própria tradição cultural, agora a caminho de uma utopia transmoderna”. Trata-se de uma “estratégia de crescimento e criatividade de uma cultura não só decolonizada, mas renovada”. Assim, embora assumam os “desafios da Modernidade e, até mesmo, da pós-modernidade euro-americana”, o fazem “a partir de outro lugar, *other location* (Dussel, 2002), do ponto

de sua própria experiência cultural, diferente da euro-americana”, e por isso é “capaz de responder com soluções completamente impossíveis para a cultura moderna única”.

Neste sentido, Mignolo (2010, p. 125) compartilha da afirmação de Aníbal Quijano de que para avançarmos em direção a uma “verdadeira comunicação intercultural”, é necessária descolonização epistêmica, para que, tendo como base para uma “racionalidade-outra”, haja uma troca de “experiências e significados” que funcione como uma “alternativa ao ‘espaço da experiência’ de Koselleck”, ao passo que esta racionalidade-outra substituirá o “horizonte das expectativas” – que será, precisamente, a “pluriversalidade como um projeto universal”.

El “espacio de la experiencia” y el “horizonte de expectativas” son diversos, o mejor dicho pluriversos – lo que cada historia local tiene en común con las otras es el hecho de que todas tienen que enfrentar la presencia inevitable del mundo moderno/ colonial y de sus diferenciales de poder, empezando por la clasificación racial y la clasificación del planeta. [...] la pluriversalidad de cada historia local y su relato de la descolonización se pueden conectar través de esta experiencia común y utilizarla como la base para una nueva lógica común del “conocer”: el pensamiento fronterizo (Mignolo, 2010, p. 122).

Neste sentido, podemos ir além das “perspectivas eurocentradas” do pensamento de Benjamin para, “transgredindo as fronteiras”, introduzir “ideias nascidas da experiência da colonização e da perseguição de diferentes subjetividades”, permitindo-nos “estabelecer relações entre Ser, espaço e história”, até então ausentes no seu pensamento, a fim de identificar também como *vencidos* da História os *condenados da terra*, isto é, o *ser-colonizado* (Maldonado-Torres, 2008, p. 96).

A perspectiva decolonial potencializa o ideário de Benjamin ao trazer outros sujeitos como os vencidos da história: os condenados da terra, categoria produzida por Frantz Fanon na sua análise sobre a condição dos povos colonizados. Sob este prisma, o cortejo triunfal dos colonizadores continua passando sobre os colonizados prostrados no chão – entretanto, parece que o materialista histórico não apenas observa estes com distanciamento, mas os ignora por completo. Entretanto, ao *escovar à contrapelo* as teorias críticas eurocentradas, a decolonialidade acaba abrindo outra possibilidade de aplicação destas. A perspectiva decolonial, ao evocar a memória e a própria existência dos condenados da terra, pode elevar a uma outra potência o proposto por Benjamin; não invalida o seu pensamento, mas o potencializada, e, assim, torna a universalidade do projeto de História de Benjamin de fato, universal.

O projeto benjaminiano de universalidade poderia avançar em direção ao projeto transmoderno decolonial se a) reconhecemos as injustiças passadas cometidas pelo colonialismo, perpetradas através da manutenção de um padrão de poder colonial na contemporaneidade; b) se este “valor absoluto à vida do indivíduo” dizer respeito também à vida do sujeito colonial; c) se a crítica à modernidade avançar no sentido de reconhecer

que as conquistas e os avanços desta foram construídos “sobre as costas dos vencidos” – sobretudo os povos subalternizados das Américas, África e Ásia.

Ao levarmos em consideração a experiência colonial a partir das memórias dos colonizados, podemos entender os *condenados da terra* como vidas frustradas; integram o contingente de fracassados “descartados pela lógica da história”, cujas injustiças sofridas não se limitaram a um passado longínquo, mas se atualizam em um passado presente, que foi e continua sendo: a colonialidade, com a manutenção do padrão de poder colonial/moderno. Outrossim, a memória dos condenados da terra diz respeito não apenas de um passado ausente, que não chegou a ser porque foi interrompido: a ordem moderna/colonial se impôs violentamente sobre estas outras experiências, negando-lhes o direito de *ser*.

Se Benjamin (2012, p. 244) afirma que “nunca houve um documento da cultura que não fosse simultaneamente um documento da barbárie”, podemos inferir que as próprias noções de cultura e de civilização legadas pela modernidade ocidental foram construídas sobre a barbárie, isto é, através da violenta expropriação de territórios, bens, conhecimentos, vidas humanas. Nesta perspectiva, podemos identificar a *retórica da modernidade* como este cortejo triunfal sobre os vencidos – ou os subalternizados, ou os *condenados da terra*, os que não são (Fanon, 1968) – pois é esta que assegura aos herdeiros dos vencedores o direito de continuarem em sua posição dominante.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Walter Benjamin é, de fato, como disse Löwy (2005), inclassificável: com a sua *crítica moderna da modernidade*, ele não é um pós-moderno, mas também não é moderno; não é apenas marxista, como não é apenas teólogo, ou romântico, somente; e, certamente, também não é decolonial. Mas o seu pensamento singular, original, possui brechas por onde a decolonialidade pode ser infiltrada para potencializar a sua crítica, e, assim, construir algo novo: um *pensamento fronteiro* (Dussel, 2016).

Diferentemente das epistemologias eurocêntricas, a perspectiva decolonial não tem a pretensão de estabelecer um outro paradigma de universalidade; antes, pretende ser *pluriversal*. Não se trata de fazer tábula rasa das teorias críticas unicamente por haverem sido gestadas na Europa. Nesta perspectiva, as epistemologias ocidentais devem ter o seu papel reconhecido como uma forma de produção de conhecimentos, mas não a única – e, muito menos, central. Por isso, como apontam Paim (2016), Mignolo (2010) e Grosfoguel (2008), o *desprendimento* não deve ser uma total ruptura com o cânone ocidental.

É preciso, também, reconhecermos que os avanços da perspectiva decolonial foram possíveis porque outros passos foram dados anteriormente. Os conceitos e categorias mobilizados pelos autores decoloniais têm a sua origem nas teorias críticas ocidentais; a decolonialidade está relacionada à Escola dos Annales e à História Social Inglesa, bem como

à Teoria da Dependência e à Teoria Crítica da Escola de Frankfurt – ambas fundamentadas no marxismo. Ainda que a decolonialidade tenha como base outras racionalidades, outras formas de produzir conhecimento fora do âmbito acadêmico, cultural e social europeu, negar as categorias e conceitos desenvolvidos pelas teorias críticas europeias seria negar a decolonialidade.

A perspectiva decolonial busca outras referências para além do cânone ocidental para construir outras práticas que não reproduzam uma dada forma de colonialidade do poder/conhecimento”, a fim de ampliar o repositório de conceitos, visões e energias até então subalternizados, ou não reconhecidos, e, desta forma, expandir o seu espaço de experiência e o seu horizonte de expectativas para além da Europa.

É possível uma outra leitura das teorias críticas por um viés não-eurocêntrico: uma leitura intercultural, que não tome as perspectivas ocidentais como centrais no diálogo com outras não-ocidentais, mas que reconheça a pluralidade de saberes, culturas, experiências históricas. Enfim, que rompa com o “marco da egopolítica do conhecimento” eurocêntricos. Benjaminianamente falando, as teorias críticas ocidentais podem ser *redimidas*.

Walter Benjamin não poderia lançar mão de conceitos e ideias que não estavam dados em sua época; mas podemos questioná-lo quanto às ausências em sua obra de conceitos, ideias e fatos contemporâneos seus – como o imperialismo. Ainda assim, é impossível para um autor abarcar a totalidade, por maior que tenha sido a gama de temas que Walter Benjamin trabalhou em sua obra – muito dela inacabada, cabe lembrar, como é o caso das *Passagens*. Devemos levar em conta, também, outros fatores: seu insucesso acadêmico em vida, a dificuldade em manter uma estabilidade econômica, e, por fim, sua morte prematura. Entretanto, os seus interlocutores expandiram o arsenal de ideias benjaminianas muito além das limitações deste autor – é o que atesta o grande volume de teses e dissertações que têm o filósofo berlinense como referencial teórico.

Benjamin contribuiu significativamente para as teorias críticas ocidentais ao fornecer elementos para um marxismo não-ortodoxo, junto com outros pensadores como Lukács e Gramsci. José Carlos Mariátegui e Frantz Fanon, a seu modo, contribuíram de modo semelhante: enquanto o filósofo berlinense propunha um caminho alternativo àquele construído com base na experiência bolchevique a partir de um retorno a Marx, Mariátegui e Fanon o fizeram levantando elementos das suas realidades peruanas e antilhanas, respectivamente; isto é, apropriaram-se do marxismo de maneira não-dogmática, mas olhando para as condições reais da América Latina no século XX. A decolonialidade adota um procedimento semelhante, aprofundando esta mirada a partir de outras categorias e conceitos de uma epistemologia não-europeia.

O ideário benjaminiano e a perspectiva decolonial não são incompatíveis; há uma gama de possibilidades de aproximações, diálogos, releituras e outras produções. As questões debatidas tanto pela perspectiva decolonial quanto por Walter Benjamin profundamente *atuais* – no sentido empregado por este de que serem capazes de conceber um outro porvir.

REFERÊNCIAS

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 11, p. 89-117, 2013.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. 8ª ed. rev. São Paulo: Brasiliense, 2012. (Obras Escolhidas v.1)

DUSSEL, Enrique. **1492**: El encubrimiento del Otro - Hacia el origen del “mito de la modernidad”. La Paz: Plural Editores, 1994.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 51-73, Janeiro/Abril 2016.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.

FREIRE, Ana Paula da Silva; PAIM, Elison Antonio; PEREIRA, Pedro Mülbersted (Org.). **Diálogos com Walter Benjamin**: memórias e experiências educativas. 1. ed. Florianópolis: NUP/CED/UFSC, 2018.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Limiar, aura e rememoração**: ensaios sobre Walter Benjamin. São Paulo: Editora 34, 2014.

GROSGOUEL, Ramon. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 115-147, 2008.

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005.

MALDONADO TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 71-114, 2008.

MATE, Reyes. **Meia-noite na história**: comentários às teses de Walter Benjamin “Sobre o conceito de história”. São Leopoldo (RS): Ed. UNISINOS, 2011.

MIGNOLO, Walter. **Desobediência epistêmica**: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010

PAIM, Elison Antonio. **Memórias e experiências do fazer-se professor**. 2005. 532 p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação, Campinas, SP.

PAIM, Elison Antonio. Para além das leis: o ensino de culturas e histórias africanas, afrodescendentes e indígenas como decolonização do ensino da história. In.: MOLINA, Ana Heloísa; FERREIRA, Carlos Augusto Lima. **Entre textos e contextos**: caminhos do ensino de História. Curitiba: Editora CRV, 2016.

PAIM, Elison Antonio; ARAÚJO, Helena Maria Marques. Memórias Outras, Patrimônios Outros e Decolonialidades: Contribuições Teórico-metodológicas para o Estudo de História da África e dos Afrodescendentes e de História dos Indígenas no Brasil. **Arquivos Analíticos de Políticas Educativas**, v. 26, n. 92, p. 1 – 24, 2018.

PAIM, Elison Antonio; SANTANA, Giovanna; HADLER, Maria Sílvia Duarte; PEREIRA, Pedro Mülbersted. Por que persistimos em dialogar com as acepções de Walter Benjamin ou para fins de apresentação. In: PAIM, Elison Antonio; SANTANA, Giovanna; HADLER, Maria Sílvia Duarte; PEREIRA, Pedro Mülbersted (Org.). **Conhecimentos Histórico-Educativos**: diálogos com Walter Benjamin. 1ed. São Paulo: Pimenta Cultural, 2023, v. 1, p. 17-33.

PIAZZA, Cecília Paladini; DE PAULA, Josiane Beloni. Contribuições benjaminianas acerca da decolonialidade. In.: PAIM, Elison Antonio; PEREIRA, Nilton Mullet. **Interfaces**: educação e temas sensíveis na contemporaneidade. Florianópolis: NUP/CED/UFSC, 2018, p. 45-58.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú Indígena**, n. 13, v. 29, p. 11-20, 1992.

(Recebido para publicação em 31 de maio de 2024)

(Aprovado para publicação em 7 de junho de 2024)

HACIA UNA PROBLEMATIZACIÓN DE LA COLONIALIDAD Y DE LA DECOLONIALIDAD A PARTIR DE LA CAJA DE HERRAMIENTAS FOUCAULTIANA¹

A PROBLEMATIZATION OF COLONIALITY AND DECOLONIALITY ACCORDING TO THE FOUCAULTIAN TOOL BOX

Marcelo Raffin²

<http://orcid.org/00000/0002/0560-655X>

Iván Dalmau³

<http://orcid.org/00000/0003/4045-3488>

RESUMO

Neste artigo pretendemos mostrar que o trabalho de Foucault sobre a biopolítica e as formas modernas de governamentalidade não tem um caráter eurocêntrico. Em primeiro lugar, procuraremos recuperar as referências de Foucault à figura do colonizado, às relações coloniais e ao imperialismo no quadro das suas investigações sobre as formas de exercício do poder-saber na modernidade. Na sequência, nos ocuparemos de mostrar que as respostas fornecidas pelo filósofo à questão sobre a produção do “humano” na modernidade da Europa Ocidental podem fornecer chaves valiosas para a compreensão da colonialidade e da decolonialidade.

Palavras-chave: Foucault, governamentalidade, colonialidade, biopolítica, decolonialidade.

RESUMEN

En este artículo nos proponemos mostrar que los trabajos de Foucault respecto de la biopolítica y las formas modernas de gubernamentalidad no poseen un carácter eurocéntrico.

1 Este artículo constituye una difusión de resultados parciales de nuestras investigaciones, en los artículos publicados previamente por Raffin (2022) y Dalmau (2021, 2023) y en presentaciones en reuniones científicas.

2 Profesor Titular Plenario Regular de Filosofía de la UBA e Investigador Principal del CONICET, con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales de esa universidad. Doctor en Filosofía por la Universidad de París 8 Vincennes-à-Saint-Denis. Director del Programa de Estudios Foucaultianos (PEF) de la UBA. E-mail: raffinmarcelo@yahoo.com

3 Investigador Asistente del CONICET, con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, bajo la dirección del Dr. Marcelo Raffin y la codirección de la Dra. Cristina López. Profesor Adjunto de Epistemología de las Ciencias Sociales de la UNSAM y Docente Auxiliar de Filosofía de la UBA. Doctor en Ciencias Sociales (UBA). Coordinador del Programa de Estudios Foucaultianos (PEF) de la UBA. E-mail: ivandalmau@yahoo.com.ar

En primer lugar, nos ocuparemos de rastrear las referencias de Foucault a la figura del colonizado, las relaciones coloniales y el imperialismo dentro del marco de sus indagaciones respecto de las formas de ejercicio del poder-saber en la modernidad. Luego nos ocuparemos de mostrar que las respuestas aportadas por el filósofo a la pregunta acerca de la producción de “lo humano” en la modernidad occidental europea pueden brindar claves valiosas para comprender la colonialidad y la decolonialidad.

Palabras clave: Foucault, gubernamentalidad, biopolítica, colonialidad, decolonialidad.

ABSTRACT

In this article we intend to show that Foucault's work on biopolitics and modern forms of governmentality do not have a Eurocentric character. First, we will deal with tracing Foucault's references to the figure of the colonized, colonial relations and imperialism within the framework of his inquiries regarding the forms of exercise of power-knowledge in modernity. Then we will show that the answers provided by the philosopher to the question about the production of "the human" in Western European modernity can provide valuable keys to understand coloniality and decoloniality.

Keywords: Foucault, Governmentality, Biopolitics, Coloniality, Decoloniality

CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Entre los años 1997 y 2015 se publica en Seuil/Gallimard el ciclo completo de los trece cursos impartidos por Michel Foucault en el *Collège de France*. [...] Si la obra conocida de Foucault antes de 1997 fue calificada de fragmentaria, y reducida a los problemas del poder, el saber y la subjetividad; después de la publicación de los cursos hay una evidente ampliación y complejización de estas investigaciones. Irrumpen una serie de conceptos respecto a los cuales todavía existe un enorme territorio que explorar como, por ejemplo, las nociones de gubernamentalidad, aleturgia o parresia. Castro-Orellana y Chamorro, 2021, p. 5.

Si bien se ha objetado a los trabajos de Michel Foucault sobre las formas de ejercicio del poder-saber en la modernidad un cierto silencio sobre la cuestión colonial, y en particular, el hecho de no haberse ocupado de los problemas del racismo en relación con el colonialismo y sus sistemas racializados de clasificación social (Bhabha, 2007, p. 298) o

de adolecer de cierto eurocentrismo (Alliez y Lazzarato, 2021, p. 83-86 y p. 89-92), cabe remarcar que la cuestión colonial no estuvo ausente de sus preocupaciones e intereses, aunque ciertamente no fue desarrollada en profundidad. En efecto, si hacemos una lectura rápida y de superficie de su producción, el pensador abordó el colonialismo muy somera y tangencialmente de modo expreso. En realidad, solo contamos con algunas pocas referencias precisas relativas a la figura del colonizado, a los pueblos colonizados, a los colonizadores, a las relaciones entre ambos actores y al imperialismo, en particular, en materia de relaciones de poder y estados de dominación, así como de producción de la subjetividad y la verdad. De este modo, en sintonía con la cita que hemos colocado como epígrafe, cabe señalar que al revisar el corpus foucaultiano actualmente disponible como fruto de la publicación en formato libro de trabajos inéditos, resultan ostensibles dos cuestiones, cuyo tratamiento articulará el eje del presente artículo. El hecho de que las referencias eventuales a los tópicos en cuestión sean escasas es radicalmente diferente, en sus supuestos e implicancias, a la exclusión completa del tratamiento de dichas problemáticas. Por otro lado, justamente, el abordaje tangencial de estas cuestiones releído en tándem con la batería de conceptos que el pensador propone en sus grandes investigaciones posee una gran potencialidad para repensar dichas nociones en nuestra actualidad.

En este artículo nos proponemos mostrar que, aun cuando pueda señalarse que los desarrollos foucaultianos se han desplegado a partir de un trabajo de archivo en gran medida “eurocentrado”, ello no es sinónimo de eurocentrismo, ni mucho menos invalida la potencia de las herramientas forjadas por el filósofo para problematizar las nociones de colonialidad y decolonialidad y a pensarlas a partir de nuestra actualidad. En particular, las respuestas aportadas por Foucault a la pregunta acerca de la producción de “lo humano” en la modernidad occidental europea en relación con las veridicciones atravesada por relaciones de poder-saber pueden brindar claves valiosas para comprender la colonialidad y la decolonialidad. El marco conceptual de la biopolítica y la gubernamentalidad, así como las potencialidades y los alcances de sus desarrollos sobre el poder y el gobierno no solo en términos de control, dominación y determinación de las conductas, sino sobre todo de resistencia, crítica y libertad, pueden contribuir a un análisis rico y renovado sobre las relaciones e implicancias de las nociones en cuestión, en especial y aunque no limitándose a él, en el actual contexto de nuestras sociedades poscoloniales a partir de un abordaje que destaque esos aspectos a veces olvidados del paradigma de la biopolítica. En consecuencia, a continuación nos ocuparemos de presentar y analizar estos conceptos, de modo tal de mostrar su potencialidad con el fin de abordar críticamente ciertas derivas biopolíticas y neocoloniales en nuestro presente.

En vistas a dar cuenta del objetivo propuesto, a lo largo del presente trabajo nos abocaremos a reconstruir las perspectivas, las nociones y las herramientas que Foucault ofrece para pensar la colonialidad y la decolonialidad hoy, en tanto constituye un problema central de nuestra actualidad. Por ende, nos detendremos en las referencias explícitas a la figura del colonizado, a los pueblos colonizados, a los colonizadores, a las relaciones

entre ambos actores y al imperialismo en la producción foucaultiana como expresión de la idea de “lo humano” producida por la modernidad occidental en el marco del paradigma biopolítico. Asimismo, dirigiremos luego el foco de la lectura hacia las nociones de resistencia, crítica y prácticas de libertad como ejercicio de poder/gobierno y como prácticas de subjetivación que permiten que la vida se transforme en el sujeto de su propia existencia. Finalmente, propondremos una serie de conclusiones tentativas acerca de las ideas que Foucault propone para abordar y analizar la colonialidad y la decolonialidad, sopesando los alcances y las potencialidades de esas ideas. Ahora bien, consideramos que para poder rastrear cabalmente los alcances y potencialidades de dichas nociones, resulta fundamental resituirlas en el marco epistemológico-político en el que fueron elaboradas. De allí que, en el primer apartado nos ocuparemos de esta cuestión preliminar.

CUESTIONES DE MÉTODO: LA CRÍTICA POLÍTICA DE LOS SABERES COMO HERRAMIENTA PARA EL DIAGNÓSTICO DEL PRESENTE

Las herramientas arqueo-genealógicas que Foucault fue perfilando desde la década del sesenta hasta su formulación más consumada en los ochenta como “ontología del presente”, implican un desplazamiento sustantivo con respecto a cualquier recurso teleológico o metafísico (...). Así pues, la arqueo-genealogía socaba la idea del saber filosófico como ciencia pura o disciplina primera y lo hace mediante una historización radical. Villacañas y Castro Orellana, 2018, p. 5-6

En los cursos que Foucault (2004a, 2004b) dicta en el Collège de France a finales de la década de 1970 complementa y enriquece sus indagaciones acerca de la biopolítica, al desplazar el encuadre de sus investigaciones hacia el proyecto de una historia de la gubernamentalidad, de modo tal de problematizar el marco de racionalidad política en el que pudo configurarse la biopolítica. Allí, presenta un conjunto de apuestas de método que consideramos oportuno reconstruir como una trama, que se forma por la propuesta de “pasar afuera del objeto, la institución y la función” (Foucault, 2004a, p. 119-138), la apuesta teórico-metodológica de “suponer que los universales no existen” y la caracterización de las investigaciones en curso en términos de una crítica política del saber (contrapuesta a la crítica de la ideología) (Foucault, 2004b, p. 3-51). En primer lugar, resulta oportuno destacar la centralidad que la contraposición entre saber y conocimiento (Foucault, 1969) conserva a lo largo del decurso de las investigaciones foucaultianas durante esta década. Ello, junto al abordaje recurrente del discurso de las ciencias humanas desde una perspectiva diagnóstica (Foucault, 1994a, 1995) – que reivindica la exterioridad – y al trabajo sobre el discurso en tanto práctica frente a los abordajes epistemológicamente normativos e historiográficamente teleológicos, nos permite reconstruir la caja de herramientas

forjada por el filósofo en términos de una arqueo-genealogía de las formas de objetivación. Caracterización basada en la enumeración que acabamos de presentar, a la que cabría denominar el conjunto de los “ecos arqueológicos de la genealogía”, que resulta palpable con la publicación de cursos y conferencias dictados por Foucault que se encontraban inéditos al momento de su muerte.

Dado que nos proponemos reconstruir el tipo de crítica que el filósofo perfila hacia el final de la década de 1970, consideramos fundamental remarcar la propuesta de “pasar afuera del objeto, la institución y la función” (Foucault, 2004a, p. 119-138), que recupera y relanza la problematización desarrollada previamente respecto de las prácticas de poder-saber, en tanto este desplazamiento habilita un refinamiento de las herramientas que ha venido desarrollando a lo largo de la década. Así, pasar afuera de la institución le permite rastrear y reconstruir la historia efectiva de las prácticas en su dispersión – con sus desviaciones, intersticios y giros –, en lugar de desarrollar una lectura lineal que, teleológicamente, pretendiera trazar la historia de una institución tomándola de antemano como evidencia y punto de partida. Si la arqueología del saber requería el desarrollo de un trabajo negativo de puesta entre paréntesis de las unidades de discurso acríticamente aceptadas en el ámbito de la historia de las ideas (Foucault, 1969, p. 33-46), la arqueo-genealogía de las relaciones de poder-saber requiere, como punto de partida, el pasaje afuera con respecto a la institución. Paralelamente, si la indagación de la historia efectiva de las prácticas necesita “pasar afuera de la institución”, para dar cuenta de la emergencia y la procedencia de las prácticas en su dispersión, también exige dejar de lado la idea de “función” que, establecida de antemano, dicha “institución” vendría a cumplir.

Ahora bien, este “trabajo negativo” se complementa con “pasar afuera del objeto”, puesto que, nuevamente, nos encontramos con un modo de abordaje de las prácticas que, en lugar de tomar como punto de partida las formas de saber que atraviesan las coordenadas del pensamiento y sedimentan arqueológicamente en los focos de experiencia, se propone por el contrario problematizar las formas de objetivación. Por ejemplo, busca indagar mediante qué tácticas y estrategias, prácticas discursivas y extra-discursivas (en cuyo seno se formaron las ciencias humanas), se constituyó el criminal como objeto de saber y blanco del ejercicio del poder. Forma de objetivación cuyo surgimiento dio lugar a una transformación en la economía de las relaciones de poder-saber que vertebran las prácticas penales, al introducir – por detrás del crimen – al criminal como objeto. De lo que se trata, entonces, al pasar afuera del objeto, la institución y la función, es ni más ni menos que del despliegue de una forma de problematización que, tras poner entre paréntesis las coordenadas que permean el estado del pensamiento, pueda contribuir al diagnóstico del presente.

Si la propuesta de método a la que acabamos de referirnos daba lugar al ejercicio de la crítica como actividad de diagnóstico, en tanto que consistía en un conjunto de “tareas negativas” que resultaban fundamentales para evitar una indagación de las prácticas desde una perspectiva teleológica, se hace palpable el modo en que la apuesta teórico-metodológica introducida en el curso siguiente – consistente en “suponer que los universales no

existen” – se hace eco de ella. Puesto que, la tarea negativa de poner entre paréntesis los universales habitualmente aceptados, en tanto arqueológicamente sedimentados en el ámbito del análisis histórico, sociológico y de la filosofía política puede ser leída como un corolario del “pasar afuera” de las instituciones, con sus presuntas funciones y los supuestos objetos que toman por blanco (Botticelli, 2016; Méndez, 2020). Por lo tanto, la elaboración de una perspectiva anti-historicista, que consiste en poner entre paréntesis los universales y ver qué historia puede hacerse (en lugar de pasar los universales por el tamiz de la historia), contribuye a diagnosticar el presente, al posibilitar la realización de una historia efectiva de las prácticas que, en vez de tomar de antemano como evidencia y punto de partida los supuestos universales, procura dar cuenta de su formación inmanente a las prácticas de poder-saber.

Llegados a este punto, cabe remarcar que la perspectiva anti-historicista vertebró el proyecto de llevar a cabo una crítica política del saber, en tanto y en cuanto dicha forma de crítica no se despliega adoptando las coordenadas actuales del pensamiento para mirar hacia la historia desde una perspectiva teleológica y normativa, que daría lugar a la “denuncia” de las falsedades que se formularon sobre determinados objetos en el pasado, ni tampoco consiste en torsionar de forma más sofisticada este tipo de crítica para señalar críticamente las verdades que se enunciaron en el pasado. En lugar de adoptar una mirada teleológica, tomar como punto de partida los objetos y como grilla los universales, la crítica política del saber se articula mediante un trabajo de archivo que apunta a indagar la historia efectiva de las prácticas, por medio de las que se formaron, de manera inmanente, los objetos y fueron inscriptos en lo real, quedando sometidos a la división de lo verdadero y de lo falso como fruto de la imbricación entre una serie de prácticas y un régimen de veridicción. En ese sentido, retomamos la reconstrucción propuesta por Oksala respecto de la crítica política del saber económico elaborada por Foucault:

Foucault sostiene que con el desarrollo de la economía política se estableció un nuevo principio para la limitación de la racionalidad gubernamental. Mientras que hasta ese momento la ley había funcionado como una limitación externa al gobierno excesivo, el nuevo principio – economía política – era interno a la misma racionalidad gubernamental. Esto significa que el gobierno no tenía que limitarse a sí mismo porque violara la libertad o los derechos básicos de los hombres, sino en vistas del aseguramiento de su propio éxito. [...] En su momento, esto hizo posible juzgarlas como buenas o malas [a las prácticas gubernamentales], no en los términos de algún principio legal o moral, sino en términos de verdad: proposiciones sujetas a la división entre lo verdadero y lo falso. De acuerdo con Foucault, la actividad gubernamental entró, entonces, en un nuevo régimen de verdad (Oksala, 2013, p. 57)⁴.

En función de la reconstrucción propuesta, sostenemos que la crítica política del saber se configura como una arqueo-genealogía de las formas de objetivación en la medida en que permite problematizar la manera en que, a partir de determinado acontecimiento, se configuraron una serie de prácticas que, articuladas en su dispersión, dieron lugar a

⁴ Toda vez que no se indique lo contrario, la traducción de obras en lengua extranjera corresponde a los autores del presente trabajo.

la formación de determinados saberes. Las reglas de formación de dichos saberes atravesaron la constitución de ciertos objetos, modalidades enunciativas, o sea, posiciones de sujeto, y las elecciones temáticas y los conceptos que, sedimentados en la actualidad como si se tratara de universales, constituyen la grilla a partir de la que los objetos en cuestión pueden ser sometidos a la división de lo verdadero y de lo falso, a partir de la articulación de enunciados en los que, desde ciertas modalidades enunciativas, se ponen en juego determinados conceptos y elecciones temáticas. De este modo, la crítica política del saber, al problematizar específicamente el discurso de la economía política mediante la puesta entre paréntesis de los universales, busca contribuir al diagnóstico del presente al perfilar una crítica de las formas de objetivación. Esto es, elabora una forma de crítica articulada en torno de la manera en que la formación del discurso de la economía política se liga con la constitución de los objetos, su inscripción en lo real y el surgimiento del economista como la modalidad enunciativa desde la que, aplicando los conceptos y temas del discurso económico, se puede producir un discurso que somete dichos objetos a la división de lo verdadero y de lo falso.

LA TRÍADA FORMADA POR LA FIGURA DEL COLONIZADO, LAS RELACIONES COLONIALES Y EL IMPERIALISMO DENTRO DEL MARCO DEL DIAGNÓSTICO FOUCAULTIANO DEL PRESENTE

La autolimitación de la práctica gubernamental por parte de la razón liberal fue acompañada de la explosión de los objetivos internacionales y de la aparición de los objetivos ilimitados con el imperialismo. [...] Con la emergencia de la economía política, con la introducción del principio limitativo dentro de la práctica gubernamental misma, se produjo una sustitución importante, o más bien una duplicación, puesto que los sujetos de derecho sobre las que se ejerce la soberanía política aparecen como una población que un gobierno debe gestionar. Foucault, 2004b, p. 24

Dentro del marco de problematización de las prácticas que hemos reconstruido en el apartado precedente, cabe señalar que el desarrollo central del pensamiento foucaultiano con relación a la colonialidad refiere básicamente a su planteo sobre la producción de “lo humano” en la modernidad a partir de la relación que establece con las formas de la verdad y las relaciones de poder-saber, una de cuyas figuras centrales, como él mismo señala, aunque finalmente no la desarrolla en profundidad, es, entre otras, la del colonizado, a partir, en particular, de sus categorías de biopolítica y gubernamentalidad. En este sentido, resulta insoslayable que la figura del colonizado y la mención de la colonización aparecen en *Vigilar y castigar*, en el marco de las formas que puede asumir la subjetividad moderna a partir de las disciplinas. A su vez, también dentro del marco de su apuesta por trazar una genealogía de los dispositivos disciplinarios, en el curso *El poder psiquiátrico* Foucault explicita el vínculo entre el surgimiento de dichas prácticas y el tratamiento

dado a las poblaciones colonizadas. Asimismo, el vínculo entre la cuestión colonial y las formas de ejercicio del poder-saber que caracterizan la modernidad europea señalado en los trabajos de la primera mitad de la década de 1970 en el contexto del abordaje de la emergencia del poder disciplinario, será retomado y profundizado en la segunda mitad de la década en el marco del abordaje de la formación de la biopolítica y las formas de gubernamentalidad. En cada uno de los denominados “cursos biopolíticos”, Foucault hace referencias a estas cuestiones. Así, en *Hay que defender la sociedad* las prácticas coloniales son aludidas dentro del tratamiento dado a la formación del racismo moderno; en *Seguridad, territorio, población*, el pensador asigna al colonialismo un lugar central en la conformación de la idea de “Europa” que acompaña el surgimiento de la razón de Estado hacia el final del siglo XVI y comienzos del siglo XVII; y, en *Nacimiento de la biopolítica*, destaca la relación entre el imperialismo y el surgimiento de la racionalidad liberal, como lo explicita en la cita que hemos colocado como epígrafe. Por último, cabe mencionar un conjunto de referencias dispersas a los colonizados, los colonizadores, las relaciones coloniales y el imperialismo, que aparecen en diversas fuentes a lo largo de la producción foucaultiana, en relación con el poder, los estados de dominación, la política, la resistencia, la sublevación, las prácticas de libertad, entre otras problemáticas, como por ejemplo en el contexto de su análisis del proceso revolucionario iraní.

Resulta ostensible, entonces, que no podría sostenerse que Foucault nunca se refirió expresamente al colonialismo ni a las relaciones que este concepto implica, como parte del aparato crítico sostiene, aun cuando deba reconocerse que las referencias a esas cuestiones en su producción sean escuetas. Retomando lo señalado en el párrafo precedente, viene al caso detenernos en la manera en que Foucault identifica al colonizado como una de las figuras con las que es producida la subjetividad moderna al inicio de *Vigilar y castigar* (Foucault, 1994a), en una enumeración de figuras ya conocidas y desarrolladas en su producción, como el prisionero, el loco, el niño y el colegial. En efecto, en un pasaje final del primer capítulo de esa obra, a propósito del desdoblamiento producido entre el cuerpo y el alma modernos en las instituciones de encierro con sus prácticas, mecanismos y dispositivos, Foucault señala que:

no se debería decir que el alma es una ilusión o un efecto ideológico. Pero sí que existe, que tiene una realidad, que está producida permanentemente en torno, en la superficie y en el interior del cuerpo por el funcionamiento de un poder que se ejerce sobre aquellos a quienes se castiga, de una manera más general sobre aquellos a quienes se vigila, se educa y corrige, sobre los locos, los niños, los colegiales, los colonizados, sobre aquellos a quienes se sujeta a un aparato de producción y se controla a lo largo de toda su existencia. [...] Esta alma real e incorpórea no es en absoluto sustancia; es el elemento en el que se articulan los efectos de determinado tipo de poder y la referencia de un saber, el engranaje por el cual las relaciones de poder dan lugar a un saber posible, y el saber prolonga y refuerza los efectos del poder (Foucault, 1994a, p. 38).

En el primer capítulo, “Los cuerpos dóciles,” de la tercera parte “Disciplina” de *Vigilar y castigar*, al referirse a la clausura o al lugar cerrado sobre sí mismo como una de las técnicas con las que opera la disciplina la distribución de los individuos en el espacio, Foucault menciona, en nota a pie de página, la colonización como uno de los ejemplos que ilustra esta técnica disciplinaria (entre los que aparecen, además, las instituciones militares, médicas, escolares e industriales, la esclavitud y los cuidados de la primera infancia) (Foucault, 1994a, p. 166). Por su parte, en la lección del 28 de noviembre de 1973 del curso *El poder psiquiátrico*, al referirse a los dispositivos disciplinarios, el filósofo toma, entre otros ejemplos, el de la aplicación y el perfeccionamiento de los esquemas disciplinarios en las poblaciones coloniales de las “repúblicas comunistas” de los guaraníes – como las llama –, que responden a un sistema jerárquico y cuyas llaves estaban, sin embargo, en las manos de los jesuitas, que gobernaban esas misiones en toda la región del Paraguay y alrededores. Foucault destaca, en este caso, la vigilancia permanente que en ellas se ejerce sobre las poblaciones colonizadas y subraya que esta disciplinarización se realizó, en principio, de manera bastante discreta, marginal y, curiosamente, en contrapunto con relación a la esclavitud (Foucault, 2003, p. 70-71).

En la última lección del 17 de marzo de 1976 de *Hay que defender la sociedad*, al referirse al desarrollo del racismo en la modernidad occidental europea, Foucault afirma, entre otras ideas, que “el racismo va a desarrollarse, en primer lugar, con la colonización, es decir, con el genocidio colonizador” (Foucault, 1997, p. 329), que permitirá matar poblaciones y exterminar civilizaciones mediante el encuadre evolucionista. Con esta afirmación Foucault viene a explicar la dimensión mortífera del biopoder que caracteriza las sociedades modernas. Ciertamente el racismo constituye una dimensión fundamental de las relaciones coloniales y de la colonialidad, en particular a partir de sus sistemas racializados de clasificación social, que Foucault solo menciona en esta oportunidad pero que no desarrolla, así como tampoco el papel que esta experiencia desempeñó entre el denominado darwinismo social y el nazismo al interior de las sociedades europeas. Respecto de esta cuestión el pensador sostuvo que:

En el fondo, el evolucionismo, entendido en un sentido amplio [...] devino, naturalmente, en el siglo XIX, al cabo de algunos años, no solamente una manera de transcribir en términos biológicos el discurso político, no simplemente una manera de ocultar un discurso político bajo un ropaje científico, sino verdaderamente una manera de pensar las relaciones de la colonización, la necesidad de las guerras, la criminalidad, los fenómenos de la locura y de la enfermedad mental, la historia de las sociedades con sus diferentes clases, etc. (...). La especificidad del racismo moderno, lo que hace a su especificidad, no está ligado a las mentalidades, a las ideologías o a las mentiras del poder. Está ligada a la técnica del poder, a la tecnología del poder (Foucault, 1997, p. 229-230).

En consonancia con la reconstrucción que hemos propuesto en el apartado precedente con respecto a la imbricación epistemológico-política que atraviesa la arqueo-genealogía

foucaultiana de las formas de objetivación, encontramos que esta referencia del pensador al evolucionismo decimonónico no se realiza desde la perspectiva de la “denuncia de su carácter legitimador” ni de sus presuntas “deficiencias” en tanto “conocimiento posteriormente superado”. Por el contrario, el evolucionismo es vinculado por Foucault a la tecnología de poder, en tanto grilla que permeó lo pensable y lo decible en determinado momento histórico. Razón por la cual, su análisis apunta a señalar cómo el discurso evolucionista atravesó de manera correlativa la formación de ciertos saberes, la constitución de objetos y blancos de intervención, tornando pensable y pasible de intervención estratégica a determinados problemas. En cuyo marco el filósofo destaca explícitamente las relaciones de colonización.

Luego, en la lección del 22 de marzo de 1978 del curso *Seguridad, territorio, población*, en el que – como lo señaláramos en apartado precedente – reinscribe su abordaje del surgimiento de la biopolítica dentro del proyecto de elaboración de una historia de la gubernamentalidad, al analizar la conformación de la idea de “Europa” entre fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII que acompaña el cambio en las tecnologías de gobierno con el surgimiento de la razón de Estado, Foucault sostiene que Europa:

aun siendo un recorte geográfico, una pluralidad, no carece de relaciones con el mundo entero, pero [dicha relación] marca la especificidad misma de Europa con respecto a él, puesto que Europa solo debe tener y comienza a tener con el resto del mundo un cierto tipo de relación, que es el de la dominación económica o la colonización, o en todo caso la utilización comercial. Europa como región geográfica de Estados múltiples, sin unidad pero con desniveles entre los pequeños y los grandes y que tiene una relación de utilización, colonización, dominación con el resto del mundo, es el pensamiento que se formó [a] fines [del] siglo XVI y comienzos del siglo XVII, un pensamiento que va a cristalizarse a mediados de ese siglo con el conjunto de tratados firmados en ese momento. De esa realidad histórica todavía no hemos salido (Foucault, 2004a, p. 344).

Al respecto, como señala Santiago Castro-Goméz (2007, p. 161), Foucault reconoce que “la cadena de poder donde opera la biopolítica se vincula en red con otra cadena más global todavía de carácter geopolítico”. En este sentido, esta observación de Castro-Goméz permite ubicar a Foucault en una posición que contradice abiertamente ciertas críticas hechas por los representantes del pensamiento decolonial – como Said, Spivak (Castro Orellana, 2015) o Bhaba (2007) – quienes le reprocharon el supuesto desconocimiento de las dimensiones distintas a la de la microfísica para el análisis del poder, que pudieran alojar la problemática del colonialismo europeo. Más aún, Foucault historiza este proceso de tecnología supraestatal de poder como correlato del desarrollo de la razón de Estado, mostrando las transformaciones que fue experimentando desde su formación con el imperio colonial español en el siglo XVI (Foucault, 2004a, p. 300). Por otra parte, dentro del proyecto arqueo-genealógico de trazar una historia de las formas de la gubernamentalidad moderna y contemporánea, que el pensador continuará en *Nacimiento de la biopolítica*, al caracterizar la autolimitación de la práctica gubernamental por la razón liberal, y retomando los desarrollos sobre la *ratio gubernatoria* del curso anterior, Foucault se refiere a la fragmentación de los objetivos internacionales y a la aparición de objetivos ilimitados con el imperialismo. La razón liberal, sostiene, es correlativa de la activación del principio imperial bajo la forma del im-

perialismo y ello en relación con el principio de la libre competencia entre los individuos y las empresas, como lo condensara en la cita que funciona de epígrafe del presente apartado (Foucault, 2004b, p. 24). En dicho contexto, en sintonía con la caracterización de la idea de Europa, cuyo surgimiento había reconstruido en el curso precedente, Foucault señalará que con el advenimiento del imperialismo el mundo se presenta como la apuesta de un juego que se juega en Europa.

En estos planteos foucaultianos sobre las relaciones coloniales y el imperialismo modernos, la figura del colonizado aparece particularmente en la clave de la producción biopolítica de “lo humano” mediante las disciplinas, los controles reguladores y la gubernamentalidad, en la doble dimensión del cuerpo individual y de las poblaciones, que lleva a una operación fundamental de imbricación de la animalidad en la politicidad como ecuación fundamental que define y produce “lo humano”. Esto es, la figura del colonizado aparece en el marco del rastreo de las formas de objetivación inmanentes a las prácticas de poder-saber modernas de las que Foucault se ocupa a lo largo de la década de 1970, mediante el rastreo de la imbricación entre la formación de los saberes acerca de “lo humano” y el surgimiento de las formas de ejercicio del poder que dan lugar a la denominada sociedad de normalización. Estas categorías se basan en la constatación fundamental que hace Foucault hacia mediados de los años 1970 sobre lo que consideró como el acontecimiento decisivo de la modernidad, es decir, el biopoder o el poder sobre la vida, que caracteriza como “aquello que hace entrar la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y hace del poder-saber un agente de transformación de la vida humana” (Foucault, 1995, p. 188).

Tal como lo mencionamos previamente, Foucault completará su noción de biopolítica⁵ con la categoría de gubernamentalidad, que desarrolla en *Seguridad, territorio, población*, curso que dedica a este concepto. El filósofo presenta el concepto de gubernamentalidad como una determinada forma de ejercicio del poder/gobierno y como un cierto modo de “racionalizar” ese ejercicio del poder/gobierno, de comprender sus principios de funcionamiento y sus puntos de legitimación a partir de la imbricación fundamental y decisiva entre la vida y el poder, que se produce en la modernidad occidental hasta hoy, en los dos polos del cuerpo individual y de las poblaciones. Según Foucault, el liberalismo y el neoliberalismo constituyen las formas ontológico-políticas de esa gubernamentalidad. Por lo tanto, la biopolítica refiere a las formas posibles de “lo humano” a partir de una relación fundamental de imbricación entre el poder y la vida humana. Problemática que aborda mediante el desarrollo de una crítica política del saber económico. La figura del colonizado aparece, entonces, como una forma posible de producción de “lo humano” en la modernidad a partir de la relación que Foucault establece entre las formas de “lo humano”, las veridicciones y las relaciones de poder-saber, o para decirlo más específicamente, de la configuración que el poder-saber hace de “lo humano” y de la verdad como criterio de racionalidad a partir de un determinado estado de fuerzas. Sin embargo, dicha

⁵ No haremos aquí una distinción entre biopolítica y biopoder puesto que, aun cuando Foucault al presentar los conceptos en el capítulo V de *La voluntad de saber*, señala a la biopolítica, en primer término, para designar el conjunto de controles reguladores sobre las poblaciones, rápidamente toma dicha palabra como sinónimo de biopoder.

figura no fue tematizada finalmente por Foucault aun cuando, con la misma importancia que las otras desarrolladas por él (entre otras, el loco, el enfermo, el prisionero, el colegial), constituye uno de los ejes centrales de la matriz socio-política moderna.

Ahora bien, es necesario subrayar que esta idea de “lo humano” inaugurada y producida por la modernidad occidental es una idea parcial y excluyente pero que se presenta, ficción mediante, con vocación de universalidad. La “humanidad”, como un ideal de definición englobante e igualitaria entre los vivientes que, desde el humanismo, llamamos “humanos”, es una noción incompleta y escindida. En efecto, si bien aparece formulada tanto de modo filosófico como político, jurídico o teológico en grandes declaraciones y manifiestos en términos universales, esconde la parcialidad cultural europea. En este sentido, cabe recordar que la analítica foucaultiana de las formas de la gubernamentalidad moderna y contemporánea se inscribe en la apuesta metodológica que hemos reconstruido en el apartado precedente, es decir, la denominada “puesta en cuestión de los universales”, que es, al mismo tiempo, epistemológica y política. Al respecto, viene al caso recordar la manera en que Foucault reconstruyó las formas de objetivación de “lo humano” en la modernidad, dentro del marco de su abordaje respecto de los dispositivos de seguridad que devienen predominantes con la consolidación de las formas modernas de gubernamentalidad:

Un juego incesante entre las técnicas de poder y su objeto recortó poco a poco en lo real y como campo de realidad a la población y sus fenómenos específicos. [...] De allí esta consecuencia: la temática del hombre, a través de las ciencias humanas que lo analizan como ser viviente, individuo trabajador y sujeto hablante, debe ser comprendida a partir de la emergencia de la población como correlato de poder y objeto de saber. Después de todo, el hombre, tal como ha sido pensado y definido a partir de las ciencias llamadas humanas del siglo XIX y reflexionado por el humanismo de dicho siglo, finalmente no es más que una figura de la población (Foucault, 2004a, p. 80-81).

Asimismo, no puede desconocerse que cuando desde el siglo XVI al XVIII se pretende definir “lo humano” en la filosofía y la cultura europeas, se lo hace apoyándose en la idea de un sujeto blanco, masculino, adulto, propietario, heterosexual y cristiano, que relega toda otra forma de “humanidad”, como las mujeres, los niños, los extra-europeos –englobados bajo la idea de lo “no civilizado” o lo “salvaje”– y los esclavizados africanos, entre otras. Dichas formas de “lo humano” emergen como “lo otro” de la “humanidad”, en el marco de un orden socio-político basado en las prácticas de normación y normalización de “lo anormal”. Son estas divisiones, jerarquizaciones y grados en la consideración de “lo humano” los que cimientan el debate en torno de la “humanidad” de los indígenas y los esclavizados africanos y el famoso problema de la teodicea universal. En términos hegemónicos, la construcción de la “humanidad” que vino a dar respuesta a estos problemas operó a partir de las ficciones mencionadas, y fueron minoritarias las voces occidentales que se pronunciaron en otro sentido.

Esta idea de “lo humano” así creada por la modernidad occidental ha dado como resultado una imagen de la “humanidad” y, por contraste u oposición a ella, una serie de figuras que actúan como su *pendant* o como la imagen que devuelve su espejo invertido, que la constituyen y la afirman como tal. Entre esas figuras aparecen, como señalamos, las mujeres, los niños, las diversidades sexuales, los extra-europeos y los esclavizados africanos, y sumándose a ellas, reforzándolas, complementándolas y remitiendo a otras necesidades culturales, económicas y políticas, la del colonizado. En este sentido, como bien señala Hito Steyerl a partir de preocupaciones específicas en relación con el contexto de la historia alemana contemporánea, la politización de la vida producida por la biopolítica fue radicalmente “etnizada, generizada y economizada” y permeada por “ideas racistas” (Steyerl, 2003, p. 48). Por lo tanto, la figura del colonizado aparece como una de las tantas configuraciones de “lo humano” que han sido silenciadas, invisibilizadas o negadas en la formación de la idea de la “humanidad” producida por la modernidad occidental. Sin embargo, no puede pasarse por alto que estas configuraciones que han dado lugar a subjetividades específicas han comenzado a emplazarse con fuerza – aunque con ritmos y velocidades diferentes y aún con mucho camino por recorrer y mucha batalla por enfrentar –, en el centro de la escena política, social, económica y cultural durante la segunda mitad del último siglo y, especialmente, en las últimas décadas. Nos referimos, entre otras, a las mujeres, las diversidades y disidencias sexuales, los indígenas, los negros, los orientales y los migrantes.

Finalmente, resulta insoslayable el hecho de que Foucault también refiere a la figura del colonizado, a los pueblos colonizados, a los colonizadores, a las relaciones coloniales y al imperialismo, en diversas ocasiones, en otros momentos de su producción. No podríamos dejar de señalar, en primer lugar, el conjunto de textos que dedica a los levantamientos populares ocurridos en Irán en 1978, donde la referencia a la situación de colonialismo e imperialismo que atraviesa la coyuntura iraní en ese momento aparece como un presupuesto del análisis. En el artículo “El jefe mítico de la revuelta de Irán” de noviembre de 1978, Foucault (1994c, p. 716) caracteriza las sublevaciones en ese país como una “insurrección de hombres con las manos desnudas”, “trabajadores y campesinos de las fronteras de los imperios”, que se levantan “contra los sistemas planetarios”, que, como movimiento político, “pretende liberarse, al mismo tiempo, de la dominación externa y de la política tradicional interna”. Asimismo, resulta oportuno recordar que, como lo destaca Blengino (2018, p. 266), Foucault sostuvo que la importancia de su estadía en Túnez a fines de los años sesenta se vinculaba, entre otras cuestiones, al hecho de que le había permitido tomar contacto de primera mano con las miserias de los regímenes capitalistas y coloniales. Por otro lado, en la entrevista “El primer paso de la colonización de Occidente” (1982), al referirse a la situación de Polonia bajo dominio soviético, Foucault habla de un colonialismo fundado en una inferioridad económica, como debió haber sido el caso – reconoce – en otros momentos de la historia (Foucault, 1994e, p. 264). Ciertamente, en esta oportunidad, las cuestiones del colonialismo y, en la pregunta siguiente, del neocolonialismo, son traídas a colación por los entrevistadores. Sin embargo, más adelante en la

entrevista, Foucault refiere al problema colonial (Indochina y Argelia) bajo la IV República Francesa. De la misma manera, en la entrevista “La ética de la preocupación de sí como práctica de la libertad” (1984), al abordar las prácticas de libertad y al contrastarlas con la idea de liberación, Foucault refiere a los pueblos colonizados y a la relación de dominación que los une con los colonizadores. Es sabido que por los propios desarrollos que Foucault lleva adelante para pensar “lo humano”, se opone a la idea de liberación en el sentido de develamiento con el fin de alcanzar una suerte de esencia de “lo humano” que habría sido tergiversada por la relación de dominación, como lo hacen, en particular, la filosofía de la Ilustración y sus epígonos. No obstante, en diálogo con los entrevistadores, no deja de reconocer la liberación como una práctica real y necesaria que puede dar lugar a lo que él considera una práctica de libertad. En efecto, Foucault explícitamente reconoce una práctica de liberación “en sentido estricto”, “cuando un pueblo colonizado intenta liberarse de su colonizador” (Foucault, 1994f, p. 710). Y agrega que “la liberación es a veces la condición política o histórica para una práctica de libertad” (Foucault, 1994f, p. 711).

DEL REVERSO DE LA TRAMA: LA TRÍADA FORMADA POR LAS CATEGORÍAS DE RESISTENCIA, CRÍTICA Y PRÁCTICAS DE LIBERTAD

Me parece que la elección filosófica a la que nos encontramos confrontados actualmente es ésta. Hay que optar por una filosofía crítica que se presentará como una filosofía analítica de la verdad en general, o por un pensamiento crítico que tomará la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad. Foucault, 2008, p. 22.

En lo que hace al segundo bloque del aparato conceptual foucaultiano para abordar las cuestiones de la colonialidad y la decolonialidad que consideramos pertinente retomar, no podemos olvidar que Foucault también ofrece herramientas y conceptos para deconstruir las configuraciones de la colonialidad a partir de sus ideas sobre la resistencia, la crítica y las prácticas de libertad como ejercicio de poder/gobierno y como prácticas de subjetivación, que permiten que el viviente se transforme en el sujeto de su propia existencia. Estos elementos permiten identificar una idea de la política en Foucault que impulsa a la creación de un nuevo y móvil estado de cosas.

En particular, la resistencia al poder/gobierno comienza a ganar contornos más específicos en los cursos del *Collège de France* de 1978 y 1979, pues, entre otros aspectos, ya en *Seguridad, territorio, población* Foucault se detiene en las “contra-conductas” y en la importancia que tienen como acto de resistencia al pastoreo y a la gubernamentalidad. En este sentido, Foucault afirma que la noción de contra-conducta permite analizar “los componentes en la manera de actuar efectivamente en el campo muy general de la política o en el campo muy general de las relaciones de poder” (Foucault, 2004a, p. 205). Y concluye que la historia de la razón gubernamental y la historia de las

contra-conductas que se opusieron a ella no pueden ser disociadas (Foucault, 2004a, p. 365). Conclusión que será retomada y reforzada en las conferencias *Omnes et singulatum*, en 1979, cuando el pensador insiste en la posibilidad de la resistencia, la rebelión y la sublevación (Foucault, 1994d, p. 161). Sin embargo, la idea de resistencia ya había sido claramente planteada por Foucault en *La voluntad de saber*, en 1976, cuando afirma que allí donde hay poder, y podemos agregar nosotros, dominación a través de sus efectos, también hay, al mismo tiempo y por ello mismo, resistencia (Foucault, 1995, p. 125), idea que asimismo aparece en *Hay que defender la sociedad*. Es importante destacar que esta afirmación de Foucault refiere a experiencias históricas muy concretas relacionadas, entre otros aspectos, con el colonialismo y la colonialidad: a veces inmediatamente y a veces de forma tardía, en ocasiones abiertamente y otras veces de manera subrepticia, allí donde hubo dominación colonial, siempre hubo también resistencia, armada o cultural.

En lo que hace a la crítica, una de las conceptualizaciones claves que Foucault hace de esta noción aparece en la conferencia “¿Qué es la crítica?”, que pronuncia en 1978 ante la Sociedad Francesa de Filosofía, donde la concibe básicamente como la voluntad de no ser gobernado de una determinada manera (Foucault, 2015, p. 37), pero no como rechazo al ser gobernando en cuanto tal (lo que aleja, claramente, a Foucault de posiciones anarquistas). Este concepto de crítica se suma al ejercicio de la resistencia en tanto ejercicio de poder que permite la des-subjetivación de las relaciones que llevaron a una cierta configuración de la subjetividad, habilitando, de este modo, la posibilidad de nuevas subjetivaciones en base a otras prácticas, en un gesto que es, a un tiempo, individual e intersubjetivo. Estos elementos se completan unos años más tarde, con la explicitación de la noción de prácticas de libertad, entendida por Foucault no como una concesión o permiso otorgado, sino como una potencialidad de la vida, lo cual lleva, al mismo tiempo, a interrogarnos por las condiciones de aquello que consideramos nuestra libertad o, dicho de otra manera, por qué en el marco de nuestras sociedades y Estados nos sentimos libres.

REFLEXIONES FINALES

De acuerdo con Foucault, la biopolítica no complementa las competencias y estructuras políticas tradicionales a través de nuevos dominios y problemas. No produce una extensión de la política, sino que más bien transforma su núcleo, reformula los conceptos de la soberanía política y los subyuga a nuevas formas de saber político. La biopolítica se apoya en una constelación en la cual las ciencias humanas y naturales, y los conceptos normativos que de ellas emergen, estructuran la acción política y determina sus objetivos. Lemke, 2011, p. 33

Llegados a este punto, querríamos proponer una serie de conclusiones tentativas acerca de las ideas que Foucault ofrece para abordar y analizar la colonialidad y la decolonialidad, ponderando los alcances y las potencialidades de esas ideas en la escena actual de las sociedades poscoloniales, a modo de epílogo de los problemas planteados.

En primer lugar, cabe destacar que la producción foucaultiana a través de las perspectivas, nociones y herramientas indicadas, constituye una matriz valiosa para poder abordar e interactuar con las cuestiones de la colonialidad y la decolonialidad en nuestro escenario actual. En particular, los desarrollos foucaultianos relativos a la producción de “lo humano” en la modernidad y en la contemporaneidad en el marco de las derivas de la biopolítica y la gubernamentalidad, así como sus categorías de resistencia, crítica y prácticas de libertad, permiten dar cuenta de una comprensión apropiada de los procesos y las dinámicas de la colonialidad, así como de la crítica decolonial. En términos generales, esas contribuciones han sido descuidadas, silenciadas o directamente ignoradas. Asimismo, resulta insoslayable la necesidad de complementarlas con desarrollos ulteriores provenientes de otras matrices y especificidades socio-históricas, culturales, políticas y económicas, sopesando las posibilidades y las potencialidades de combinación y congruencia teórica y los ajustes o desajustes que exijan. Puesto que, no podría omitirse el hecho de que Foucault no tematizó en profundidad las cuestiones de la colonialidad y la decolonialidad, lo que no significa en absoluto ni que las haya ignorado o que pretendiera perpetuar un modelo de dominación de saber eurocéntrico.

En segundo lugar, resulta pertinente destacar que las configuraciones de “lo humano” en nuestras sociedades poscoloniales recuperan y mantienen vigente la construcción de subjetividades marcadas por nuestros pasados coloniales y constituyen, en este sentido, acciones políticas y prácticas culturales que tienen fuertes consecuencias políticas, económicas, sociales, culturales y psicológicas. En función de ello, creemos sumamente necesario analizar y desentrañar esas operaciones y relaciones de la historia, la economía, la cultura y la filosofía, ese “pasado acumulativo”, que permite explicar el presente y comprender por qué las cosas son como son, que han sido “construidas” al interior de relaciones de poder y de dominación (de prácticas y de ideas) y que no son en absoluto “naturales”, es decir, que no están inscritas “naturalmente” en el orden de las cosas, como se desprendería a partir de una apropiación ingenua de categorías que se presentan como universales.

Con respecto a esta problemática, enfatizamos que podemos servirnos de las ideas, las herramientas y los conceptos que Foucault ofrece para deconstruir las configuraciones de la colonialidad a partir de su pensamiento sobre la biopolítica, la gubernamentalidad, la resistencia, la crítica y las prácticas de libertad como ejercicio de poder/gobierno y como prácticas de subjetivación y resubjetivación. Como bien señalan Neves Lima Filho y Chaves (2021), la concepción foucaultiana de biopoder y de racismo de Estado nos permite aún comprender, en gran medida, las relaciones de poder y dominación actualmente. Pero, como subrayan, “no debemos ignorar que los conflictos asumen otras formas, a partir de otros saberes o cambios en los saberes existentes, cambios en las técnicas de ejercicio del

poder, así como alteraciones de las estrategias que orientan determinados dispositivos” (Neves Lima Filho y Chaves, 2021, p. 48). Por otro lado, y teniendo en cuenta las especificidades de perspectivas y abordajes y los eventuales ajustes y desajustes con la visión foucaultiana, toda la matriz del pensamiento decolonial contribuye fuertemente a llevar a cabo la tarea de deconstrucción de la colonialidad y la propuesta de nuevos caminos frente a ella. En consecuencia, será necesario advertir, como bien señalan, entre otros, Castro Orellana (2015, p. 218-230), Castro-Gómez (2007, p. 161-162) y Podestá (2015, p. 206-209), los puntos de tensión y de desencuentro al pretender complementar los distintos enfoques y el uso problemático que han hecho los estudios decoloniales del pensamiento crítico foucaultiano. A juicio de Castro Orellana (2015, p. 218), dicho uso explica una apropiación tergiversada, selectiva o insuficiente del pensamiento de Foucault al tiempo que ciertas fronteras y límites de la teoría poscolonial y decolonial.

En tercer lugar, un aspecto crucial en esta tarea es el de deconstruir el binarismo que desde siempre orientó, bajo el pretexto de “lo universal”, el poder de nominación y de distinción de los colonizadores, lo que trajo aparejada la primacía de la cultura europea y su visión del mundo. Como sostiene Boubeker (2014, p. 276), el etnocentrismo europeo funciona sobre la base de un modo binario de representación, una línea de naturalización de la diferencia entre “nosotros y los otros”. De lo que se trata, en consecuencia, es de cuestionar las categorías binarias que asignan una identidad monocultural y homogeneizante y dejan de lado las pertenencias múltiples, las diversidades que nos atraviesan y constituyen y las reescrituras de sí (Foucault, 1994b, p. 253).

A modo de cierre, consideramos fundamental destacar que la tarea teórico-política posibilitada por la caja de herramientas foucaultiana no es fácil y empieza por deconstruir las ficciones negadoras de nuestra condición de iguales pero diversos, que han sido hegemónicas en nuestro pasado y lo son aún, en muchos casos, en nuestro presente. Sin atrevernos a afrontar la difícil tarea de “pensar de otra manera”, se diluye la posibilidad de que el ejercicio de la crítica se articule con las prácticas que contribuyan a la constitución de un mundo-otro y una vida-otra.

REFERENCIAS

ALLIEZ, Éric y LAZZARATO, Maurizio. **Guerras y capital**. Una contrahistoria, trad. Manuela Valdivia. Buenos Aires: Tinta Limón, 2021.

BHABHA, Homi. **El lugar de la cultura**. Buenos Aires: Manantial, 2007.

BLENGINO, Luis Félix. **El pensamiento político de Michel Foucault**. Cartografía histórica del poder y diagnóstico del presente. Madrid: Escolar & Mayo, 2018.

BOTTICELLI, Sebastián. La gubernamentalidad del Estado en Foucault: un problema moderno. **Praxis Filosófica**, n. 42, p. 83-106, 2016. Disponible en: <https://praxisfilosofica.univalle.edu.co/index.php/praxis/article/view/3168>

BOUBEKER, Ahmed. Foucault et les études postcoloniales. In : BERT, Jean-François, LAMY, Jérôme (comp.). **Michel Foucault: Un héritage critique**. Paris: Éditions CNRS, 2014. p. 273-288.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Michel Foucault y la colonialidad del poder. **Tabula Rasa**, n. 6, p. 153-172, enero-junio 2007. Disponible en: <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1561>

CASTRO ORELLANA, Rodrigo. Foucault y la poshegemonía. Tres episodios de una recepción: Said, Spivak y Mignolo. In: CASTRO ORELLANA, Rodrigo (ed.). **Poshegemonía: el final de un paradigma de la filosofía política en América Latina**. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015. p. 217-232.

CASTRO ORELLANA, Rodrigo, CHAMORRO, Emmanuel. Prólogo. Nacimiento de la biopolítica: Una historia de lo que somos. In: CASTRO ORELLANA, Rodrigo, CHAMORRO, Emmanuel (Eds.). **Para una crítica del neoliberalismo**. Foucault y Nacimiento de la biopolítica. Madrid: Lengua de Trapo, 2021. p. 5-9.

DALMAU, Iván Gabriel. Michel Foucault y el problema del método. Reflexiones en torno a la arqueogenealogía. **Escritos**, v. 29, p. 84-100, 2021.

DALMAU, Iván Gabriel, La epistemología de las ciencias humanas como herramienta para el diagnóstico del presente. **Nuevo pensamiento**, v. 13, p. 49-67, 2023

FOUCAULT, Michel. **L'archéologie du savoir**. Paris: Éditions Gallimard, 1969.

FOUCAULT, Michel. **Surveiller et punir**. Naissance de la prison. Paris: Gallimard, 1994a.

FOUCAULT, Michel. “La vie des hommes infâmes”. In: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits III**. 1976- 1979. Paris: Gallimard, 1994b. p. 237-253.

FOUCAULT, Michel. Le chef mythique de la révolte de l’Iran. In : FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits III**. 1976-1979. Paris: Gallimard, 1994c. p. 713-716.

FOUCAULT, Michel. “Omnes et singulatim”: vers une critique de la raison politique. In: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits IV**. 1980-1988. Paris: Gallimard, 1994d. p. 134-161.

FOUCAULT, Michel. Le premier pas de la colonisation de l’Occident. In: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits IV**. 1980-1988. Paris: Gallimard, 1994e. p. 261-269.

FOUCAULT, Michel. L’éthique du souci de soi comme pratique de liberté. In: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits IV**. 1980-1988. Paris: Gallimard, 1994f. p. 708-729.

FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité 1**. La volonté de savoir. Paris: Gallimard, 1995.

FOUCAULT, Michel. **Il faut défendre la société**. Cours au Collège de France, 1975-1976. Paris: Seuil/ Gallimard, 1997.

FOUCAULT, Michel. **Le pouvoir psychiatrique**. Cours au Collège de France, 1973-1974. Paris: Seuil/ Gallimard, 2003.

FOUCAULT, Michel. **Sécurité, territoire, population**. Cours au Collège de France, 1977-1978. Paris: Gallimard/Seuil, 2004a.

FOUCAULT, Michel. **Naissance de la biopolitique**. Cours au Collège de France, 1978-1979. Paris: EHESS/Gallimard/Seuil, 2004b.

FOUCAULT, Michel. **Le gouvernement de soi et des autres**. Cours au Collège de France, 1982- 1983. Paris: EHESS/Gallimard/Seuil, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Qu’est-ce que la critique?** Suivi de La culture de soi. Paris: Vrin, 2015.

LEMKE, Thomas. Biopolitics. **An advanced introduction**. New York: New York University Press, 2011.

MÉNDEZ, Pablo Martín. Foucault y la arqueología de la política. Siguiendo las huellas de un método inconcluso. **Diánoia**, n. 65, p. 81-109, 2020. Disponible en: <https://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/article/view/1603>

NEVES LIMA FILHO, Eduardo; CHAVES, Ernani. Racismo, Racismo de Estado e Neoliberalismo. Michel Foucault e seus críticos. El Banquete de los dioses. **Revista de Filosofía y Teoría Política contemporáneas**, n. 9, p. 37-66, 2021. Disponible en: <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/ebdd/article/view/6927>

OKSALA, Johanna. Foucault, Neoliberalism and Biopolitical Governmentality. In: NILSSON, Jakob, WALLENSTEIN, Sven Olov (Eds.). **Foucault, Biopolitics and Governmentality**. Stockholm: Södertörn University The Library, 2013. p. 53-72.

PODESTÁ, Beatriz. Una posibilidad para pensar la “violencia ontológica”: la cuestión de la “alteridad” en la figura del “colonizado”. **Bajo palabra. Revista de Filosofía**. II Época, n. 10, p. 201-209, 2015. Disponible en: <https://www.bajopalabra.es/numeros-antteriores/epoca-n-ii-n-10-ano-2015/item/526-una-posibilidad-para-pensar-la-violencia-ontologica-la-cuestion-de-la-alteridad-en-la-figura-del-colonizado>

RAFFIN, Marcelo. Derivas de la biopolítica en la arena actual: las nociones de colonialidad y decolonialidad a partir de Michel Foucault. **Meridional - Revista chilena de estudios latinoamericanos**, n. 19, p. 25-54, 2022. Disponible en: <https://revistasaludpublica.uchile.cl/index.php/MRD/article/view/68526>

STEYERL, Hito. Postkolonialismus und Biopolitik, Probleme der Übertragung postkolonialer Ansätze in den deutschen Kontext. In: STEYERL, Hito, GUTIÉRREZ RODRÍGUEZ, Encarnación (org.). **Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik**. Münster: Unrast, 2003. p. 38-55.

VILLACAÑAS, José Luis, CASTRO ORELLANA, Rodrigo. Prólogo: fragmentos filosóficos, talleres históricos. In: VILLACAÑAS, José Luis, CASTRO ORELLANA, Rodrigo (Eds.). **Foucault y la historia de la filosofía**. Madrid: Dado Ediciones, 2018. p. 5-27.

(Recebido para publicação em 7 de junho de 2024)

(Aprovado para publicação em 20 de junho de 2024)

ENTREVISTA COM DUEN NEKA'HEN BAZÁN SACCHI "A PESSOA VEM DEPOIS DO TEXTO"

Julia Expósito¹

<http://orcid.org/0000-0001-5671-1934>

Emiliano Sacchi²

<http://orcid.org/0009-0002-8344-1081>

Tradução de Gabriel E. Vitullo

<https://orcid.org/0000-0002-7019-8820>



Artista e escritor multidisciplinar. O seu trabalho centra-se na investigação crítica dos diferentes mobiliários, lutas e memórias ontológicas que compõem corpos e territórios. Criado nas yungas do Gran Chaco, filho do *insílio*, sobrevivente, vendia cerveja, bloqueou estradas, limpou banheiros, casas e bares, *transicionou*, dançou, migrou, voltou. Faz parte da equipe artística *Río Paraná*. Estudou Filosofia Ocidental na Universidade Nacional de Tucumán. Concluiu o *Programa de Estudios Independientes do Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona* (Barcelona, 2014-2015) e tutor desse mesmo programa (2018), assim como professor no Programa Orientado a Prácticas Subalternas (Madrid, 2019). Publicou *Ficciones Patógenas* (Brumaria, 2018/ Rara Avis, 2020), *Organolépticas* (Eremuak, 2019), *Se me lo lleva* (Lobita de río, 2024). Desenvolveu ações, residências e apresentações de seus trabalhos em *La Virreina* (Barcelona), *Museo de Arte Contemporáneo* de Panamá, *Museo de Arte Contemporáneo* de Barcelona, *Centro Cultural Néstor Kirchner* (Buenos Aires) e *Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti* (também em Buenos Aires), entre outros. Foi editor da *Revista Terremoto de Arte Contemporáneo de las Américas*. Mora entre os morros e as margens do Rio da Prata.

A ideia do dossiê, como você viu, nos convida a pensar a relação entre patriarcado, colonialidade e capitalismo. Este assunto surge a partir das perguntas que nos formulamos já há algum tempo. Estávamos trabalhando numa encruzilhada entre uma crítica ao neoliberalismo a partir de uma genealogia colonial, ou a colonialidade do neoliberalismo e, por outro lado, pensando na relação entre capitalismo e patriarcado, ligada à conjuntura global. Então começamos a conversar sobre a necessidade de pensarmos essas três dimensões

¹ Doutora em Ciências Sociais pela Universidade de Buenos Aires. Pesquisadora do Conselho Nacional de Investigações Científicas e Técnicas (CONICET/Argentina) e professora da Universidade Nacional de Rosario (UNR/Argentina). Argentina. E-mail: expositojulia@gmail.com

² Doutor em Ciências Sociais pela Universidade de Buenos Aires. Pesquisador do Conselho Nacional de Investigações Científicas e Técnicas (CONICET/Argentina) e professor da Universidade Nacional do Comahue (UNCO/Argentina). E-mail: emilsacchi@gmail.com

juntas. Ali nossas perguntas se cruzaram com as questões que estão em seu trabalho e principalmente com La pisada del ñandú (o cómo transformamos los silencios) que nos convidou a pensar esses cruzamentos de uma forma diferente. Há em La pisada del ñandú e em seu trabalho individual, em Ficciones Patógenas, algo que abre uma perspectiva trans, ou que coloca o trans como perspectiva sobre esse mesmo conjunto de problemas que nos parece potente e singular. Como o trans como problema, o trans como visão, o trans como posição contribui para essa intersecção?

Sim, acho que existe algo assim. Não sei se é exatamente um “olhar trans”, até eu separaria entre, por um lado, o trabalho sobre o pensamento e, por outro lado, sobre a ficção. A ficção como sistema, que pode tornar-se simultaneamente um sistema de opressão e sistemas de emancipação, a ficção como fuga, a ficção como uma espécie de solidariedade das palavras, dos corpos. A ficção até como uma reivindicação da possibilidade de... não quero dizer futuro, porque a verdade é que a situação é complexa no que diz respeito a esses termos específicos, certo? Passado, presente, futuro... Mas é precisamente a ficção em relação à temporalidade, ao que fizemos com a temporalidade. Isso, de alguma forma, marca meu trabalho. E, em última análise e mais abaixo, como um rio que corre muito poderoso por baixo, está a relação da ficção com a verdade histórica, a relação com a construção do ver, com a construção da memória e a relação da ficção com o trauma. Por que ficção? Porque a primeira coisa que você recebe, de dentro do seu olhar e de fora, do mundo, é a suspeita sobre a sua palavra. Digamos que se existisse, para mim, algum tipo de posicionamento - digo isso porque não sei se realmente me identifico com isso, mas vamos fingir que sim - do meu ponto de vista, o trans seria encarnar a suspeita. O que fazer com essa encarnação?

A gente encarna a suspeita além de si mesmo, mesmo sendo um grande suspeito, digamos assim. O que fazer quando a posição é encarnar a suspeita de algo que não é, que não termina de ser, que é “ficcional”, que pode até ser mentiroso, na relação com a verdade. E depois tudo isso situado. Ou seja, a grande preocupação que atravessa a minha vida é a situacionalidade da palavra identidade; eu tentei várias coisas para nomear a identidade. Porque na verdade é isso mesmo: identidade fora dos quadros do pensamento e da subjetivação locais, embora não saiba se “fora” seria a palavra certa... Sinceramente, não acho que seja “fora”. Agora, nessa coisa das incertezas, eu não acredito mais. Ou seja, falar de identidade trans fora, atualmente, situadxs na Argentina, mesmo neste continente do mundo, não é possível. Existem corpos, existem pessoas, existem vidas, existem experiências, existem comunidades, populações marcadas pela classe, pela raça, até pela própria identidade, que ao mesmo tempo são expulsas para um “fora”, para um exterior, não é?

Mas não existe um fora do pensamento trans hoje. Agora que há nomes, não é como nos anos '90, onde não havia palavras, muito menos nos anos '80, em que não havia nenhuma palavra nas palavras do poder que não fosse a da perseguição. E eram outras palavras, então nasceu também uma busca... como evitar um pouco essa coisa do trans, como construir este corpo, até como construir este olhar. Não, não existe o trans. A

palavra vem até de fora. É complexa e não vem apenas de fora, mas também através das vias comuns da disciplina clínica e do colonialismo. As vias comuns da clínica, ou seja, ocidentais, da branquitude, cisheteronormadas etc. Portanto, é sempre uma posição não fechada. Para mim não deveria estar fechada. No fechamento os problemas aparecem. A palavra do poder nos nomeou de muitas maneiras, mas também a palavra da comunidade nos nomeou de muitas maneiras. E também cada pessoa e cada comunidade tentou se nomear de alguma forma.

Então, eu pensaria muito na possível existência ou não de um suposto olhar trans. E sobre o que estamos dizendo quando dizemos isso. No meu caso, eu poderia elaborá-lo, bem como algum tipo de busca conflitiva entre as coisas que te contei antes.

Vamos nomear produtos das culturas públicas queer clássicas como *Paris is Burning*, filme que fez Jennie Livingston, em meados da década de 1980, em Nova York, e que Butler (2008) cita posteriormente em *Gender is burning*, certo? Na época, quando saiu esse texto, houve muitas críticas de diferentes lideranças intelectuais trans, principalmente sul-americanas. No meu caso, aquele que eu tinha por perto era Mauro Cabral (Cabral; Maffia, 2003; Cabral; Benzur, 2005). Críticas à perspectiva do filme e ao texto de Butler. Voltei a assistir com o tempo, agora, há poucos dias, porque acompanhava um jovem, trans, não binário em sua tese sobre imagem e, claro, a primeira coisa que vejo é o germe da profunda dificuldade e a diferença incomensurável entre o que nós, em nossa história na Argentina, entendemos em relação à identidade e de onde vem a construção da identidade trans e a construção da identidade travesti. Que dissidência trans é essa? Ou seja, aquela que o filme mostra e Butler retoma. Embora mostre comunidades “latinas” e “negras” com suas formas culturais singulares, me parece que a palavra principal da comunicação e o desejo principal é o desejo de pertencer a espaços relacionados à ideia de riqueza, não é? Não com o acesso à educação ou com acesso à alimentação ou com acesso à saúde. Não é?

Realmente, é preciso pensar também o olhar desse filme, onde aparecem alguns flashes, algumas telas pretas que dizem *house, mother*, que também marcam uma leitura. E fiquei pensando no livro que Josefina Fernández (2000) escreveu *La Berkins*, onde Loana Berkins desmistifica e problematiza esses espaços de contenção travesti, onde há alguma figura de mãe que recebe, mas ela diz: bom, mas éramos adolescentes expulsos de casa, sem acesso à alimentação e à educação. No filme, duas crianças mariquinhas saem para a rua às duas da madrugada. Até a realizadora lhes pergunta: O que vocês estão fazendo aqui? Um deles é órfão. E por isso penso que a construção da legitimidade da identidade para os discursos do poder e as formas de institucionalização para que as pessoas trans e travestis sejamos consideradas humanas na Argentina estão intimamente ligadas ao trabalho sobre a identidade de *Abuelas, H.I.J.O.S., Familiares, Madres*³. Ou seja, começar a pensar que existe algum tipo de relação subjetiva e afetiva, que se pode registrar e

3 Refere-se às organizações de direitos humanos que, na Argentina, lutam pela *Verdade, Memória e Justiça* em relação aos crimes contra a humanidade, ao genocídio, ao desaparecimento forçado de pessoas, à apropriação de bebês da última ditadura civil-militar.

reivindicar como direito à identidade, que abriu as portas para o nosso, entre aspas, olhar trans.

Outro dos grandes problemas que este filme tem é que penso que aparecem duas visões que se chocam, alguns modelos vêm navegando pelos caminhos da imagem, novamente, alguns modelos de ser/existir na identidade, somados aos poucos modelos permitidos pela sociedade argentina. Quer dizer, na verdade é isso: a sociedade argentina permite poucos modelos, entre eles o da masculinidade trans, que é quase inexistente no imaginário social, porque é um pé no saco, um incômodo, ou seja, um incômodo para todos. Porque para o maior conservadorismo o problema é o que uma buceta está fazendo aqui entrando nos nossos círculos de poder. E, para o ultra-biologicismo (não vou dizer feminismo) como posição defensiva dos direitos das mulheres cis como identidade fechada, o problema é por que você nos traiu, porque você foi embora. Então é aí que meu olhar também está plantado. É um olhar desconfortável, não é confortável para ninguém. São exemplos muito difíceis de serem incorporados na agenda afetiva, porque não pode haver compaixão porque, enfim, em última instância *você é um chango*⁴.

Isso também, para mim, revela as grandes complicações que temos em relação às nossas construções ficcionais e identitárias. Talvez revele um pouco sobre o problema que estamos enfrentando agora, certo? Há uma dificuldade, digo sempre, em não termos ensinado as ferramentas do feminismo, do transfeminismo, do antirracismo aos nossos irmãos, e, podemos acrescentar, *cis* etc. Existe uma dificuldade muito grande aí, por não ter feito essa transferência de ferramentas. Entendo que estamos num processo histórico, mas sem essa transferência, acho que temos uma dificuldade muito grande: o sistema capitalista rapidamente expulsa ou incorpora... Incorporou, para consumo, certos objetos corporais, certas identidades, e expulsou outras. E embora o que vou dizer possa parecer loucura, acredito que há um grande problema na expulsão das masculinidades, ou seja, não de masculinidades hegemônicas, mas de masculinidades marcadas, marcadas pela falta de pau, por exemplo, marcadas pelo fato de lhe sobrem peitos, porque tem quilos a mais, porque lhe sobra cor, porque lhe falta cor, cabelos, não cabelos, educação etc.

E no situado, eu tenho companheiros, amigos da minha mesma idade, nascidos nos anos '70, que só têm ensino fundamental, homens cis e trans, indígenas, afrodescendentes e crioulos na Argentina. A essas masculinidades algo das ferramentas do feminismo e da justiça social nunca lhes é claro, mas tampouco as do Estado. Devêramo-nos perguntar por quê. E ao mesmo tempo fica evidente o porquê, porque era necessário, porque mesmo nessa tensão de não pertencer aos objetos do consumo, do capital, são geradas algumas transferências de subsistência. Não é que não houvesse, há transferência de subsistência. Eu também acredito que não é por acaso que todo o olho do poder está neste momento, pelo menos sentimos - porque me parece que está em muitos lugares ao mesmo tempo -, na Argentina e nos corpos trans. Porque eu acho que sim mudamos o mundo, nós o mudamos. Fomos derrotados (agora eleitoralmente pela ultradireita) e fomos derrotados (no passado, nas décadas de '60 e '70) numa série de ideais emancipatórios. E o custo

4 Expressão coloquial para designar a masculinidade nas províncias do norte da Argentina.

humano foi brutal. Algumas destas profundas transformações emancipatórias foram alcançadas. Se não, não teríamos um movimento feminista como o que temos, não teríamos um movimento antirracista incipiente, infelizmente. É uma pena que seja incipiente, acho que porque é uma das coisas menos comentadas... Precisamente a ditadura também foi sobre isso, porque as nossas classes estão marcadas pela cor, não tem outro jeito. E foi sobre isso.

As ditaduras latino-americanas são supremacistas brancas, os neoliberais ou liberais são supremacistas brancos. Por isso acho que também ficou mais forte e mais apagado ao mesmo tempo. E penso que, por isso mesmo, a maior parte da potência conservadora estava ali abrigada, precisamente na aceitação e naturalização da supremacia branca. Aí temos um problema sério. Mas, ao mesmo tempo, o mundo foi transformado de outras formas, impensáveis para os anos '70. Por exemplo, pensemos que o sistema de divisão de gênero como modo econômico, como modo epistemológico, como modo anatômico etc. não faz muito tempo que existe, apenas talvez há três séculos, no máximo. Mas ao mesmo tempo é avassalador, ou seja, é extremamente eficaz no controle dos órgãos. E nós, do último país do mundo, com uma energia cognitiva muito poderosa, com o conhecimento de todo o continente - porque acredito que seja com o conhecimento de todo o continente -, modificamos uma forma de registrar e de pensar a relação sexo-gênero.

O que esperávamos? Se transformamos o mundo, existia a possibilidade de que a reação fosse terrível. O que esperávamos? Se se deu nome a algo que não tinha nome e se deu direito a algo que não tinha nome, que se chamava origem étnica, uma relação de pertencimento, sei lá, esses “objetos antropológicos”. Foi chamada de lei da identidade, o direito à identidade. Fomos procurar as relações entre avós e netos⁵, quebrando a tradicional relação filial entre mãe e filho. Isso também representa uma ruptura radical na forma de pensar as relações. E o que não está dito, o que está por baixo, é que a família histórica se torna política. São H.I.J.O.S.⁶, não mais o filho: Como filhos dos anos '70, como filhos da repressão, como filhos contra o esquecimento, assim como crianças, assim como sabemos que salsinha não é salsinha, que cachorro não é cachorro, que citação não é citação. Parafraseio um poema de Ángela Urondo Raboy (2012), filha de Paco Urondo⁷. Filhos

5 O Índice dos Avós é a resposta científica à pergunta das Avós da *Plaza de Mayo* sobre como identificar os netos quando seus pais e mães estão desaparecidos. Poderíamos usar o nosso sangue, o dos avós e de outros parentes para reconhecer nossos netos de forma adequada? “índice de avô”, que garantia 99,99% de eficiência na determinação do parentesco. Esta descoberta repercutiu na Justiça, que teve que incorporá-la como prova. <https://www.abuelas.org.ar/las-abuelas/los-aportes-de-la-ciencia>

6 *Filhos e Filhas pela Identidade e a Justiça contra o Esquecimento e o Silêncio*, H.I.J.O.S., organização de Direitos Humanos, criada em 14 de abril de 1995, em Río Ceballos, Córdoba, Argentina.

7 Francisco Paco Urondo, escritor, poeta e jornalista argentino. Militante de *Montoneros*, primeiro preso durante a ditadura de Agustín Lanusse (1973) e depois sequestrado e assassinado em agosto de 1976 junto com sua companheira Alicia Raboy, desaparecida até hoje, e sua filha Ángela Urondo, capturada naquela época e a quem foi negada identidade até a idade de 20 anos. Em dezembro desse mesmo ano, também foram sequestrados e assassinados sua filha mais velha, Claudia Urondo, e seu marido, Mario Koncurat.

torna-se um acrônimo recursivo, filhos não é – apenas – filhos. Nós sabemos isso agora, é como se tivéssemos ensinado ao mundo e a toda a nossa comunidade que filho também pode ser outra coisa, filho não é um estado de natureza, é um dispositivo político muito poderosíssimo.

Então eu acho que a questão do olhar trans vem com tudo isso, com tudo isso junto. Vem acompanhado do inominável do fardo sexual, da luta armada, da dor que atravessa gerações. Vem com a derrota, com a transformação radical por outros meios, que nem os próprios companheiros compreendiam. O Congresso, quando foi aprovada a *Lei de Identidade de Gênero*, também não entendeu, não entendeu realmente a profundidade. É claro que a Igreja entendeu isso. Eu tinha um companheiro que lia, um companheiro bicha que lia e resenhava os livros de Butler para o bispo de Córdoba ou para o arcebispo, não sei para quem. A Igreja sabia que havia algo radicalmente transformador.

Ainda temos muitas perguntas. O feminismo argentino e latino-americano, trans mostra o conflitivo dos feminismos e da nossa história. Mas pensando na conjuntura e nas tensões do feminismo, particularmente desde 2012⁸, o outro lado dessa história começa a aparecer. Se a relação avó/neto é uma forma de romper com a moral familiarista e com essa forma de identidade, ao mesmo tempo, não acabou também aparecendo algo que repõe outra vez a família? Ou seja, se se abriu a questão sobre o sujeito da emancipação, sobre o que é a emancipação, sobre o que é que se emancipa, ao mesmo tempo continua a parecer algo como que suspeito. Por exemplo, pensar no nosso feminismo que conseguimos alcançar, de alguma forma abriu a pergunta pela interseccionalidade, mas volta a aparecer a moral familiarista, as relações parentais, as identidades fixas sexo-genéricas etc. Tem aquela dupla face de ter aberto, de ter institucionalizado e, nesse processo de institucionalização, a identidade se fecha de novo sobre si mesma, ela resolve o conflito de alguma forma, ela quer resolver o conflito, né? Diante deste cenário, é verdade que a direita leu muito bem quão perigosa é esta conjuntura que se abriu e que hoje estamos diante de um avanço, num momento de derrota. Em que falhamos? Porque é verdade que se abriu, mas algo também fechou. Pensamos nas novas gerações, que têm dificuldade em compreender a ditadura, em pensar nela, em senti-la no corpo...

Sim, muitas coisas. Primeiro acho que tem a derrota, fomos derrotados. Agora não sei se estamos em um tempo de derrota, sinceramente. E sempre falando da perspectiva trans, acho que dissemos às técnicas de poder: “Ei, conta pra gente!” No início, não estávamos no relato do poder, é claro, no relato do poder como pessoas, com direitos. Estávamos no relato do poder no sentido de criminosos, loucos etc. Compartilhando aquela vida ali com outras identidades, com outras comunidades. Gostaria de dizer mais do que identidades, comunidades complexas.

⁸ Em 2012 foi aprovada a *Lei de Identidade de Gênero* e foi um ano de muitas mobilizações massivas do movimento de mulheres e feminista argentino, nas que se articularam as reivindicações pelo direito à identidade, o debate sobre a descriminalização e a legalização do aborto. visibilidade da violência sexista etc.

Acredito que o processo emancipatório começa agora. Em 2012, este feminismo, particularmente o nosso, vou chamá-lo assim, singularmente nosso (onde há perspectivas profundamente diferentes e onde há demandas e reivindicações profundamente diferentes que conseguiram se unir) alcançou algo semelhante, ou seja: “ei, vamos institucionalizar isto, para poder ter ferramentas para o povo”. Acho que foi um começo. Mas penso que o processo emancipatório começa evidentemente agora. E não acredito que a identidade salve qualquer processo emancipatório, assim como a suspensão das leis escravistas não implicou sob nenhum ponto de vista a emancipação de corpos marcados por diferenças de cor, origem territorial ou origem linguística. Isso não aconteceu. Foi um longo processo de emancipação, onde houve derrotas cruéis. Porque sempre tive a suspeita de que uma das coisas que aconteceu nas décadas de '60 e '70 foi uma primeira aproximação em busca da emancipação, depois de definidas algumas identidades. A ideia de “Homem Novo”, embora hoje nos soe como algo antigo e muito marcado pelo “homem”, indica uma busca de emancipação e de ferramentas para tal. Houve múltiplas, inclusive a luta armada, que é conflituosa, totalmente conflituosa, mas algum dia tenho que colocar isso em palavras, porque se não fluir por baixo, volta a ser tomada pelas posições mais conservadoras, anti-emancipatórias, pró-escavidão, supremacistas de tudo.

O supremacismo branco agora não apenas está marcado pelo colorismo. É mais complexo, mais profundo, está marcada pelo capital, pelo acesso ao dinheiro, pelo acesso à mobilidade, a algumas línguas específicas, até a conhecimentos que muitos de nós não temos. Não sou um nativo algorítmico, eu já não sou um nativo algorítmico, então isso já me deixa em outro lugar de compreensão da experiência do capital. Não tenho as ferramentas atuais.

Além disso, acredito que há algo poderoso, diferentemente do que se pensou durante muito tempo sobre a divisão das posições dos, digamos assim, dos militantes de esquerda, dos esquerdinhas, dos peronistas, do movimento feminista etc. O que é o movimento feminista? Como o movimento feminista se transformou na Argentina? Uma vez uma conhecida feminista mexicana veio à minha casa, nos anos 2000, e viu algumas pinturas que eu tinha e disse: Ah! Você é feminista! E eu disse a ela: mmm ... Não, eu sou peronista! E fiquei tão tranquilo - ela não, claro... Mas há poucos dias, quando Cristina [Fernández de Kirchner] disse a mesma coisa: “Não sou uma militante feminista”, por razões diferentes das minhas, deixou-me perplexo, pensando.

Do que você traz, há duas questões que nos interessam. Elas são diferentes. Uma é a tese de que houve uma derrota. Fomos derrotados, mas porque houve uma revolução também. Houve uma profunda modificação das estruturas linguísticas, incluindo a atribuição de identidades. Já faz algum tempo que vínhamos com uma crítica, digamos, pós-estruturalista, de que a forma de o capitalismo triunfar sobre estas fugas e estas lutas era através da captura, da transformação em mercadoria etc. Mas a contrarrevolução que vivemos hoje parece ter outro caráter, ou seja, não se trata mais de transformar o trans em mercadoria, de transformar o feminismo em mercadoria, o lenço verde etc., mas sim aparece um traço

muito mais violento, exterminador das diferenças, genocida. Por outro lado, você disse que a derrota já passou, que a hora da emancipação é agora, como dizia o slogan dos anos '70 "a revolução é agora". Voltando a toda a questão da ficção que você levantou, entre a ficção como sistema e a ficção como fuga. O que a ficção pode fazer neste contexto? Quais são as ficções de que precisamos para enfrentar um poder que está em declínio de forma cada vez mais violenta? Perguntamos porque achamos que é muito potente no seu trabalho e no do Río Paraná a tese de que as lutas do trans argentino, do trans sul-americano, estão ancoradas na luta de Abuelas, de Madres, de Familiares, de H.I.J.O.S. Uma tese que abre a questão sobre quem tem direito à identidade e quem tem direito à origem. E aparece uma potência da ficção além da ficção do sistema, da "ficção poderosa", que é o que você e o Río Paraná colocam em prática. Ficciones patogénicas, seu texto, é muito potente nesse sentido. Mas o que a ficção pode fazer contra esse poder? Quais seriam as ficções potentes diante do poder atual?

Bem, obviamente não tenho a resposta. O que estou pensando é que parte da resposta ao que a ficção pode é descobrir a que genealogia nos referimos, em que genealogia nos estabelecemos, que referências incorporamos, que comunidades desafiamos e com quais nos acompanhamos, que práticas privilegiamos. Há algo fantástico entre a construção da palavra e da imagem. Na prática artística há uma compreensão do que significa poder criar uma imagem que não sei se te ensina, mas te posiciona, te localiza, te organiza, na compreensão de que a palavra ou a palavra /imagem, que acredito ser o sistema em que estamos agora, quando você tem - e vou dizer uma coisa que vai fazer vocês morrerem de rir - os meios de produção da imagem, sejam eles quais forem, quando você tem acesso aos meios de produção da imagem, ou mesmo a consciência de que você tem acesso aos meios de produção da imagem, mesmo que você não saiba que não o tem. Quando esse "ensinamento" aparece, acredito que começam a ser vislumbradas as possibilidades, o poder da ficção; e que talvez isto, por exemplo, ver-nos aqui diante das câmeras à distância, não seja a imagem que vai ser a imagem emancipatória. Claro que não.

A palavra do poder, que atualmente viaja através de algoritmos, talvez não seja a palavra emancipatória. Quais são os meios de produção? A questão é essa. Quais seriam os meios de produção que iriam nos emancipar? Ter acesso à máquina que estampava tecidos com cores da extração colonial, com tinturas da extração colonial, baseados em sistemas de plantação, baseados na escravização dos corpos, na escravização dos corpos, nas violações de tudo o que é corpo "mole" (para não dizer mulheres, porque é como uma retrospectiva estranha)? Esse poder? As práticas de poder indicam que qualquer corpo mole é penetrável, não de forma prazerosa, mas de forma disciplinadora, violenta, seja a terra, seja uma cabeça, seja o que for. Qualquer corpo mole, qualquer matéria entendida como mole, como ruim, como fraca. Embora a suavidade, acredito, seja justamente o que permite a famosa resistência. Mas temos que nos perguntar sobre quais meios de produção queremos ter poder, sobre quais meios de produção podemos construir uma imagem.

Ontem desci ao mercado guatemalteco, no subsolo. No primeiro andar ficam as frutas, no segundo ficam as roupas e no porão ficam o barro, a madeira. Desci ao subsolo e estava cheio de imagens, até imagens novas, feitas com barro, em objetos utilitários, não utilitários, etc. Então, o que acontece com a consciência desses meios de produção para produzir uma imagem, uma imagem de um povo, uma imagem de espiritualidade? O que está acontecendo? Que talvez estejamos vendo imagens erradas para pensar a transformação, para pensar a contraofensiva: que será poética, turva, não sei, amorosa, terna, com as árvores e os tucanos. A contra-ofensiva por essa via. A contra-ofensiva também envolverá pôr o corpo. Há uma dificuldade muito grande que estamos enfrentando: vivemos entre imagens, como diz Andrea Soto Calderón, mas como eu disse a ela, além disso, vivemos entre poucas imagens, muito poucas imagens. O acesso às imagens é muito difícil, acessamos imagens mínimas, insignificantes. É por isso que, é claro, os algoritmos de rede precisam de cada vez menos imagens, as mesmas. É uma compulsão estranha, o mesmo meme serve para explicar absolutamente tudo. Há aí uma armadilha terrível, muito difícil. Portanto, há também uma responsabilidade política da nossa parte, como geração, como filhos, uma responsabilidade política de olhar para que imagens para as quais não estamos apenas olhando, mas as reproduzindo, as analisando, pensando sobre elas etc. Talvez já exista aí uma possível potência da ficção.

A ficção, por si só, não é boa nem má. Existem formas muito poderosas de usar a ficção, como Hollywood, o cinema americano, mas há também a responsabilidade política e a subjetividade das nossas comunidades. Como olham para essas imagens? O famoso olhar queer ou aquele com antolhos antirracistas. Mas isso não pode ser feito sozinho, tem que estar acompanhado, alguém tem que te acompanhar, pôr o corpo ao seu lado e olhar a imagem com você e pensar juntos a imagem. Aquela coisa que escapa simplesmente aparece ali. E também olhar outras imagens, ter a abertura para entender o que significa construir uma imagem.

Uma imagem pode ser construída com diferentes materiais, claro, com palavras, como a imagem que Walsh⁹ constrói de quebrar o isolamento. Precisamente hoje é o dia do jornalista. É uma imagem muito poderosa, ele a constrói com palavras, com uma máquina de escrever. Estes dias estive no Museu da Memória Kaji Tulam¹⁰, da Guatemala. O trabalho que está aí é muito poderoso, mas você percebe que a falta de recursos impede absolutamente a mobilização dessas imagens neste sistema capitalista. Eu questiono, porque eu

9 Rodolfo Walsh, jornalista, escritor e ativista revolucionário de *Montoneros*, sequestrado e assassinado pela ditadura civil-militar de 1976. Em 1959 participou da fundação da agência de notícias *Prensa Latina*, em Cuba, e teve um enorme trabalho como jornalista e como organizador de redes de contrainformação nacionais e internacionais. Em 29 de setembro de 1976, sua filha María Victoria suicidou-se após ser emboscada e sem possibilidade de fuga numa operação da ditadura. Em dezembro, Walsh publicou uma mensagem – na qual relata as circunstâncias do acontecimento – chamada “Carta aos meus amigos”. Em 25 de março de 1977 escreveu “Carta aberta de um escritor à junta militar”, considerada o melhor testemunho contemporâneo dos crimes da ditadura. Poucas horas depois, passa a integrar a enorme lista de desaparecidos.

10 K'iche ' significa “quatro pontos cósmicos”, “quatro elementos” ou “quatro cores”.

fui, cheguei e ali no meio havia uma máquina de escrever, a cadeira vazia que remete ao escritor desaparecido Luis de Lión e comecei a pensar: Por que não prestamos atenção suficiente a esse meio de produção, que é a máquina de escrever? Por que não as distribuímos? Por que a alfabetização não veio junto com a distribuição de máquinas de escrever? Fazia, a mim mesmo, perguntas desse tipo - as perguntas têm milhares de problemas, mas foi isso que me surgia de lá e porque o sistema atualmente é o das imagens. Penso que a questão não é como aceder aos meios de produção da imagem. Imaginem, vamos ter acesso aos meios de produção de lítio, para termos lítio, para criarmos baterias melhores, para que sejam produzidos melhores algoritmos. Para quê? Talvez devêssemos pensar que deveríamos criar ou inventar - a ficção é fantástica aí - meios de produção.

Vim para a Guatemala, entre outras coisas, para retirar uma obra que estava danificada, chama-se *Una sola escena*. O que fazer com as imagens da memória traumática? Essa foi a minha pergunta: o que fazer com isso. Comecei então a pensar que meios de produção eu tinha à minha disposição para construir uma imagem e para que essa imagem, de alguma forma, cumprisse as duas funções de uma contraofensiva poética: contra o esquecimento e o silêncio especialmente e, ao mesmo tempo, que me permitisse algum tipo de reparação poética e diálogo com o outro. Na lembrança dos ataques e requisas violentas que sofremos com meus *xais*, eu sou criancinha, não sobrou muito na minha memória, sobrou muito pouco. Então o que faço é resgatar alguns objetos da memória. Eu vou, procuro a terra, incorporo meus *xais*, vamos procurar *juntas* o barro, vamos procurar a matéria *juntas*. Depois utilizamos o meio de produção que é o forno de barro, que ao mesmo tempo foi criado pelas próprias mãos do meu pai e de um amigo. E o que faço é costurar aqueles objetos que ficaram na memória. E o que acontece? Algo mágico. Por exemplo, uma das imagens das que mais me lembrei foi a cor da minha chupeta. Aí também aparece a verdade histórica e o testemunho é importante para a comunicação. Lembrei-me da chupeta de uma cor. Não lhes contei nada e, quando pinto, *elxs* reconhecem. Então a ficção também permite o acesso à construção da verdade histórica. E a verdade histórica é muito importante neste momento. Ou seja, é importante qual a relação que teremos com a verdade a partir de agora. Como construímos mínimos de verdade documental, digamos, não-ficção paranoica, paranoide, vazia. Então eu fiz um sapato e pensei que aquele sapato não existia. Era o único sapato de que lembrava, era azul e o sapato existia. Portanto, a ficção, o ato da ficção, de pegar matéria e meios de produção para criar uma imagem, me leva ao documento. O documento me traz a verdade histórica e um documento: não só existia o sapato, mas um documento mais importante, ali estava uma das poucas atas dos registros de busca e apreensão da ditadura. Existem muito poucos registros como essa pesquisa. E esse documento existe. Portanto é algo pequeno e diz respeito apenas à minha pequena história familiar e à nossa pequena história nacional neste mundo imenso. Mas acho que esse é o poder da ficção.

Una sola escena é uma instalação que foi exposta na XXIII Bienal Paiz da Guatemala, na escola municipal de artes. Aí a imagem estabelece uma comunicação sem palavras com o público, como a máquina de escrever e a cadeira que remetem a Luis de Lión

estabeleceram comigo. Muitas pessoas passam entre os objetos da instalação e os compromete fisicamente porque as peças são colocadas no chão. Há algo que se entende, que chega de forma muito concreta. A primeira peça que se quebra é a chupeta. E sobre a tela fica marcada a bota que o esmagou. Depois há uma conversa profunda entre os objetos e o público, que sem dúvida deixa a sua marca. Um artista me conta que o colorido não escondia a sensação de que se tratava de uma cena do crime... Algumas meninas me contaram e me disseram “os bandidos vieram e quebraram os brinquedos, quebraram tudo”.

Digamos que isso é o poder de criar uma imagem que não é a mesma imagem. E acho que esse é o poder que podemos ter, que já temos. Quero dizer, isso já está acontecendo. Por isso digo que estamos num processo emancipatório, porque já está acontecendo. Já está acontecendo que estamos repensando o que é o feminismo, por que isso aconteceu, por que a família, ou seja, talvez tenhamos que contar as coisas de uma forma diferente, talvez tenhamos que montar novas imagens. E agora que venho de fazer a performance *Mate Pache*, a fiz justamente com outro artista¹¹. E o interessante é que nos conhecíamos muito pouco. Ele fala da avó dele, eu falo do meu avô. E há uma série de omissões propositalmente entre o relato dele e o meu. Essas omissões completam-se com a história do outro, e provocam uma imagem de construção: isto aconteceu-nos de um extremo ao outro do continente e podemos falar disto juntos.

É minha pequena contribuição. Por isso digo, obviamente, que não tenho a resposta, mas a minha pequena contribuição é a ficção como transformadora, como facilitadora, que cria espaços de imagem e de palavras.

E de memória, poderia se acrescentar, né? Você começou aí mesmo, na relação entre ficção e memória. Você está falando também da natureza coletiva desse processo. Por isso a bota e a chupeta aparecem e reaparecem. Embora seja uma história de família, é a história nacional, a história latino-americana. Aí surge como pergunta: como pôr o corpo nessa conjuntura? A cena da máquina de escrever e de Walsh nos permite pensar sobre o que os meios de produção podem produzir e também sobre o que eles reproduzem, quais formas de subjetividade são acionadas e como nos relacionamos socialmente. Assim, o gesto de datilografar a “Carta à Junta Militar” é uma forma conflituosa de apresentar o corpo. No sentido de que, como disse Viñas¹², Walsh é o nosso grande escritor porque pôs o seu corpo através desse meio de produção. Mas esse corpo, não é também o corpo oferecido à morte? Porque ele morre, eles atiram nele e o desaparecem. E aqui volta o problema dos feminismos: se o

11 A performance *Mate Pache*, e *lacto del mate y e lacto del pache*, com Yavheni de León e Duen Neka'hen Sacchi, aconteceu no Centro Cultural Espanha-Guatemala - Casa Amano, na Cidade da Guatemala, 2024.

12 David Viñas foi um destacado intelectual argentino. Membro da chamada “Geração de Contorno”, foi um dos fundadores da revista do mesmo nome. Militante do campo popular, na ditadura de 76 teve que se exilar e, desde longe, recebeu a notícia da desaparecimento de seus dois filhos. Escreveu textos e romances importantíssimos para o pensamento crítico argentino e latino-americano.

corpo posto é ou não coletivo ou como se expõe. A referência à contra-ofensiva¹³ também traz à tona esse problema.

Mas não concordo com vocês, porque Walsh não oferece o corpo para a morte, ele põe o corpo para a vida. A tradição das cartas na história nacional das Comunidades Originárias ao Rei - não a qualquer pessoa, ao Rei - não são corpos para a morte, são corpos para a vida. Porque precisamente o corpo para a morte é definido pelo sistema que diz “vou matar vocês”. Pensar que ele escreve aquela carta para que o matem é porque lemos errado. Acho que houve uma derrota que produziu um estado melancólico perigoso. Então começa a se ler a partir da perspectiva (digamos assim, em palavras antigas) do amo, do opressor, do vencedor e, sem querer, nos encontramos usando as ferramentas do amo, as ferramentas semânticas do amo. A partir daí pareceria que Walsh põe o corpo para a morte, que as comunidades põem o corpo para a morte, que a contra-ofensiva é para a morte. Mas não, o põem para a vida, porque a morte está tão presente, é tão radical, quer nos exterminar de tal forma que a última e única coisa e o mais maravilhoso é colocar o corpo com o outro para dizer “não, a morte não”. Em sua carta, em nenhum momento ele diz isso. Ele está dizendo: “não à morte”. E nas cartas que escreve aos amigos para a filha diz: “morte não”. Estes são corpos para a vida. As comunidades que caminham e atravessam um país inteiro nos anos 90, nos anos 60, atualmente, no século XIX, colocam-no para a vida e talvez o coloquem para a vida porque o corpo é o único retalho de memória histórica que nos resta. E nos apegamos a isso com muita força porque assim, por exemplo, na história da resistência indígena sabemos que houve um governador indígena que existiu no século XIX em Misiones. Foi o único governador indígena argentino¹⁴. Mas o que acontece é que a morte e o apagamento são tão brutais que quem entrega o corpo para a vida, o entendemos como tendo colocado o corpo para a morte. E em relação à contraofensiva, por isso a chamo de poética, também recupera essa imagem, a de colocar um corpo para a vida para salvar os nossos companheiros, para nos salvarmos, para nos ajudarmos, para deter a morte. As mães detidas e desaparecidas da Igreja da Santa Cruz não fazem rondas para entregar o corpo à morte¹⁵. Acho que o relato história do vencedor ficou muito dentro da gente e por isso existe esse medo corporal, agora pós-pandemia também. Na minha

13 “A Contraofensiva” foi a estratégia político-militar adotada por *Montoneros* entre 1979 e 1980 com o objetivo de enfraquecer a ditadura civil-militar de 1976. A estratégia foi anunciada em Cuba em 1978 e implicou o retorno organizado e clandestino dos seus militantes que estavam no exílio para realizar ações de resistência junto com integrantes da organização que estavam no país. Somou-se ao início dos protestos lançados naqueles anos, a primeira greve nacional da CGT, as passeatas das organizações de direitos humanos, a denúncia da Junta Militar feita pelo Partido Justicialista perante a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH). O aparato de inteligência da ditadura planejou e executou a perseguição aos que fizeram parte da Contraofensiva por meio de sequestros, torturas, homicídios e desaparecimentos, ocorridos em diversos pontos do país e no exterior.

14 Andrés Guacururí, Andrés Guasururí ou Andrés Guaçururí e Artigas ou Comandante Andresito (São Tomé, 30 de novembro de 1778 - Rio de Janeiro, por volta de 1821).

15 A forma que as Mães da Praça de Maio encontraram para se opor e se mobilizar na ditadura foi a da ronda na Praça de Maio, tornando visíveis as buscas por seus filhos e netos. A Igreja da Santa Cruz foi o local onde as Madres se organizaram. Em 1977 sua organização foi infiltrada por Alfredo Astiz. Fato que culminou no sequestro e desaparecimento de um grupo de Mães.

pequena perspectiva do século passado e de um corpo do século passado, atravessado por uma pandemia horrível que é o VIH-AIDS e totalmente marcado por ela, não tivemos outra escolha senão juntar os nossos corpos e abraçar-nos. Como iríamos fazer para viver, caso contrário? E aqueles que se abraçavam, mesmo sabendo que iam morrer, poderiam morrer antes mesmo de saber se a camisinha servia ou não... Nós que nos abraçávamos, mesmo sem esse conhecimento, não púnhamos o corpo para a morte, mas para o desejo de vida.

Já que você nomeia a contraofensiva, nos perguntamos: como pensamos hoje em pôr o corpo, expor o corpo aos outros de uma forma que não seja a heroica nem a sacrificial, que são as formas da imagem que construímos dos '70?

Agora, nestas condições, talvez sim. Nos anos 70 não acho que fosse homogêneo, sinceramente. Acredito que a ideia do corpo sacrificial é dos vencedores, o relato que escreveram para nós, que somos os *belos perdedores*. Até o slogan foi rapidamente mudado, “Perón ou morte” não significa ou a via de Perón ou nos sacrificamos, mas sim o caminho político de Perón ou a continuidade das políticas de perseguição e morte. É por isso que vai para “Até a vitória sempre” ou “Venceremos”. Em outras palavras, houve uma transformação. Não creio que tenha sido homogêneo, nem que a ideia fosse de sacrifício. Sim, esse é um discurso da direita atual. O sacrifício é-nos é pedido, por exemplo, nas manifestações, durante a pandemia. Pensava então como a direita está exigindo que o corpo seja sacrificado, porque isso não era para o bem comum, implicava o sacrifício dos outros. Foi internalizado que a única forma de sobreviver é sacrificando o outro. E o não sacrifício do outro era visto como opressão, que poderia incluir o isolamento extremo, mas não era o isolamento extremo de não estar em contacto - porque surgiram múltiplas formas de contacto -, mas era para sustentar a comunidade face de um estado de possível extinção.

Existem milhares de maneiras de colocar o corpo que não são sacrificiais. Basicamente, nossa vida diária é colocar o corpo de forma não sacrificial. Até a própria construção da mitologia cristã do sacrifício do corpo do homem, do corpo do filho, é para o bem da comunidade, o que é uma poética extrema. Aquela ideia de que uma única pessoa divina (que são três) salva tudo, mas ainda assim permanece totalmente humana, radicalmente humana. Quer dizer, há algo disso que convoca, que é radicalmente humano. A relação com a morte, a poética que determina essa relação com a morte, muda, assim como a interpretação. Se alguém¹⁶ ler qualquer discurso de Mugica ou ler os textos da Teologia da Libertação, eles realmente apelam à revolução e à revolta contra o opressor. Que estranho este Cristo revolucionário, este Cristo que pega em armas! Aí aparece novamente esse poder da ficção e como o corpo se transforma, como o corpo da ficção se transforma. Neste caso, o corpo da ficção é Cristo.

Acho que a ideia de sacrifício surge porque há uma demanda. É muito diferente sonhar com o apocalipse, sonhar com a eliminação de todos, do que pensar que entregar o corpo

16 Carlos Mugica, mais conhecido como Padre Mugica, foi um padre católico e militante peronista assassinado pelo grupo parapolicial anticomunista “Triple A” em 1974. Foi membro do Movimento dos Padres para o Terceiro Mundo, fundador do movimento dos Curas Villeros (padres favelados) e a partir daí um importante líder das lutas populares da Argentina nas décadas de 1960 e 1970.

para a vida pode implicar o sacrifício. Pode implicar isso, mas não necessariamente. São duas coisas completamente diferentes. O sonho da direita, da direita, do conservadorismo extremo, até do capitalismo, esse sonho de que se eu apagar completamente uma parte da população, uma parte do território, obterei tais excedentes e a minha vida individual será melhor, é sacrificial. É também um sonho fracassado, porque mesmo quem acompanha esse sonho e quem acompanha esse sonho também foi sacrificado. É um sonho horrível, mas se repete.

Assim, o corpo sacrificial pode ser cerimonial, o que é fantástico. Ou seja, a máscara, a cerimônia da transmutação dos corpos em objetos, da subjetividade em coisas, das coisas em sujeitos, esses tipos de transmutações são estratégias ancestrais de lidar com o sacrifício, com o sacrifício que existe. Ou seja, a relação com a morte é múltipla, pode ser a festa, as pequenas mortes do prazer sexual, etc. Não negando a relação sacrificial evitaremos ser sacrificados. Ele passa por nós completamente. Mas, insisto, a associação da entrega do corpo e do sacrifício não me parece decisiva, nunca foi. Que pode haver momentos e que a narrativa dominante pode aproveitar isso e assim reinterpretar alguns fatos.

Nesse sentido, os assassinatos de líderes revolucionários dos anos 60 como Sankara, Guevara, King e tantos outros, não praticaram a militância sacrificial. O impulso vital é sempre maior. Mas essa é uma convicção minha que não tem suporte argumentativo ou epistemológico, nem nada. É experiencial, as pessoas vivemos até o último momento, sabemos completamente da nossa morte, é totalmente consciente, mas vivemos e queremos viver. Então aí eu questiono a ideia de sacrifício. Acredito que houve interpretações que são muito úteis precisamente para evitar a organização comunitária, para evitar a relação de solidariedade entre os corpos, para evitar o contacto físico, para evitar mesmo o não contacto físico, para nos sustentarmos como comunidade. Aí funciona uma grande ficção funciona.

Talvez isso seja a ficção? Instale que toda vez que você luta, você prepara seu corpo para a morte. Então seria melhor não lutar, não é? Segundo essa ficção, se o sujeito da vida não quer morrer, não deveria lutar. No sentido contrário, estávamos discutindo a morte de Ramona, na pandemia, companheira da Garganta Poderosa¹⁷ e quais são os corpos que ficam expostos nos processos de luta. O corpo de Ramona, encarregando-se da reprodução do bairro, ou seja, sustentando a vida onde o Estado não chegava, fica exposto não porque Ramona queira se sacrificar, mas porque são sempre esses corpos que ficam expostos. Por que Ramona morre? Nesse sentido questionamo-nos sobre a ética dos cuidados e da vida de um certo feminismo contemporâneo que parece restaurar mais uma vez um lugar sacrificial. Por exemplo, em certos discursos naturalistas sobre a maternidade, há um regresso a essa lógica do sacrifício em nome da emancipação.

Talvez. Não o tinha pensado. Temos que voltar às perguntas. Que bom que vocês estão me perguntando. Ainda ontem terminei o livro *Lo que me enseñaron las bestias*, de

17 *La Garganta Poderosa* é uma organização social das cidades e bairros populares que garante coletivamente os processos reprodutivos. Entre eles, a educação popular como ferramenta para a transformação dos bairros e os refeitórios sociais são fundamentais. Ramona Medina foi uma proeminente trabalhadora comunitária e ativista territorial. Morreu de COVID/19 na primeira fase da pandemia, na favela 31, da cidade de Buenos Aires.

Albertina Carri (2021), e a certa altura ela levanta a relação com a verdade, com dizer a verdade e mentir. Explica todos os processos, individuais, subjetivos, inclusive que podem salvar um companheiro e dá conta dos processos emancipatórios que podem produzir a mentira. Como dizer a verdade sob tortura é muito complicado, a ordem moral para dizer a verdade explode. Expor o corpo também explode a ordem do sacrifício, porque também explode a ordem em que os corpos são expostos. Acredito que a identidade pensada como um processo de direito coletivo, de um sujeito político, é poderosa. Mas quando a identidade é uma categoria a ser indicada em uma caixa que te eleva, te tira, te coloca dentro, ela produz a incorporação das práticas do conservadorismo, da extrema direita, do supremacismo branco e do machismo mais assustador das acusações. Porque ninguém consegue chegar a esse lugar identitário fixo e perfeito. Então começa um apontar contínuo e minha única imagem é a da fruta pendurada na árvore. Aquela *estranha fruta* pendurada na árvore da música¹⁸. Ou seja, o enforcamento coletivo, o rompimento de absolutamente todos os laços comunitários e afetivos. Para mim, a questão não é por que sempre são os mesmos corpos. Não, para mim não são os mesmos corpos. Existem corpos diferentes. Entre Ramona e Walsh existe um mundo de diferença.

No caso dos cuidados, é uma discussão que tive desde o início, quando se organizou a coletiva Lohana Berkins, em 2015¹⁹. Naquele momento saímos as dissidências, porque era realmente muito evidente, e agora se vê, muito mais, que o objetivo era a nossa destruição política e material. Pelo que dissemos antes, que mudámos o mundo e que faltavam muitas coisas, por exemplo a identidade - se não falássemos do direito à habitação, de que adianta reivindicar qualquer identidade? Bom, quando estávamos nos organizando, não queríamos falar de segurança, mas tínhamos medo da repressão, então foi criada a comissão de cuidados. Essa ideia do cuidado como uma ordem que poderia esquecer que o mesmo cuidado pode se tornar um excesso sobre o corpo dos outros me deixava de mau humor. Em outras palavras, há exercício de poder no ato de cuidar. Pensar que no cuidado não há poder, nem hierarquia de poder, nem conflitividade, é um erro. É por isso que penso que talvez, como dizem, a ordem sacrificial acaba sendo restaurada. Nos apropriarmos de tecnologias da morte para colocar corpos na rua: por exemplo, foi feito um protocolo que hoje se repete em todo o lado, que é o de dar números de telefone e números de documento numa lista que alguém tem. O objetivo era saber quem estávamos e fornecer os dados aos advogados em qualquer caso. O que me assustava nessa prática era primeiro a lista, depois, o fato de que não existiam máscaras de identidade, estamos *todes* aí. Alguém com a lista tem exatamente a verdade sobre quem nós somos. Como se não houvesse conflito no cuidado, né? Então eu sempre resisti. Não vou fornecer minha identidade, meu nome ou meu número de telefone para a lista, dizia. Existem outras maneiras de nos apoiarmos solidariamente que não seja a de nos listarmos. Parecia-me uma loucura. Quer dizer: pode parecer paranoico ou a princípio pensava “isto é muito de filho traumatizadinho”, mas, por que nós vamos fazer as listas para o poder repressivo?

Temos que ter outra imaginação em relação ao apoio mútuo, que não é o mesmo que o cuidado. Apoio mútuo diante do perigo de perder a vida. Temos que imaginar outra coisa. À palavra cuidado se lhe tirou o conflito. O cuidado tem conflito. Na verdade, há

18 Billie Holiday gravou *Strange Fruit* em 1939.

19 *A Colectiva Lohana Berkins* foi uma agrupação de travestis, trans e de dissidências sexo-genéricas que se organizou para exigir direitos trabalhistas e de moradia, entre outros, para comunidades trans-travestis e não *binaries* e para responder à terceira irrupção do neoliberalismo na Argentina.

conflito no parto clínico, mas também houve conflito no parto na cozinha. Por outras palavras, a mortalidade infantil era brutal e a mortalidade das pessoas que davam à luz era brutal. Como podemos resolver o conflito clínico sem expor novamente o corpo à morte? Mas isso não é o cuidado para mim. Para mim, a questão é como pensamos o apoio mútuo. Como planejamos ir todos juntos para expor o corpo para reivindicar nossos direitos e apoiar *unxs* aos *outrxs*? A resposta pode ser conhecer um ao outro. Por exemplo, as pessoas jovens que iam pela primeira vez às passeatas me diziam: fui, coloquei o meu nome na lista, mas não te vi, não conhecia ninguém, ninguém me cumprimentou, me senti mal e fui embora. Talvez o apoio mútuo seja mais inicial. É dizer “olá”, saber que pessoas que nunca foram irão para aquele espaço, porque nunca vamos ser os mesmos. É nos olharmos, conversar um pouco, saber que estamos com estranhos. Completamente. E que esse estranho vale tanto quanto o conhecido. Vale no sentido do valor humano.

Não tenho a resposta, é claro. Só tenho desconforto com isso, mas acho que é bom ensaiarmos. Porque, insisto, se estamos num processo emancipatório, há provas, provas experienciais de como podemos apoiar-nos uns aos outros. Bem, vamos tentar e sim, há perdas, claro. Perdas humanas. Mas isso não significa que sejam sacrificiais. É terrível, mas é verdade.

Por fim, sabemos que está sendo preparada uma edição brasileira do seu livro Ficciones Patógenas. Você quer nos contar quando será lançado e do que se trata?

Quando? Eu não sei. Ainda é um processo longo. O legal é que várias pessoas tiveram a intenção. Finalmente é uma pequena editora de pessoas trans. Já existem algumas traduções de meus textos e entrevistas no Brasil. Acho que foi assim que se chegou a *Ficciones*, o que acho lindo. A editora que está trabalhando no texto chama-se (*elle/ elu*) *transediciones y traducciones*, com a colaboração de *Rara Avis*, a editora argentina.

Ficciones fala um pouco de tudo o que temos conversado com vocês, mas desde documentos coloniais, genealogias de frutos e histórias médicas infantis. O li algumas vezes depois de escrevê-lo porque foi um processo muito difícil. O trabalho subjetivo no antirracismo, nas formas de mutação de gênero e na anticolonialidade mexe com muitos lugares, mexe nos espaços familiares, afeta os âmbitos comunitários. Estamos afirmando coisas que muitas vezes não estamos preparados para ouvir ou para dizer. Ao mesmo tempo, para mim, é um objeto maravilhoso, no sentido em que me permite me comunicar com muitas pessoas, com pessoas diferentes, em diferentes níveis e me devolve uma escrita que não conheço sobre mim. Isso me parece maravilhoso, traz de volta um pensamento que talvez não seja mais meu. Muitas vezes as pessoas vêm até mim, fazem comentários e eu não sei o que dizer. Naquilo que me contam, talvez haja algo sobre mim, há algo que eu já saiba, mas sobre algumas coisas eu não penso mais assim, algumas coisas não são mais. Além disso, o que há de maravilhoso na ficção - como disse - é que ela me permitiu aceder a documentos, adquirir muito mais informação do que eu tinha. Então, agora, se fosse feita uma nova edição - que é a ideia, que seja feita uma nova edição na Argentina -, ela vai ter muitas notas de rodapé, porque tem coisas que mudaram, tem acesso a documentos que eu não tinha, que a ficção me permitiu.

Também a conversa que abriu. Uma conversa muito grande em diferentes espaços, entre artistas, intelectuais, que acho linda pelo que me devolve de questionamentos e interpretações. Aprendi coisas sobre mim, que disse e o que não sabia. Permitiu-me seguir um caminho diferente em relação à verdade histórica e à memória. E acho que eu não

sabia o que estava fazendo quando o fazia. Abriu-me um mundo impressionante, como se tivesse falado alguém que eu agora começava a conhecer. Agora estou começando a conhecer a pessoa que o escreveu. Isso me parece muito fofo. A pessoa é o que vem depois do texto.

Obrigado Duen por participar desta linda conversa coletiva, por abrir tantas perguntas e nos fazer pensar. Suas palavras ficam ressoando em nós: “somos o que vem depois do texto”.

REFERÊNCIAS

BUTLER, Judith. El género en llamas: cuestiones de apropiación y subversión. In: **Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”**. Buenos Aires: Paidós, 2008. p. 179-203.

CABRAL, Mauro e MAFFIA, Diana. **Sexualidades migrantes**. Género y transgénero. Buenos Aires: Feminaria, 2003.

CABRAL, Mauro e BENZUR, Gabriel. Cuando digo intersex. Un diálogo introductorio a la intersexualidad. **Cadernos Pagu, (trans)formações**, v. 24, p. 283-304, 2005. Disponível em: <[https://ieg.ufsc.br/storage/articles/October2020//Pagu/2005\(24\)/Cabral-Benzur.pdf](https://ieg.ufsc.br/storage/articles/October2020//Pagu/2005(24)/Cabral-Benzur.pdf)>. Acesso em 24/6/2024.

CARRI, Albertina. **Lo que me enseñaron las bestias**. Buenos Aires: Literatura Random House, 2021.

FERNÁNDEZ, Josefina. **La Berkins**. Una combatiente de frontera. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2020.

URONDO RABOY, Ángela. **¿Quién te crees que sos?** Buenos Aires: Capital Intelectual, 2012.

(Recebido para publicação em 24 de junho de 2024)
(Aprovado para publicação em 27 de junho de 2024)

ANALISANDO A RELAÇÃO ENTRE A TAXA DE DESEMPREGO E A DEMANDA PARA TRABALHAR COMO MOTORISTA DE APLICATIVO NO BRASIL

ANALYZING THE RELATIONSHIP BETWEEN THE UNEMPLOYMENT RATE AND THE DEMAND TO WORK AS AN APPLICATION DRIVER IN BRAZIL

Fábio Lúcio Rodrigues¹
<https://orcid.org/0000-0001-5809-4044>
Felipe de Andrade Oliveira²
<https://orcid.org/0009-0003-0108-5827>
José de Paiva Rebouças³
<https://orcid.org/0000-0003-0291-5776>
Luana Junqueira Dias Myrrha⁴
<https://orcid.org/0000-0001-6767-6775>

RESUMO

Este estudo tem como objetivo principal investigar a relação causal entre a taxa de desemprego e a procura por trabalho como motorista de aplicativo no Brasil. Para atingir este objetivo, foram empregados modelos de séries temporais, incluindo o Modelo de Vetores Autorregressivos (VAR), a função de impulso-resposta, a decomposição da variância e o teste de Causalidade de Granger, permitindo uma análise detalhada da interação temporal entre as duas variáveis. Os resultados indicaram que a demanda por trabalho como motorista de aplicativo é predominantemente influenciada por fatores internos à própria demanda. No entanto, a taxa de desemprego mostrou ter um efeito secundário, mas significativo, sobre esta demanda. Inicialmente, o impacto do desemprego na procura por trabalho como motorista de aplicativo é modesto, mas aumenta e se estabiliza ao longo do tempo, sugerindo uma resposta imediata ao aumento do desemprego, seguida por uma adaptação gradual do mercado.

Palavras-Chave: Taxa de Desemprego; Trabalho por Aplicativo; Mercado de Trabalho no Brasil; Gig Economy.

1 Doutor em Economia Aplicada (PPGE/UFPB) com estágio pós-doutoral em Demografia (PPGDEM/UFRN). Professor do Departamento de Economia (FACEM/UERN) e do Programa de Pós-Graduação em Economia da UERN (PPE/UERN). Email: prof.fabiolucio@gmail.com

2 Bacharel em Ciências Econômicas (FACEM/UERN). Email: felipe_oliveira27@outlook.com

3 Mestre em Educação (POSEDUC/UERN). Doutorando em Demografia pelo Programa de Pós-Graduação em Demografia (PPGDEM/UFRN). Diretor da Agência de Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (AGECOM/UFRN). Email: paiva.reboucas@ufrn.br

4 Doutora em Demografia (CEDEPLAR/UFGM). Professora do Departamento de Demografia e Ciências Atuariais (DDCA/UFRN) e do Programa de Pós-Graduação em Demografia da UFRN (PPGDEM/UFRN). Email: luanamyrrrha@gmail.com

ABSTRACT

This study's main goal is to check out how unemployment rates are linked to people looking for jobs as app-based drivers in Brazil. To do so, we used time series models, including techniques like the Vector Autoregression (VAR) model, impulse-response function, variance decomposition, and Granger causality test. This let us really dig into how these two time series interact over time. What we found is that the demand for app-based driving jobs is mostly driven by factors within the demand itself. But, the unemployment rate also plays a smaller yet still important role. At first, the impact of unemployment on folks looking for app-based driving jobs is pretty small, but it grows and levels out over time. This suggests that there's an immediate reaction to rising unemployment, followed by a gradual market adjustment.

Keywords: Unemployment Rate; App-based Work; Brazilian Labor Market; Gig Economy.

1. INTRODUÇÃO

A crise econômica e financeira que tem afligido as economias de mercado desde 2008 impactou profundamente os mercados de trabalho globais. Esta adversidade, marcada pela redução de ofertas de emprego, acaba por desestabilizar a base da pirâmide social (Lameiras; Carvalho, 2018).

No Brasil, os reflexos são evidentes. Em 2017, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), cerca de 13 milhões de brasileiros estavam desempregados. Deste total, um terço representava jovens entre 18 e 24 anos, evidenciando a vulnerabilidade da nova geração de trabalhadores (Lameiras; Carvalho, 2018).

É notável que, a partir de meados de 2014, quando o Brasil começou a apresentar sinais de recessão, setores industriais iniciaram cortes em seus quadros de empregados. Paralelamente, houve um aumento da inflação, retração da demanda e uma crescente quantidade de empresas à beira da falência. Curiosamente, nesse mesmo período, a Uber iniciou suas atividades no país, especificamente um mês antes da Copa do Mundo de 2014, evento que atraiu um grande fluxo de turistas. Esta sincronia sugere que a empresa pode ter enxergado uma oportunidade estratégica, antecipando a crescente demanda por serviços de transporte. A longo prazo, muitas pessoas passaram a considerar a atividade de motorista de aplicativo como alternativa frente ao desemprego ou como meio de complementar a renda, dada a flexibilidade de horários que proporciona (Resende; Lima, 2018).

A introdução dos serviços de transporte via aplicativo no Brasil, iniciada pela Uber em maio de 2014 no Rio de Janeiro e posteriormente expandindo-se, gerou debates acalorados. A popularidade deste serviço, que oferecia eficiência e preços competitivos em relação aos táxis tradicionais, gerou inquietação entre os taxistas. Estes, já sobrecarregados com regulamentações rígidas que variam por município, sentiram-se ameaçados. Como apontado por Resende e Lima (2018, p. 14): “existe tanto regulação de entrada quanto tarifária”, resultando em uma burocracia que prejudica a rentabilidade dos taxistas, especialmente quando comparados à flexibilidade dos motoristas de aplicativos.

O início das atividades da Uber no Brasil coincidiu com um período de recessão econômica e aumento do desemprego. Este cenário criou um ambiente propício para a expansão desses serviços, que ofereciam uma alternativa de renda flexível para muitos brasileiros afetados pela crise. A pesquisa de Beckman *et al.* (2021) sobre os motoristas de aplicativos durante a pandemia de COVID-19 destaca os desafios enfrentados por esses trabalhadores, incluindo a falta de proteção no local de trabalho e o alto nível de estresse, ressaltando a vulnerabilidade dos motoristas de aplicativos em tempos de crise e reforçando a importância de políticas de apoio a esses trabalhadores.

Além disso, He (2016), em um estudo empírico sobre a relação entre desemprego e mortalidade em acidentes de veículos motorizados, sugere que mudanças na economia, como o aumento do desemprego, podem afetar os padrões de tráfego e, conseqüentemente, a demanda por serviços de transporte. Os resultados encontrados sugerem que condições econômicas mais amplas podem influenciar o mercado de trabalho para motoristas de aplicativos, destacando a interconexão entre a economia macro e as oportunidades de emprego na *gig economy* (mercado de trabalho caracterizado pela prevalência de contratos de curto prazo ou trabalhos *freelances*, em vez de empregos permanentes).

Diante desta conjuntura econômica e tecnológica, torna-se imprescindível analisar a evolução da taxa de desemprego e suas implicações no mercado de trabalho brasileiro, bem como compreender as transformações nas relações de trabalho impulsionadas pela tecnologia e pelas novas relações laborais advindas da *gig economy*. A hipótese subjacente neste contexto é que a elevação do desemprego pode ter influenciado o crescimento de motoristas em plataformas de transporte. Portanto, o objetivo central desta análise é verificar se há uma relação causal entre a taxa de desemprego e a procura por trabalho como motorista de aplicativo no país.

2. CARACTERÍSTICAS DO MERCADO DE TRABALHO PARA MOTORISTAS DE APLICATIVOS NO BRASIL: UMA ANÁLISE CONTEXTUALIZADA

No cenário brasileiro, o mercado de trabalho para motoristas de aplicativos de transporte tem se mostrado dinâmico e multifacetado. Embora a Uber e a 99Pop sejam as

entidades mais reconhecidas neste segmento, diversas outras empresas emergiram e se expandiram pelo país. Algumas, como o *EasyTáxi* e o *Cabify*, este último introduzido em 2016, têm operações mais restritas a determinadas regiões (Brandão; Brandão; Fonseca, 2017).

O crescimento dessas empresas no Brasil e a crescente procura por oportunidades de trabalho como motorista de aplicativo são impulsionados, conforme Santos e Rodrigues (2022) apontam, pela necessidade de complementação ou substituição da renda familiar. Esse fenômeno é percebido como uma oportunidade valiosa por muitas famílias.

Contudo, é imperativo destacar certos aspectos menos favoráveis deste tipo de emprego. A ausência de cobertura de direitos trabalhistas e a natureza da remuneração são pontos críticos. Apesar da flexibilidade, a obtenção de uma margem de lucro satisfatória frequentemente exige extensas jornadas de trabalho, variando de 6 a 12 horas diárias, além do enfrentamento de custos operacionais significativos, como os elevados preços dos combustíveis (Santos; Rodrigues, 2022).

Um aspecto notável no comportamento dos motoristas de aplicativo é a prática de trabalhar com múltiplas plataformas simultaneamente. Isso permite uma otimização do tempo ocioso e a ampliação do número de passageiros atendidos e corridas realizadas. Bessa (2021) em sua pesquisa, revela que apenas 15% dos motoristas se restringem a um único aplicativo, enquanto a grande maioria, 85%, utiliza mais de uma plataforma para exercer suas atividades.

A Uber, especificamente, comemorou em 2020 uma década desde sua primeira corrida em 2010, marcando uma trajetória de sucesso global, embora não isenta de controvérsias relacionadas ao seu modelo de gestão e à sua inserção nos mercados internacionais (Khozen; Setianty; Meiriza, 2021). Segundo o *Oxford English Dictionary* (2023), a palavra “Uber” denota algo notável ou excepcional. A empresa foi concebida em 2009 em São Francisco por Travis Kalanick e Garret Camp, inspirados pela dificuldade em encontrar um táxi em Paris. A Uber, lançada internacionalmente em Paris em 2011, opera em 63 países e mais de 700 cidades, com 91 milhões de usuários ativos e 3,9 milhões de motoristas, realizando uma média de 14 milhões de viagens diárias (Watanabe *et al.*, 2017).

A Uber se posiciona como um intermediário no modelo de negócio da economia compartilhada, conectando ofertantes de transporte privado remunerado a passageiros por meio de um aplicativo móvel baseado em geolocalização. A cobrança é efetuada via *Global Positioning System* (GPS), considerando distância, tempo estimado e demanda, com 20% do valor destinado à Uber e 80% ao motorista. A empresa oferece diversas categorias de serviço, adaptando-se às necessidades variadas de seus clientes, desde o *UberX*, de custo mais baixo, até opções de luxo como o *Black Car* e *Sport Utility Vehicle* (SUV), além de serviços como *UberEATS* para entrega de encomendas (Serrano; Baldanza, 2017).

A chegada da Uber ao Brasil, precedendo a Copa do Mundo de Futebol de 2014, foi marcada por resistências, especialmente do setor de táxis, devido a questões de regulamentação e alegações de concorrência desleal (Serrano; Baldanza, 2017).

Por outro lado, a 99Pop, fundada em 2012 em São Paulo por Ariel Lambrecht, Renato Freitas e Paulo Veras, inicialmente focada na intermediação digital entre taxistas e passageiros, expandiu-se significativamente após ser adquirida em 2018 pela Didi Global. Com uma base de 18 milhões de passageiros e cerca de 600 mil motoristas, a 99 oferece uma gama diversificada de serviços, incluindo táxis, carros particulares, ônibus e bicicletas, disponíveis em plataformas digitais para Android e IOS Apple (Pires; Ataci; Araujo, 2023).

Este contexto reflete a complexidade e a evolução contínua do mercado de trabalho para motoristas de aplicativos no Brasil, marcado por desafios, oportunidades e uma paisagem competitiva em constante transformação.

3. PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Este trabalho foca na eventual relação entre duas variáveis principais: a taxa mensal de desemprego e a demanda pelo trabalho como motorista de aplicativo, que consideramos neste estudo como o desejo de trabalhar nesta atividade.

Cabe destacar que mensurar a variável demanda, por meio de dados secundários, é algo complexo e tem limitações. Considerando que a busca na internet por informações sobre um novo trabalho tende a ocorrer com muita frequência, pressupõe-se que a quantidade de buscas que envolvem os termos “Uber” e “99pop” no Google pode ser utilizada como um indicador dessa demanda por trabalho como motorista de aplicativo. É importante reconhecer que há limitações nesse indicador, porque nem todas as buscas foram efetuadas apenas por quem desejava trabalhar como motorista de aplicativo, podem ter sido realizadas também pelos usuários, por exemplo.

Contudo, diante da ausência de outro indicador capaz de captar essa demanda, optou-se por utilizá-lo. A pesquisa emprega um modelo de vetores autoregressivos para investigar as relações entre essas duas variáveis no período compreendido entre abril de 2018 a abril de 2023, perfazendo 60 observações para cada série temporal. O período selecionado para este estudo engloba fases pré e pós-COVID-19, possibilitando uma análise comparativa das alterações ocorridas no mercado de trabalho e na procura por motoristas de aplicativos. Essas mudanças foram substancialmente influenciadas pela pandemia e suas ramificações socioeconômicas, tornando o período escolhido particularmente relevante para a investigação proposta.

Para compor a análise, é coletada a taxa de desemprego trimestral a partir da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNADC) diretamente do IBGE e aplicada uma interpolação linear para “mensalizar” a variável. A PNADC entrevista indivíduos com mais de 14 anos de idade em mais de 3 mil municípios do país. A amostra, composta por aproximadamente 211 mil famílias visitadas trimestralmente e 70 mil por mês, é recolhida por cerca de 2 mil agentes, cobrindo ocupações dos setores público, privado e inclusive trabalhadores autônomos (IBGE, 2018).

Já a variável que representa a demanda por trabalho como motorista de aplicativo é construída com o auxílio do pacote *Gtrends*, utilizando a linguagem de programação voltada a análise de dados do R, somando os termos de buscas “Uber” e “99pop” por período. Esta metodologia é fundamentada no uso do *Google Trends*, uma ferramenta que cataloga os termos mais pesquisados no Google desde 2004. A sua utilidade reside na capacidade de quantificar o interesse público sobre determinados temas, convertendo-os em uma escala numérica de 0 a 100. Neste contexto, 100 indica pico de popularidade, 50 refere-se a interesse médio, e valores próximos de 0 sugerem um interesse mínimo (Jun; Yoo; Choi, 2018).

O *Google Trends*, na prática, é como um termômetro da curiosidade pública na internet. Imagine que cada vez que alguém pesquisa “Uber” ou “99pop”, o termômetro sobe um pouco. A quantidade dessas pesquisas, convertida em uma escala de 0 a 100, proporciona uma visão clara do quanto a demanda pelo trabalho de motorista de aplicativo tem crescido ou decrescido ao longo do tempo. Ao compararmos essa “temperatura” da curiosidade pública com a taxa de desemprego, podemos inferir sobre possíveis relações entre a procura por esses ofícios e o estado geral do mercado de trabalho.

A variável relacionada à procura por ser motorista de aplicativo, extraída do *Google Trends* via pacote *Gtrends* do Software R, é ajustada para uma frequência mensal. Isso é vital para assegurar que essa variável esteja em sintonia com a taxa de desemprego mensalizada obtida via interpolação linear, possibilitando uma comparação direta e uma análise mais robusta.

Neste estudo, emprega-se o Modelo de Vetores Autorregressivos (VAR) para analisar a interação entre duas séries temporais: a taxa de desemprego e a demanda por trabalho como motorista de aplicativo. O modelo VAR é expresso pela equação:

$$Y_t = A_1 Y_{t-1} + A_2 Y_{t-2} + \dots + A_p Y_{t-p} + \varepsilon_t$$

onde Y_t é um vetor de variáveis endógenas, A_1, A_2, \dots, A_p são matrizes de coeficientes e ε_t é um vetor de erros.

A função de Impulso-Resposta é utilizada para examinar como uma variável responde a choques inesperados na outra. Por exemplo, podemos observar como um aumento súbito na taxa de desemprego afeta a demanda por trabalho como motorista de aplicativo nos meses seguintes. A função de impulso-resposta é representada como:

$$IRF(h) = \frac{\partial Y_{t+h}}{\partial \varepsilon_t} \quad (2)$$

onde $IRF(h)$ é a resposta da variável no tempo $t + h$ a um choque no erro ε_t no tempo t .

Além disso, é realizada a decomposição da variância para discernir a contribuição de choques em uma variável para a variabilidade na outra. Esta análise é aplicada para entender a proporção da variação na demanda por trabalho como motorista de aplicativo que pode ser atribuída a flutuações na taxa de desemprego.

Por fim, aplica-se o teste de Causalidade de Granger para determinar se uma série temporal pode prever a outra. A hipótese nula do teste de Granger é que os valores passados de uma variável X não contêm informações que ajudem a prever Y . A equação para o teste de Granger é:

$$Y_t = \alpha + \sum_{i=1}^p \beta_i Y_{t-i} + \dots + \sum_{i=1}^p \gamma_i X_{t-i} + \varepsilon_t \quad (3)$$

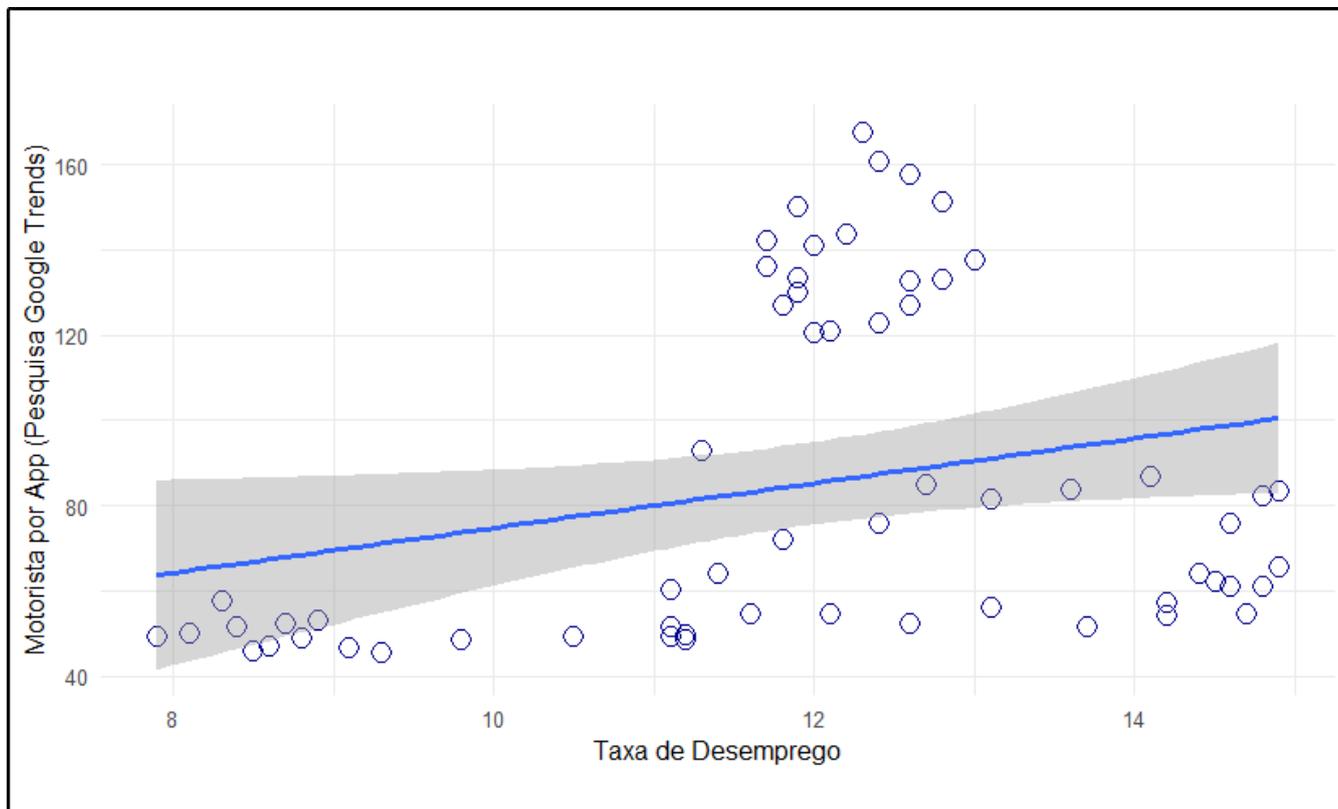
onde β_i e γ são coeficientes a serem estimados (Enders, 2008).

Essas técnicas fornecem indicações empíricas sobre as interações entre a taxa de desemprego e a demanda por trabalho em plataformas de aplicativos, facilitando uma compreensão mais aprofundada e objetiva da dinâmica do mercado de trabalho.

4. APRESENTAÇÃO E DISCUSSÃO DOS RESULTADOS

O aumento da taxa de desemprego tem impulsionado muitas pessoas a buscarem alternativas de renda, resultando em uma crescente procura por posições como motoristas de aplicativos. Esta tendência indica que, para muitos, a plataforma de transporte se tornou uma válvula de escape econômica. A relação entre estes dois fatores reflete a adaptabilidade da força de trabalho em tempos de crise. A Figura 1 expressa a correlação existente entre as variáveis.

Figura 1: Correlação entre taxa de desemprego e a demanda pelo serviço como motorista de aplicativo – Brasil (2018 a 2023)



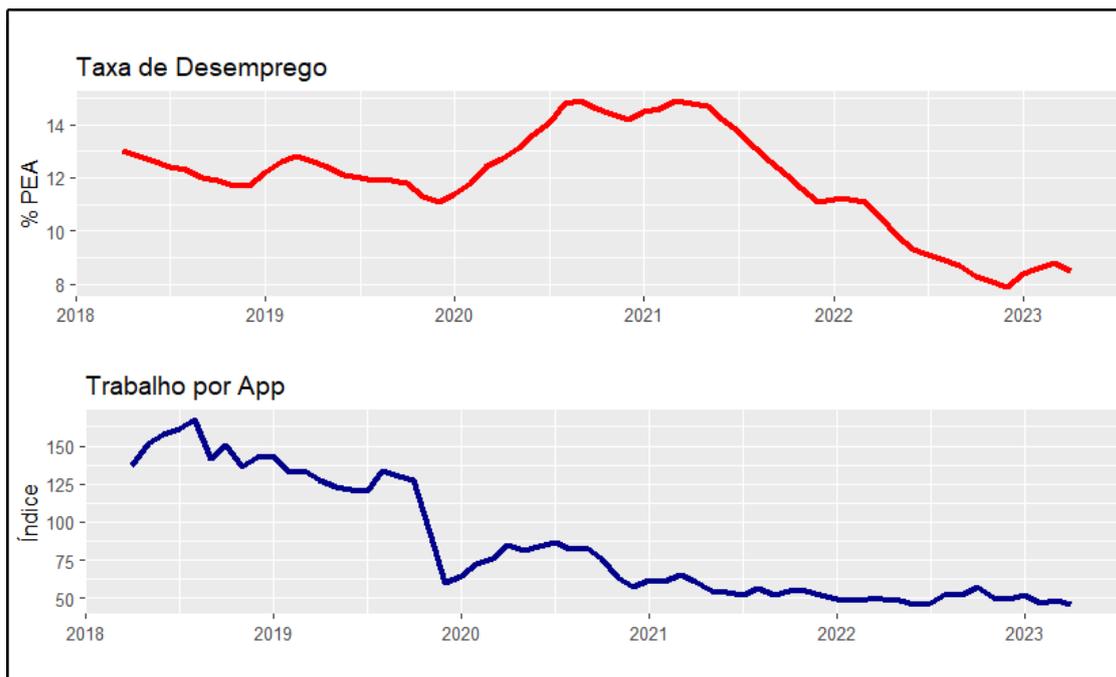
Fonte: Elaboração própria a partir dos resultados das estimações.

A Figura 1 ilustra uma clara correlação positiva entre a taxa de desemprego mensalizada e a busca por termos referentes aos serviços de transporte via aplicativo. Considerando o contexto específico da pandemia, observa-se que esta correlação formou um *cluster* atípico, distanciando-se dos resultados médios obtidos. Esse desvio pode ser explicado pelo aumento acentuado na taxa de desemprego, simultaneamente à drástica queda na procura e no uso de serviços de transporte por aplicativo, devido às medidas de isolamento social implementadas. A Figura 2 apresenta a evolução da ambas as séries temporais no período de estudo.

Pode-se observar na Figura 2 que, anterior à pandemia, tanto a taxa de desemprego quanto a demanda por serviços de motorista de app estavam em declínio. Esta tendência foi abruptamente interrompida pelo advento da pandemia e pelas medidas de *lockdown* e restrições de movimento subsequentemente adotadas. Tal cenário resultou em uma diminuição significativa das atividades que recorriam ao transporte via aplicativo,

impactando fortemente os motoristas desse setor. Contudo, com a gradual flexibilização dessas restrições, notou-se um ressurgimento na procura por corridas, refletindo em um crescente interesse na atuação como motorista em plataformas como Uber e 99Pop.

Figura 2: Evolução da taxa de desemprego e da demanda pelo serviço como motorista de aplicativo – Brasil (2018 a 2023)



Fonte: Elaboração própria.

A Tabela 1 apresenta os resultados dos testes de estacionariedade das séries temporais da taxa de desemprego e da procura pelo serviço como motorista de aplicativo, tanto em nível quanto em primeira diferença.

Tabela 1: Testes de estacionariedade das séries temporais

| Teste | Hip. Nula (H0) | Taxa de Desemprego | | Trabalho por App | |
|---------------------|------------------|--------------------|----------|------------------|----------|
| | | nível | 1ª dif | nível | 1ª dif |
| Dickey-Fuller | Não | -0,9902 | -2,5679 | -1,8865 | -7,0455 |
| Aumentado (ADF) | estacionariedade | (0,9324) | (0,3450) | (0,6207) | (0,0100) |
| Philipe-Perron (PP) | Não | -2,2703 | -20,863 | -10,752 | -48,877 |
| | estacionariedade | (0,9590) | (0,0419) | (0,4744) | (0,0100) |
| KPSS | Estacionariedade | 0,7194 | 0,2726 | 1,4283 | 0,0749 |
| | | (0,0118) | (0,1001) | (0,0100) | (0,1001) |

Fonte: Elaboração própria com base nos resultados das estimações.

Nota: P-values das estatísticas de testes entre parênteses.

A análise dos testes de raiz unitária apresentados na Tabela 1 indica que ambas as variáveis, taxa de desemprego e busca por trabalho por aplicativo, requerem diferenciação para alcançar a estacionariedade. Os resultados dos testes Dickey-Fuller Aumentado (ADF) e Phillips-Perron (PP) sugerem a não estacionariedade das séries no nível, enquanto o teste KPSS indica estacionariedade após a primeira diferença. A Tabela 2 apresenta os testes para a identificação do número de defasagens necessárias à estimação do modelo.

Tabela 2: Identificação da ordem (p) de defasagens do modelo empírico

| Critério de informação | Ordem de defasagens (p) | | | |
|------------------------|-----------------------------|--------|--------|--------|
| | 1 | 2 | 3 | 4 |
| AIC | <u>1,7749</u> | 1,9237 | 1,8406 | 1,8211 |
| HQ | <u>1,8934</u> | 2,1015 | 2,0777 | 2,1174 |
| SC | <u>2,0898</u> | 2,3961 | 2,4705 | 2,6084 |

Fonte: Elaboração própria com base nos resultados das estimações.

A Tabela 2 apresenta os valores para os critérios de informação de Akaike (AIC), Hannan-Quinn (HQ) e Schwarz (SC) para a identificação da ordem ótima de defasagens (p) no modelo empírico. Estes critérios são utilizados para equilibrar a complexidade do modelo com a qualidade do ajuste aos dados. Menores valores indicam um melhor equilíbrio entre a complexidade do modelo e a capacidade de capturar a dinâmica das séries temporais.

Observando os valores apresentados, nota-se que o critério AIC atingiu seu valor mínimo para $p = 1$, sugerindo que uma única defasagem é suficiente para modelar adequadamente as séries temporais em questão. Os critérios HQ e SC também apresentam valores mínimos para ordem de defasagem $p = 1$. Além disso, a escolha de uma defasagem única é justificada pela necessidade de simplificar o modelo, evitando a sobreparametrização que poderia resultar de um número maior de defasagens. Esta abordagem está alinhada com as recomendações de Enders (2008), que enfatiza a importância de selecionar um número de defasagens que seja suficiente para capturar a dinâmica temporal das séries sem introduzir complexidade desnecessária ao modelo.

A escolha de uma única defasagem é uma prática comum em análises de séries temporais, especialmente quando se busca um modelo parcimonioso que mantenha a capacidade de capturar as relações essenciais entre as variáveis. O modelo empírico estimado obtido é definido por:

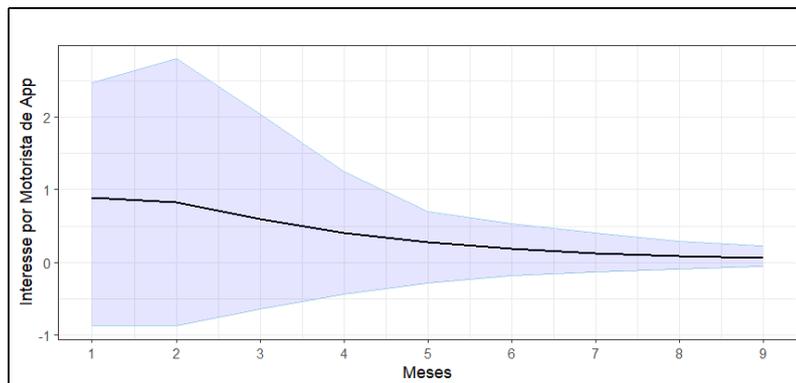
$$\begin{cases} desemprego = 0,0208 + 0,7011desemprego_{t-1} - 0,0044app_{t-1} - 0,0016t \\ app = -3,3210 + 2,5590desemprego_{t-1} + 0,0789app_{t-1} + 0,0592t \end{cases} \quad (4)$$

A variável *desemprego* denota a taxa de desemprego, enquanto *app* refere-se à demanda por trabalho como motorista de aplicativo. Testes de autocorrelação serial e heterocedasticidade foram realizados, com os resultados (*p-value* de 0,0891 e 0,0619, respectivamente) indicando a não rejeição da hipótese nula ao nível de significância de 5%. Isso sugere que o modelo está isento de problemas relacionados a autocorrelação serial e heterocedasticidade, tornando-o adequado para projeções.

A expressão (1) sugere que a taxa de desemprego e a demanda por trabalho como motorista de aplicativo apresentam uma relação bidirecional. Um aumento na taxa de desemprego leva a um aumento significativo na demanda por trabalho como motorista de aplicativo. No entanto, um aumento na demanda por trabalho como motorista de aplicativo parece ter um efeito negativo, embora pequeno, na taxa de desemprego. Estes resultados indicam que, enquanto os motoristas de aplicativo podem recorrer a este tipo de trabalho em resposta ao desemprego, a prevalência deste tipo de trabalho também pode ter um impacto marginal na taxa geral de desemprego.

Paralelamente, o teste de causalidade de Granger foi aplicado, com um *p-value* de 0,0219. Este resultado fornece evidência estatística robusta para rejeitar a hipótese nula, implicando que a taxa de desemprego influencia diretamente as variações na demanda por trabalho de motorista via aplicativo. A Figura 3 sintetiza os resultados para a função impulso-resposta, onde se vê o impacto de um impulso na taxa de desemprego sobre a procura por trabalho como motorista de aplicativo.

Figura 3: Resposta da procura por trabalho como motorista de App a variações na taxa de desemprego



Fonte: Elaboração própria com base nos resultados das estimações.

Após a aplicação de um impulso na taxa de desemprego, observou-se um aumento imediato e significativo na procura por trabalho como motorista de aplicativo. Este efeito positivo inicial se atenua progressivamente ao longo do tempo. A partir do segundo período, e nos subsequentes, o efeito torna-se estatisticamente incerto, com o intervalo de confiança englobando tanto impactos positivos quanto negativos. Assim, enquanto o aumento inicial na demanda sugere uma resposta direta ao aumento do desemprego, a incerteza nos períodos seguintes indica uma adaptabilidade do mercado ao choque inicial.

Este padrão de resposta vai de encontro à pesquisa realizada por Li, Dillahun e Rosenblat (2019), que examina o papel do trabalho de *gig economy*, como dirigir para serviços de compartilhamento de viagens, na mitigação dos efeitos negativos do desemprego de longo prazo para trabalhadores de baixa qualificação. A pesquisa sugere que, embora esses trabalhos possam oferecer uma solução temporária para o desemprego, eles podem não ser vistos como substitutos viáveis para empregos tradicionais, especialmente no que diz respeito à percepção dos empregadores.

Além disso, Li, Hong e Zhang (2021) revelam que a introdução de plataformas de compartilhamento de viagens tem um efeito empoderador sobre os trabalhadores e um efeito de competição sobre empregos tradicionais. Especificamente, a entrada da Uber nos mercados aumentou a participação da força de trabalho, diminuiu a taxa de desemprego entre os residentes abaixo do nível de pobreza e melhorou o status de emprego e financeiro dos trabalhadores de baixa renda.

Esses resultados corroboram a ideia de que a procura por trabalho como motorista de aplicativo pode inicialmente aumentar em resposta ao desemprego, mas a natureza e a sustentabilidade dessa demanda podem variar ao longo do tempo. Portanto, a resposta inicial positiva ao aumento do desemprego, seguida por uma incerteza nos períodos subsequentes, reflete uma complexa interação entre a procura imediata por fontes alternativas

de renda e a adaptabilidade e percepções de longo prazo do mercado de trabalho em relação ao trabalho na *gig economy*.

A Tabela 3 apresenta os resultados para a decomposição da variância, indicando as contribuições relativas de variações no desemprego e na procura por trabalho como motorista de aplicativo ao longo de 12 meses.

Os resultados apresentados na Tabela 3 indicam que a procura por trabalhar como motorista de aplicativo é, em grande parte, influenciada por variações internas dessa própria demanda. No entanto, o desemprego desempenha um papel secundário, porém significativo, nessa dinâmica. Inicialmente, o impacto do desemprego é de cerca de 7,65%, mas ao longo do tempo, essa contribuição cresce, estabilizando-se próximo de 9%. Isso sugere que, embora a maioria das flutuações na demanda por trabalhos de motorista de aplicativo seja autônoma, o contexto econômico, representado aqui pela taxa de desemprego, também tem um efeito sobre essa demanda, reforçando a interconexão entre o mercado de trabalho tradicional e o emergente mercado de trabalho com predominância de empregos temporários ou *freelances*.

Tabela 3: Decomposição da variância da demanda por trabalho como motorista de aplicativo influenciada pela taxa de desemprego no Brasil

| Período | Taxa de Desemprego | Trabalho por App |
|---------|--------------------|------------------|
| $t+1$ | 0,0765 | 0,9235 |
| $t+2$ | 0,0843 | 0,9157 |
| $t+3$ | 0,0871 | 0,9129 |
| $t+4$ | 0,0883 | 0,9117 |
| $t+5$ | 0,9117 | 0,9111 |
| $t+6$ | 0,0891 | 0,9108 |
| $t+7$ | 0,0893 | 0,9107 |
| $t+8$ | 0,0893 | 0,9107 |
| $t+9$ | 0,0893 | 0,9106 |
| $t+10$ | 0,0894 | 0,9106 |
| $t+11$ | 0,0894 | 0,9106 |
| $t+12$ | 0,0894 | 0,9106 |

Fonte: Elaboração própria com base nos resultados das estimações.

Em síntese, os resultados obtidos destacam uma relação intrínseca entre o desemprego e a procura por trabalho no segmento de motoristas de aplicativo. O impulso no

desemprego provoca um aumento imediato nessa demanda, mostrando o papel dos aplicativos como rede de segurança em períodos econômicos adversos. Entretanto, a predominância de trabalhos temporários ou *freelancers* no mercado sugere vulnerabilidades para os trabalhadores. Políticas públicas, como capacitação para a diversificação de habilidades e benefícios sociais para os motoristas por aplicativo, podem ser essenciais para fortalecer a estabilidade e bem-estar dos trabalhadores, garantindo um equilíbrio sustentável no mercado de trabalho.

Esta análise é corroborada pelos resultados encontrados por Biswas e Bathla (2022), que exploram a relação entre o desemprego e o crescimento da *gig economy*, destacando como as perdas de emprego e o desemprego em diversos setores impulsionam as pessoas a buscar trabalhos temporários como fonte de renda. A pesquisa contribui para a compreensão conceitual de como a economia compartilhada influencia a geração atual de trabalhadores, especialmente em contextos de instabilidade econômica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo central desta pesquisa foi investigar a existência de uma relação causal entre a taxa de desemprego e a procura por trabalho como motorista de aplicativo no Brasil. Utilizando modelos de séries temporais, como o Modelo de Vetores Autorregressivos (VAR), a função de impulso-resposta, a decomposição da variância e o teste de Causalidade de Granger, foi possível analisar a dinâmica entre estas duas variáveis ao longo do tempo.

Os resultados obtidos indicam que a procura por trabalho como motorista de aplicativo é influenciada, em grande medida, por variações internas dessa própria demanda. No entanto, a taxa de desemprego exerce um papel secundário, mas significativo, nesta dinâmica. Observou-se que, inicialmente, o impacto do desemprego na demanda por trabalho como motorista de aplicativo é modesto, mas cresce e se estabiliza ao longo do tempo. Isso sugere uma resposta direta e imediata ao aumento do desemprego, seguida por uma adaptação gradual do mercado a este choque inicial.

Diante dos resultados encontrados, uma política pública recomendável seria o desenvolvimento de programas de capacitação e requalificação profissional direcionados a motoristas de aplicativos. Estes programas poderiam focar em habilidades transferíveis para outros setores, aumentando a resiliência e a adaptabilidade desses trabalhadores em face das flutuações do mercado de trabalho. Além disso, seria pertinente a implementação de medidas que garantam direitos trabalhistas básicos e proteção social a esses profissionais, considerando a natureza precária e instável do trabalho sem vínculo empregatício formal.

Quanto às possíveis extensões deste trabalho, seria interessante explorar a análise em diferentes regiões do Brasil, considerando as variações regionais na taxa de desemprego e na demanda por serviços de transporte por aplicativo. Além disso, um estudo longitudinal

que acompanhe a evolução dessas relações ao longo de um período mais extenso poderia oferecer percepções mais profundas sobre a natureza e a durabilidade dessas interações no contexto brasileiro.

REFERÊNCIAS

BECKMAN, Kerry L.; MONSEY, Lily M.; ARCHER, Megan M.; ERRETT, Nicole A.; BOSTROM, Ann; BAKER, Marissa G. Health and safety risk perceptions and needs of app-based drivers during COVID-19. **American journal of industrial medicine**, v. 64, n. 11, p. 941-951, 2021.

BESSA, Ana Cláudia. O perfil do motorista de aplicativo no Brasil. **Movimentação**, v. 8, n. 14, p. 24-43, 2021.

BISWAS, Deep; BATHLA, Poojan. A Study on relationship between unemployment and rise of the Gig Economy. **Asian Journal of Management**, v. 13, n. 1, p. 77-84, 2022.

BRANDÃO, Caio Cheker; BRANDÃO, João Pedro; FONSECA, J. V. S. **Aplicativos de serviço de transporte individual (ridesourcing) e seu impacto no comportamento de viagem: um estudo aplicado aos estudantes da Escola de Engenharia da UFG [Trabalho de Conclusão de Curso em Engenharia Civil, Universidade Federal de Goiás]**. Brazil Documents. 2017.

ENDERS, Walter. **Applied econometric time series**. New York: John Wiley & Sons, 2008.

HE, Monica M. Driving through the Great Recession: Why does motor vehicle fatality decrease when the economy slows down? **Social Science & Medicine**, v. 155, p. 1-11, 2016.

IBGE. **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua** - Notas Metodológicas. Rio de Janeiro, 2018.

JUN, Seung-Pyo; YOO, Hyoung Sun; CHOI, San. Ten years of research change using Google Trends: From the perspective of big data utilizations and applications. **Technological forecasting and social change**, v. 130, p. 69-87, 2018.

KHOZEN, Ismail; SETIANTY, Illona; MEIRIZA, Farah Din. What can we learn from business innovation fail-ure of uber in Southeast Asia market? **Inovbiz: Jurnal Inovasi Bisnis**, v. 9, n. 1, p. 124-132, 2021.

LAMEIRAS, Maria Andréia Parente; CARVALHO, Sandro Sacchet de. Mercado de trabalho: principais indicadores da força de trabalho. **Carta de Conjuntura**, n. 39. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), 2018. Disponível em: <https://repositorio.ipea.gov.br/handle/11058/8320>. Acesso em: 14 mar. 2023.

LI, Linfeng; DILLAHUNT, Tawanna R.; ROSENBLAT, Tanya. Does Driving as a Form of. **Proceedings of the ACM on Human-Computer Interaction**, v. 3, p. 1-16, 2019.

LI, Ziru; HONG, Yili; ZHANG, Zhongju. The empowering and competition effects of the platform-based sharing economy on the supply and demand sides of the labor market. **Journal of Management Information Systems**, v. 38, n. 1, p. 140-165, 2021.

OXFORD UNIVERSITY PRESS. **Oxford English Dictionary**. Disponível em: https://www.oed.com/dictionary/uber_prefix?tab=meaning_and_use&tl=true#1175053030. Acesso em: 14 ago. 2023.

PIRES, Fernanda; ATACI, Tugce; ARAUJO, Willian Fernandes. What is so funny about platform labour in Brazil? Ride-hailing drivers' use of humour and memes on Facebook groups. **Convergence**, p. 13548565231160622, 2023.

RESENDE, Guilherme Mendes; LIMA, Ricardo Carvalho de Andrade. Efeitos concorrenciais da economia do compartilhamento no Brasil: a entrada da Uber afetou o mercado de aplicativos de táxi entre 2014 e 2016? **Documento de Trabalho do Departamento de Estudos Econômicos do CADE**, n. 1, p. 1-54, 2018.

SANTOS, Bruno da Silva; RODRIGUES, Danielle Fernandes. Empreender como motorista de aplicativo: Necessidade ou oportunidade de obtenção de fonte de renda em tempos de COVID-19? **Revista Campo do Saber**, v. 8, n. 2, 2022.

SERRANO, Paulo Henrique Souto Maior; BALDANZA, Renata Francisco. Tecnologias disruptivas: o caso do Uber. **Revista Pensamento Contemporâneo em Administração**, v. 11, n. 5, p. 37-48, 2017.

WATANABE, Chihiro; NAVEED, Kashif; NEITTAANMÄKI, Pekka; FOX, Brenda. Consolidated challenge to social demand for resilient platforms-Lessons from Uber's global expansion. **Technology in society**, v. 48, p. 33-53, 2017.

(Recebido para publicação em 13 de fevereiro de 2024)

(Aprovado para publicação em 6 de março de 2024)

NÃO SEI - TRILOGIA DO SILÊNCIO E DA DÚVIDA

NOT SURE - TRILOGY OF SILENCE AND DOUBT

Marcelo Calderari Miguel (UFES)
<http://orcid.org/0000-0002-7876-9392>

I. Vozes da Neurodiversidade

Não sei se é silêncio, ou um sutil segredo;
Te quero aqui, és meu foco e enredo?
Muitas vezes não sei se é noite, ou se é dia;
Teu silêncio, mistério, minha eterna agonia;
Eis os lapsos, insana rotina? Que confusão, minha fantasia...

Conheço teus jeitos, teus segredos velados,
Mas me perco sem tua essência, meus medos;
Não sei se vivo sem teu silêncio,
Que me enlaça e me solta, meu perpétuo precipício...
Ah, perdi-me, mais uma vez, meu vício!

Não sei se é calma, ou se é aflição;
Ágeis ecos e tentação, círculo de ilusão.
O silenciar é um quebra-cabeça, tranquilidade em ironia;
Enigma que me guia, jornada incerta e conflituosa,
É presença e é ausência, um mistério sem fim.

Eu, perdido em déficit de atenção e silêncios,
Entre precipícios e acividade, navego sem entender.
Então, de repente, o silêncio se quebra, com a risada,
Inesperada palavra, percebe que, afinal, todo esse tempo,
Eras tu quem buscava, em mim, a verdadeira entrega.

II. Labirinto da Alma

Não sei se é amor,
não sei se é um jogo;
Te desejo na escuridão, nas entrelinhas
E... onde se escondem meus desejos?

Não sei se é cerquilha,
não sei se é digital armadilha;
Seu amor é um quebra-cabeça, uma charada
Ah, onde desapareceu minha clareza?

Conheço tua cor e teu calor;
Sinto tua presença, teus mistérios,
Espera, o que mesmo eu ia dizer?
Ah, sim, não sei se sobrevivo sem tua alma,
Que me intriga e me consome...
Onde estão minhas respostas? Ah, labirinto sem fim.

III. Esquecimento e Aconchego

Não sei se é amizade, não sei se é distração;
Te desejo ao meu lado, é a minha resolução.
E... onde deixei minha concentração?

Não sei se é noite, não sei se é dia;
Mas tua amizade é o que me guia.
Ah, onde está minha lista de tarefas, que ironia!...

Conheço teus jeitos, teus desejos,
Mas minha mente é um emaranhado de ensejos.
Não sei se vivo sem tua amizade,
Que me envolve e me prende...
Ah, perdi o fio da meada, que situação!

O TRABALHO NOS CLÁSSICOS DA SOCIOLOGIA: MARX, DURKHEIM E WEBER

THE WORK IN THE CLASSICS OF SOCIOLOGY: MARX, DURKHEIM E WEBER

Guilherme Ryan Barbosa¹

<https://orcid.org/0009-0007-2631-8833>

SANSON, Cesar. **O trabalho nos clássicos da sociologia: Marx, Durkheim e Weber.** São Paulo: Expressão Popular; Natal: EDUFRN, 2021. 221 p.

O livro *O trabalho nos clássicos da sociologia: Marx, Durkheim e Weber*, publicado em agosto de 2021 pela editora Expressão Popular e a EdUFRN, apresenta as principais ideias sobre a categoria trabalho nos considerados autores clássicos das Ciências Sociais. A partir das obras destes autores – mesmo que em alguns deles o trabalho não seja determinante em suas teorias sociais – Cesar Sanson, em 221 páginas, apresenta como cada um interpreta o lugar do trabalho no construto das relações sociais.

Cesar Sanson é professor da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), atua na área de docência e pesquisa com foco na Sociologia do Trabalho e Sociologia do Brasil. Importante frisar que a sua formação foi feita junto aos movimentos sociais, o que aporta na academia a capacidade de relacionar a teoria com a prática, aspectos fundamentais para entender a sociedade e seus mecanismos de funcionamento.

A estrutura do texto toma como referência as principais obras de Marx, Durkheim e Weber relacionadas à categoria do trabalho. No texto de Sanson, é recorrente o uso de transcrições literais das obras dos próprios autores como método de sustentação de fidelidade ao que efetivamente pensam. Na sequência, em seu texto, a interpretação do que dizem os autores é utilizada como recurso de compreensão e contextualização. A essa estrutura do texto acrescentam-se, ao final das elaborações sobre cada autor, dois tópicos comuns a todos eles, a saber: o lugar que a categoria trabalho ocupa em seu método e a sua contribuição, a partir do método, para a compreensão da sociedade do trabalho hoje.

Utilizando ganchos de uma obra a outra, Sanson revela como nestes autores o trabalho surge como uma categoria que auxilia na compreensão do maior evento da modernidade: o capitalismo. Na primeira seção do livro, que aborda Marx, Sanson situa o leitor como se apresenta a categoria trabalho na obra marxiana e afirma: “quem procura uma definição

¹ Graduando em Ciências Sociais na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). E-mail: guilherme.ryan.706@ufrn.edu.br

literal e categórica do que é trabalho em Marx não encontrará. Essa categoria, entretanto, perpassa o conjunto de sua obra”. Desse modo, cria uma atmosfera de interrogação e aos poucos vai demonstrando, a partir do conjunto da obra de Marx, que o trabalho no autor é a atividade que transforma a natureza, o próprio ser humano e a sociedade. Esta reconstrução se faz a partir das obras como *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844) e *A ideologia alemã* (1845-1846), que revelam uma interpretação de Marx sobre o trabalho ainda de caráter essencialista, vista como uma expressão subjetiva que, no processo de produção, torna-se alienante. Na sequência, o autor, retomando outras obras de Marx como *Miséria da Filosofia* (1847), *Manifesto Comunista* (1848), *Grundrisse* (1857-1858) e *O Capital* (1867), aborda conceitos fundantes da obra marxiana, como trabalho abstrato e concreto, mais-valia, fetichismo etc., para na última subseção, num esforço hermenêutico, pensar a contribuição de Marx a partir do seu método para a compreensão da atual sociedade do trabalho.

A segunda seção do livro explora a categoria trabalho na obra de Durkheim. Inicia contextualizando o momento histórico em que viveu Durkheim e as influências teóricas que influenciaram o seu pensamento, particularmente Saint-Simon.

Sanson destaca que, embora o trabalho não assuma, na obra *durkheimiana*, a centralidade com que se apresenta em Marx, e tenha outra significação, também nela desempenha papel chave no construto de sua teoria social. Em *Da Divisão do Trabalho Social* (1893), Durkheim explora dois tipos de sociedade: a da *solidariedade mecânica*, típica da sociedade pré-industrial, e a da *solidariedade orgânica*, característica da sociedade industrial. A diferença entre esses dois modelos está na forma como os indivíduos se conectam e se relacionam. Essa diferença fundamental entre os dois tipos de sociedade reflete-se nos valores e na moral que os sustentam. Enquanto na sociedade da solidariedade mecânica, a moral está enraizada na tradição e na uniformidade cultural, na sociedade da solidariedade orgânica, a moralidade é derivada da divisão do trabalho social. Em Durkheim, de acordo com Sanson, é o trabalho numa sociedade industrializada, urbana, laica e eivada de tensões sociais que cria as condições para uma mínima coesão social.

A partir das reflexões sobre a categoria trabalho em Durkheim, no final dessa seção, Sanson faz uma provocação ao indagar: o projeto de sociedade idealizado por Durkheim ancorado na divisão do trabalho como produtor de solidariedade fracassou? A resposta tende a ser afirmativa. Durkheim provavelmente se espantaria com a crescente anomia na sociedade do trabalho e a acelerada desestruturação, desregulamentação e precarização da mesma. Porém Durkheim, segundo Sanson, certamente “pediria aos sociólogos que ousassem pensar alternativas a esta situação”, considerando que o cientista social francês sempre reservou à sociologia uma função profilática.

A terceira seção trata de Max Weber e tem como referencia a sua obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (1904-5/1920), na qual desenvolve a tese de que o capitalismo é marcado por um “espírito”, um “ethos” originário da Reforma Protestante que exorta as pessoas ao trabalho acervo, devotado e infatigável como única forma de alcançar a Salvação. Sanson destaca que esta tese está relacionada à “descoberta” de Weber ao perceber que os protestantes conseguiam as mais importantes ocupações e posições produtivas na estrutura capitalista alemã do final do século XIX. Weber, segundo Sanson,

argumenta que a participação dos protestantes na posse do capital e na direção das grandes empresas comerciais e industriais é em maior número se comparada a outras religiões – como o catolicismo, por exemplo. Não se trata, porém, apenas de uma questão de pertencimento religioso, mas de algo que remonta ao desenvolvimento de uma racionalidade que tem em suas bases o protestantismo. Nas interpretações feitas por Weber, alguns aspectos do protestantismo – com mais enfoque no calvinismo –, possuem características que se alinham aos valores e práticas que promovem o desenvolvimento do capitalismo, particularmente a teologia da salvação calvinista da predestinação.

Na quarta e última seção, o autor apresenta um possível diálogo entre Marx, Durkheim e Weber, tendo como referência a categoria trabalho. Sanson destaca que esse diálogo é frágil, uma vez que partem de indagações e métodos distintos para a compreensão social. Nesta seção, ele não apenas reitera as ideias discutidas ao longo do texto, mas também as enriquece com sua própria perspectiva, em uma ótica que apenas um sociólogo com uma abordagem autêntica e ousada poderia fazer.

Por fim, a obra é um conjunto introdutório para as abordagens metodológicas tratadas pelos clássicos para além da categoria trabalho e se torna uma rica contribuição para um conhecimento acessível à introdução do pensamento destes autores. Cesar Sanson demonstra maestria em tornar conceitos densos e teorias complexas alcançáveis para uma ampla audiência. “*O Trabalho nos clássicos da Sociologia: Marx, Durkheim e Weber*”, portanto, torna-se um guia imprescindível para quem deseja compreender os fundamentos da Sociologia do Trabalho e para além dela.

(Recebido para publicação em 11 de abril de 2024)

(Aprovado para publicação em 25 de abril de 2024)

ECOFEMINISMO – O EMPOBRECIMENTO DO MEIO AMBIENTE SOB UMA PERSPECTIVA FEMINISTA

ECOFEMINISM – THE IMPOVERISHMENT OF THE ENVIRONMENT FROM A FEMINIST PERSPECTIVE

Cícera Pinheiro Batista¹

<https://orcid.org/0000-0003-2615-1803>



MIES, Maria; SHIVA. Vandana. **Ecofeminismo**. Tradução Carolina Caires Coelho. Belo Horizonte: Editora Luas, 2021.

Maria Mies e Vandana Shiva, ambas mulheres ativas nos movimentos feministas em defesa da justiça social e ecológica, são pesquisadoras que se destacam pela atuação nas ciências humanas e suas tecnologias. Seu pensamento potencializa as contribuições teóricas acerca do ecofeminismo no século XXI. Sob o ponto de vista dessas pensadoras, o meio ambiente e o terceiro mundo viriam a ser uma questão de maior relevância que está para além do que podemos compreender sobre as hesitações da humanidade. Ambas defendem uma dinâmica compassiva no compartilhamento de políticas de proteção às biodiversidades. Mies publicou *The lace Makers of Narsapur* (1982), *Women: The last Colony* (1988) e *The Subsistence Perspective* (1999). Dentre os muitos títulos de Shiva, estão *Staying Alive: Women, Ecology, and Development* (1989), *The Violence of the Green Revolution* (1991), *Biodiversity* (1992), *Biopolitics* (1995) e *Earth Democracy* (2005). A presente resenha traz, como objeto de análise, a obra *Ecofeminismo*, publicada pela primeira vez em 1993 e retraduzida para o português em 2021.

A obra *Ecofeminismo* é composta de sete seções, cujos títulos anunciam a interação que as autoras organizam na escrita, revezando os subtemas distribuídos nas quinhentas e duas páginas de uma análise crítica e reflexiva acerca da crise ecológica. Elas apresentam aos leitores uma perspectiva feminista atual sobre as crises advindas da exploração predatória dos bens naturais, consequência da acumulação capitalista. Retraçam a trajetória histórica e contraditória do sistema capitalista desde o princípio, passando pelas transições vivenciadas pelas sociedades ao mesmo tempo em que estas se organizaram ante as classificações como classe, raça, gênero, etnia dentre outras.

¹ Mestre e Doutoranda em Ciências Sociais no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. E-mail: cicerapinheirobatista.patricia@gmail.com

Para as autoras, as forças políticas e econômicas no século XX foram transformadas conforme as bases materiais de produção. Portanto, se adaptaram às novas exigências do sistema do capital, optando por favorecer uma transnacionalidade empresarial responsável por contribuir com a precarização sistemática do estilo de vida no terceiro mundo. O Sul global teria sentido intensamente o processo de subordinação entre regiões perpetrado no contexto neoliberal que, afinal, contribuiria de forma decisiva para a crise corrente. Contrariando esse processo, a luta coletiva demandada pelas necessidades humanas deveria acontecer no atual momento histórico, através do emprego da prática *agroecológica* e *agroflorestal* para manutenção da biodiversidade.

O feminismo ecológico de Mies e Shiva traduz a necessidade de tratar de interesses comuns à comunidade global. Suas percepções pós-coloniais focalizam o dilema das transformações do clima num panorama marcado pelo risco de destruição total dos ecossistemas. E, diante deste quadro, elas apresentam soluções possíveis, apesar dos desafios impostos pela modernização. Trata-se de uma proposta focada nas possibilidades para uma ação coletiva da sustentabilidade e da sobrevivência, em detrimento das mesmas soluções motivadas pelas obscuridades do capitalismo global.

Inspiradas na noção de bem viver posta no livro *Ecofeminismo*, as autoras revisam como o problema da ameaça ambiental e as crises do capitalismo estariam interconectados às questões do gênero, da classe e da raça. Ademais, o surgimento de novas formas de violência contra as mulheres e o aumento de feminicídio a partir da década de 1990 são analisados em conexão com as injustiças do sistema econômico patriarcal. Essa obra convida as/os leitoras/es a avaliarem as capacidades criativas e destrutivas dos seres humanos ao realizarem a expropriação do meio ambiente na era do *Antropoceno* sob o discurso cientificista da transformação e/ou criação da “engenharia genética” pseudo-científica que manipula o processo natural.

As autoras nos levam a refletir sobre as questões oferecidas na obra, voltando o olhar para a época em que a crise climática era ainda uma advertência para as futuras gerações. Ponderam sobre as diferenças entre o presente e o passado, chamando a atenção para as formas de justificar as violações dos direitos humanos resultantes das invasões aos territórios estrangeiros. Isso porque a população, sobretudo as mulheres e crianças, é a vítima em potencial da violência verbal e física nos ambientes devastados, onde os itens básicos à sobrevivência se tornam mais escassos. Essa coautoria de duas mulheres cujas experiências se localizam em regiões geográficas bastante diferentes é o fruto da união de duas perspectivas complementares acerca dos problemas socioambientais, políticos e econômicos sob o ponto de vista da física teórica e da ciência social.

Ao abraçar um ponto em comum no que diz respeito ao cotidiano das mulheres, elas lançam uma releitura pertinente acerca da relação das mulheres e seu entorno. Isso porque suas preocupações com o cotidiano surgem das vivências nos movimentos feministas e ecológicos, espaços nos quais elas reagem às condições objetivas específicas das mulheres, independente de classe ou raça. Tais condições evocam a luta coletiva, apesar das divergências que muitas vezes dificultam compreender o compartilhamento desse

lugar comum que é o planeta Terra². Trata-se de uma crítica que recai sobre a aliança política global da suposta convergência econômica positiva entre continentes, mas que dicotomiza as/os sujeitas/os em produtores e consumidores de um sistema que empobrece material e espiritualmente.

Como principais pensadoras do *ecofeminismo*, Mies e Shiva resgatam de forma bastante original a discussão sobre as referências modernas e a visão patriarcal do mundo. Para elas, é preciso abrir mão das dicotomias que conceitualizaram ou conceitualizam hierarquicamente a teoria e a prática, uma vez que são desagregadoras da relação ser humano/natureza. A contraproposta põe em xeque a noção de liberdade almejada pelo sistema colonizador ao exceder os limites da natureza. Basta observar como a estratégia da bifurcação utilizada para categorizar o local/global, por exemplo, não deu certo e constatar como a crise socioecológica que experienciamos neste século confirma isso.

O livro em questão preconiza que a preservação das culturas é a precondição para a continuidade do planeta Terra. Isso implica compreender que os fenômenos decorrentes dessa relação são mutuamente inspirados. E, sob pena de cairmos no relativismo cultural que legitima a homogeneidade, precisamos lançar mão da perspectiva ecofeminista para restaurar as interconexões. Por essa ótica, as percepções dogmáticas acerca dos princípios metodológicos da ciência moderna não têm esteio, por não poderem excluir outras formas de saberes.

Segundo as autoras, o *ecofeminismo* é um movimento que vislumbra redes de relações criadoras de novas conexões mediante as quais será possível redescobrir o elo entre o espírito e a matéria. Ele atua como dimensão das múltiplas existências presentes na política do cotidiano de todas as mulheres.

No decorrer da primeira parte do livro é abordada a trajetória da ciência moderna, bem como o seu papel frente aos processos de produção e reprodução humana e vegetal por meio da interferência de agentes tecnológicos. Além disso, as autoras traçam um perfil desse processo ressaltando que a ruptura ecológica no Sul global culminou na violação dos direitos do bem viver nas colônias, onde a produção e o consumo impactam os modos de vida desde então. Para além disso, o texto problematiza uma proposta científica pautada em princípios éticos e metodológicos cuja reciprocidade sujeito/sujeito seja considerada. E segue na segunda parte questionando o lema “dividir e governar”, que atende às convergências econômicas da crença no mercado mundial.

A terceira parte diz respeito ao mundo como aldeia global, embora organizado como espaço restrito e garantido para poucos – processo denominado como “masculinização da Terra”. Tal operação não só projetou, como também ocasionou o “desenraizamento” do solo, ao mesmo tempo em que inviabilizou a construção dos vínculos entre os seres humanos e os não humanos. Na quarta parte, é discutido esse movimento, ressaltando as bases sobre as quais a economia e a política patriarcal foram construídas, sempre sob o pretexto do progresso civilizatório. Um sistema que operou diferentes formas de oprimir

² Comum no sentido de ser um espaço de igual importância para todos os seres, humanos e o resto da natureza na interrelação.

a biodiversidade e o conhecimento tradicional das mulheres. A pergunta centra-se nas implicações disto para a manutenção do racismo e do sexismo, ambos ferramentas de controle da população e do corpo como propriedade do mercado.

Ao longo da quinta e sexta parte, a argumentação considera os problemas que derivam de tratar os conceitos de libertação e liberalização sob o manto da autodeterminação iluminista. Para as autoras, é preciso apelar ao ponto de vista que considera o panorama dos direitos universais de forma igualitária. Logo, as perspectivas adotadas dizem respeito à dimensão individual e à dimensão coletiva ou comunitária, haja vista que, juntas, contrariam os interesses políticos e econômicos em voga. Dentre as possibilidades que o *ecofeminismo* vislumbra estão a autossuficiência e a sustentabilidade como forma de subsistências. Trata-se da ecológica baseada na descolonização socioeconômica, ambiental, política e intelectual das interações humanas com o resto da natureza.

Na sétima parte do livro, as autoras propõem uma nova visão política acerca do bem comum. Para tanto, elas convocam o conceito de “boa vida”, a partir do qual explicam as principais características da perspectiva de subsistência que inspira a discussão no livro *Ecofeminismo*. A proposta de novas formas de relações inclui a descentralização da burocracia estatal e, como consequência, a autossuficiência e o autoabastecimento. Considera o humano/natureza como parte das múltiplas realidades, cuja subjetividade precisa ser respeitada na rede de relações concordantes com a noção de democracia participativa no sentido pleno.

A perspectiva da subsistência implica, dentre outras coisas, reavaliar a comunicação entre o Sul e o Norte global, a fim de estabelecer conexões profícuas para a concretização da *ecopolítica* em prol da sobrevivência. Em detrimento da lógica do livre mercado, marcado pelas disputas entre grupos, é preciso pensar a partir de novos paradigmas, em virtude dos quais a ciência e a tecnologia estejam a serviço da reintegração da cultura e do trabalho. Na prática, a responsabilidade compartilhada substituiria a noção preconceituosa do trabalho, bem como a separação sexista movida pela filosofia da disparidade entre o Norte e o Sul, entre o rural e o urbano, entre o local e o global e entre as mulheres e os homens.

A noção de desenvolvimento oferecida nesse livro compreende o direito à reprodução natural sob uma nova ecologia da reprodução e se preocupa com as necessidades humanas fundamentais, para além de qualquer classificação. “Desenvolvimento”, aqui, significa que a real libertação do bem material só acontece na medida em as/os sujeitas/os se apartam da mentalidade industrial estabelecida pelos padrões de consumo exacerbado. Contrariando o sistema exploratório dos países do primeiro mundo em relação aos do terceiro mundo, a economia da autossuficiência se baseia na cooperação produtor-consumidor. Isso porque objetiva recuperar a responsabilidade compartilhada, há tempos deixada para trás, bem como o papel ativo dos governantes de todas as sociedades através da ecológica.

Trata-se de uma crítica às contribuições teóricas que enxergam no atual modelo de produção e reprodução do trabalho e do consumo alguma forma possível de combate

às catástrofes climática ou ecológica no século XXI. A crise produzida em nome das convergências econômicas seria, do ponto de vista da sobrevivência, o momento mais desagregador da história humana. Portanto, precisa de uma resposta à altura, com a efetivação de programas comprometidos com as transformações alternativas e viáveis, ao invés da simples adaptação ao atual estado de coisas em que a natureza se encontra. Para além da crítica ao sistema, Vandana Shiva e Maria Mies formularam vinte anos atrás uma nova definição de viver bem.

O livro, portanto, é um esforço intelectual que recoloca as relações intersubjetivas como principal aspecto a ser explorado se quisermos compreender os comportamentos humanos frente aos desafios que a natureza nos apresenta. O livro também é um chamado a pensar os fenômenos na sua interligação e interdependência, apesar das diferenças que por vezes atravessam as percepções sobre natureza e cultura. A obra exige que a leitora ou o leitor pense para além do paradigmático quadro de referência moderno. Sobretudo, no que se refere a conceitos fundamentais sobre os quais pesa a tradição científica, os quais deveriam ser examinados a partir de outros pontos de vista. É uma leitura que oportuniza à/aos leitora/es enxergarem, na ação *ecofeminista*, novos significados políticos na atuação concreta de combate à crise climática.

(Recebido para publicação em 10 de março de 2024)

(Aprovado para publicação em 17 de março de 2024)

NOVOS OLHARES SOBRE A AMÉRICA LATINA NO MUNDO

NEW PERSPECTIVES ON LATIN AMERICA IN THE WORLD

Tadeu de Oliveira¹

<http://orcid.org/0000-0001-8272-0746>



RIOJAS, Carlos; RINKE, Stefan (org.). **América Latina en la historia global**. Buenos Aires/México: CLACSO/Siglo XXI Editores, 2023. Disponível em: <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/248254/1/America-Latina-historia-global.pdf>. Acesso em: 21.mai.2024.

O livro *América Latina en la historia global* apresenta um balanço bibliográfico da produção intelectual de pesquisadores latino-americanos nas Ciências Humanas sobre a história da América Latina inserida no contexto global, uma análise crítica sobre os diversos acontecimentos na história da região.

A obra foi publicada em abril de 2023 pelo CLACSO (Conselho Latino-americano de Ciências Sociais) em coedição com a *Siglo XXI Editores*, sob coordenação dos pesquisadores Carlos Riojas e Stefan Rinke. O livro tem 473 páginas e faz parte da coleção *Miradas Latinoamericanas*, conta com 14 textos, distribuídos em quatro partes, sendo elas, *Una colonialidad global*; *Problemas globales en el cambio de siglo (XIX-XX)*; *Latinoamérica en la guerra fría: interconexiones globales* e *El mundo globalizado y sus límites*.

Em *Una colonialidad global* estão presentes os textos *Movimientos en disputa: los novohispanos ante la formación de las conexiones globales*, de Nino Vallen, e *Panamá y la real hacienda americana: globalizando la economía en el siglo XVII*, de Sergio T. Serrano Hernández. O texto de Nino Vallen apresenta um questionamento às narrativas convencionais que designaram para a América Latina um papel periférico na história mundial, apresentando diversas perspectivas críticas sobre a mobilidade do conceito de história global. A análise considera as interações entre as sociedades da Nova Espanha e das Filipinas entre os séculos XVI e XVII; uma conexão direta entre Ásia e América Latina e as tensões com a coroa espanhola, demonstrando a integração e a desintegração do fenômeno da globalização. A perspectiva de mobilidade trabalhada no texto proporciona

¹ Mestre e doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). E-mail: tadeudeoliveira@hotmail.com

uma reconsideração dos conceitos tradicionais de centro e periferia por meio da ideia de monarquia composta, que implica a permanente negociação entre centro e periferia.

O texto *Panamá y la real hacienda americana: globalizando la economía en el siglo XVII*, de Sergio T. Serrano Hernández, apresenta uma discussão sobre a estrutura fiscal do império espanhol em relação ao Panamá enquanto colônia, suas implicações na economia global, o trânsito interno de mercadorias, pessoas e informações na Era Moderna. O artigo contribui para a reconstrução de uma ampla rede de conexões que serviram de base para o funcionamento estrutural do sistema fiscal na América desde o século XVII, momento em que o continente americano e o Panamá se tornaram epicentros da globalização que culminou com a construção do Canal do Panamá, obra fundamental para a história global.

A segunda parte do livro, intitulada *Problemas globales en el cambio de siglo (XIX-XX)*, contém os seguintes textos: *El comercio atlántico de esclavos como fenómeno global*, da pesquisadora brasileira Lilia Schwarcz; *Centroamérica en la historia global*, de Héctor Pérez Brignoli; *La primera guerra mundial desde América Latina*, de Stefan Rinke; *Historia global, turismo y Centroamérica: espacios y culturas de viaje*, de Antonio Monte Casablanca e *Mecanismos de adaptación e inserción a la dinámica global a principios del siglo XX: una mirada periférica*, de Paulina Segovia.

Em *El comercio atlántico de esclavos como fenómeno global*, Schwarcz contribui com uma análise sobre as interconexões estabelecidas entre as Áfricas, Europas e Américas e a manifestação de um *haitianismo* entre as comunidades escravizadas do Brasil, as quais geraram variadas formas de protesto contra os brancos, situação que representaria uma ameaça para o regime escravista brasileiro. Os acontecimentos em Santo Domingo no final do século XVIII fazem parte deste contexto de análise como referência para os levantes dos escravizados no Brasil. Lilia Schwarcz demonstra que a escravidão não foi um tema meramente mercantil na história dos continentes, mas também espaço com uma série de interconexões na vida social, cultural e política entre a África e os considerados “Velhos e Novos Mundos”. O artigo proporciona, assim, uma compreensão sobre a tradição historiográfica, constituída por uma perspectiva colonial com foco nos países ditos “centrais”, e sobre a possibilidade de visões alternativas para as múltiplas evidências que conectam os continentes entre si e territórios vizinhos.

O texto *Centroamérica en la historia global* oferece uma discussão sobre os grandes desafios históricos da América Central na história, entre eles, a geopolítica, as imigrações, a instabilidade institucional, a violência estrutural e a biodiversidade. O panorama montanhoso, a geografia variável e tropical são elementos que dão lugar a um ambiente socionatural vinculado a uma pluralidade de mundos. O Canal do Panamá é citado como referência neste aspecto da integração, sendo que o autor também destaca que a América Central não se trata apenas de um território periférico no continente, mas que se espalha em outros países, como os Estados Unidos.

Em *La primera guerra mundial desde América Latina*, Stefan Rinke trabalha com a ideia de surgimento de uma consciência global para além de uma postura cosmopolita, por abraçar as noções de entrelaçamento e integração de processos, tendo como elementos de análise e sustentação desta ideia os eventos da Primeira Guerra Mundial. Não apenas o

conflito armado, mas a propaganda de guerra também foi desenvolvida de maneira global e interconectada. Os impactos do conflito na América Latina podem ser percebidos na vida cotidiana das pessoas que buscavam informações sobre a Guerra e nas preocupações dos intelectuais latino-americanos da época. A narrativa da Europa como civilização política, cultural e economicamente unida se terminou, surgindo uma nova concepção de mundo.

O artigo *Historia global, turismo y Centroamérica: espacios y culturas de viaje* proporciona uma discussão sobre a reinvenção do mundo que se origina a partir de uma viagem com temporalidade determinada para apreciar outros lugares e experiências dos locais visitados, em um contexto turístico que dá origem a diversos regimes visuais e territoriais, sendo a partir desta mobilidade temporal a Nicarágua identificada como a “terra dos lagos e vulcões”. É uma América Latina vista a partir de um imaginário de paraíso, o que atrai turistas de diversas partes do mundo por meio desta concepção espaço-cultural de entrelaçamento de seres humanos e natureza. Recursos e lugares locais são consumidos sob uma perspectiva de um negócio visual, conectado ao comércio exterior.

O texto *Mecanismos de adaptación e inserción a la dinámica global a principios del siglo XX: una mirada periférica*, de Paulina Segovia, contribui para o debate sobre a América Latina como espaço produtor de matérias primas para exportação, importadora de tecnologias e bens no contexto global, sendo esta perspectiva sobre a região, de acordo com a autora, uma visão simplista e eurocêntrica. Para Segovia, a instabilidade política e econômica da América Latina devido à construção de estados independentes no século XIX favoreceu a consolidação desta visão, mas não revela a complexidade dos modos de industrialização na construção dos estados nacionais, que utilizaram do protecionismo econômico e a conexão de outros fatores locais e globais para gerar uma sólida agroindústria, diversos sistemas financeiros e uma complexa urbanização.

A terceira parte, intitulada *Latinoamérica en la guerra fría: interconexiones globales*, apresenta os textos *¿Los trabajadores argentinos en el mundo? La participación sindical en la organización internacional del trabajo, tramas globales y representatividad local*, de Laura Caruso e Andrés Stagnaro; *Venezuela y el modelo cepalino en el contexto latinoamericano y global*, de Catalina Blanco; *Planes modernizadores globales en el espacio andino del Norte Grande chileno: el paradigma del desarrollo en el decenio de 1960*, de Rodrigo Ruz, Marisol Palma e Luis Garrido; *La campaña contra el frente amplio de Uruguay. Imágenes y anticomunismo en la guerra fría*, de Magdalena Broquetas, e *Ecuador y América Latina en el marco de la guerra fría, 1980-1984*, da pesquisadora Rocío Rosero Jácome.

Em *¿Los trabajadores argentinos en el mundo? La participación sindical en la organización internacional del trabajo, tramas globales y representatividad local* é discutida a existência de uma cultura político-sindical (internacional e integracionista) sustentada nas estruturas locais do estado e dos sindicatos. Cultura que mostrou sua capacidade de vincular-se com diferentes processos globais que começaram a moldar o mundo do trabalho na segunda metade do século XX. As ações e controvérsias das organizações de trabalhadores argentinos na OIT (Organização Internacional do Trabalho), sua origem e participação destes trabalhadores são analisadas em relação à realidade de outros trabalhadores de outras partes do mundo. Uma alternativa às narrativas oficiais da OIT,

concentradas nos acontecimentos com os trabalhadores europeus.

A pesquisadora Catalina Blanco contribui para a obra com o texto *Venezuela y el modelo cepalino en el contexto latinoamericano y global*, uma análise sobre os impactos das ações da CEPAL (Comissão Econômica para América Latina e o Caribe), a trajetória do pensamento econômico produzido por esta Comissão, os impactos dessas ideias na Venezuela, a posterior mudança para um ajuste estrutural no âmbito macroeconômico com orientação neoliberal no país e as implicações desses processos na vida social venezuelana.

O pesquisador Rodrigo Ruz, em *Planes modernizadores globales en el espacio andino del Norte Grande chileno: el paradigma del desarrollo en el decenio de 1960*, apresenta uma noção global entendida como o todo de um conjunto determinado, a modernização com sua inerente característica racionalista e o desenvolvimento como integrante do processo evolutivo que se manifesta por meio do tempo e espaço.

A América Latina como ator chave na Guerra Fria é discutida em *La campaña contra el frente amplio de Uruguay. Imágenes y anticomunismo en la guerra fría*. O artigo analisa a reação dos meios de comunicação alinhados na campanha contra o comunismo que, por meio de fotografias entre outras representações, tentaram mobilizar a população uruguaia contra “os perigos do comunismo” sendo que o contexto local não permitiu essa mobilização. As diversas interconexões simbólicas dos vários movimentos políticos uruguaios fazem parte do estudo.

A realidade social equatoriana no contexto da Guerra Fria está no artigo *Ecuador y América Latina en el marco de la guerra fría, 1980-1984*. O país não esteve alinhado à estratégia contra o comunismo e, em meio ao conflito, coordenou a *Declaración de Quito* (1984) e o Plano da *Conferência Econômica Latino-americana*, propôs um Clube de Devedores e foi um ator ativo nas tensões derivadas da disputa pelo comércio de petróleo durante o início da década de 1980.

A quarta e última parte do balanço bibliográfico tem o título *El mundo globalizado y sus límites* e contém os textos *Archivo digital en América Latina a escala global*, dos pesquisadores brasileiros Thiago Lima Nicodemo e Ian Kisil Marino e *Neoliberalización y transformación institucional en América Latina a finales del siglo XX*, de Carlos Riojas.

Em *Archivo digital en América Latina a escala global*, a crise da Covid-19 e a proliferação de arquivos digitais são analisadas, sendo a produção intelectual profundamente marcada por este período. O texto discute a região como um dos epicentros da pandemia, o que proporcionou o impulso dos arquivos digitais como vídeos, imagens, textos e *memes*. Arquivos são instrumentos de poder nas políticas de preservação da memória, às vezes dirigida pelo Estado ou uma elite que pretende influenciar na reconstrução de um passado. A América Latina oferece uma experiência de *crowdsourcing* na história global, opção de interpretação mais influente do fenômeno e história que se oferece como global.

O texto *Neoliberalización y transformación institucional en América Latina a finales del siglo XX* discute as diferentes práticas do fazer histórico nos principais centros de conhecimento que, com o passar dos anos, resultaram na periferização da América

Latina nos discursos hegemônicos da história. Um predomínio linguístico-cognitivo da visão anglo-saxã presente na reconstrução dos estudos que tratam sobre a história da região. O neoliberalismo e suas múltiplas estratégias políticas são o centro do estudo, destrinchando o desenvolvimento das práticas de inspiração neoliberal em diversos locais com trajetórias históricas diferentes entre si. A violência da implantação do neoliberalismo na América Latina é discutida na investigação.

Mosaico sobre a produção científica latino-americana nas Ciências Humanas, o balanço bibliográfico *América Latina en la historia global* proporciona a afirmação da América Latina como espaço de produção intelectual crítica sobre si mesma e participante ativa e singular da história global.

Um ponto a ser considerado sobre a obra é a ausência de textos que analisem a ascensão dos governos de esquerda na América do Sul, na primeira década do século XXI, e o crescimento dos movimentos de extrema-direita nos países sul-americanos na segunda década deste século, acontecimentos que não estão dissociados das movimentações políticas, econômicas e sociais globais. Um novo olhar a ser construído.

(Recebido para publicação em 21 de maio de 2024)
(Aprovado para publicação em 15 de junho de 2024)

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitor: Prof. José Daniel Diniz Melo

Vice-reitor: Prof. Henio Ferreira de Miranda

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES

Diretor: Prof. Josenildo Soares Bezerra

Vice-diretora: Profa. Cândida Maria Bezerra Dantas

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Coordenador: Prof. Orivaldo Pimentel Lopes Júnior

Vicecoordenador: Prof. Gabriel Eduardo Vitullo

CRONOS – REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Editor: Prof. Gabriel Eduardo Vitullo

Assistente Editorial: Letícia Carolina Oliveira de França

ORGANIZAÇÃO DO DOSSIÊ

“CONTRIBUIÇÕES PARA UMA CRÍTICA DA MONTAGEM CAPITALISTA-PATRIARCAL-COLONIAL”

Profa. Julia Expósito - *Universidad Nacional de Rosario* - Argentina

Prof. Emiliano Sacchi - *Universidad Nacional del Comahue* - Argentina

COMISSÃO EDITORIAL

Alexsandro Galeno Dantas, UFRN, Brasil

Gabriel Eduardo Vitullo, UFRN, Brasil

Gilmar Santana, UFRN, Brasil

José Antonio Spinelli, UFRN, Brasil

Lore Fortes, UFRN, Brasil

Orivaldo Pimentel Lopes Júnior, UFRN, Brasil

Ozaías Antônio Batista, UFRSA, Brasil

CONSELHO CIENTÍFICO

Amaury Cesar Moraes - USP - Brasil

António Correia e Silva - Universidade de Cabo Verde - Cabo Verde

Atilio Boron - *Universidad de Buenos Aires* - Argentina

Boaventura de Sousa Santos - Universidade de Coimbra - Portugal

Céli Regina Jardim Pinto - UFRGS - Brasil

Denise Machado Cardoso - UFPA - Brasil

Edgard de Assis Carvalho - PUC-SP - Brasil

Evaldo Vieira - USP - Brasil

Jessé Souza - UFABC - Brasil

João Emanuel Evangelista - UFRN - Brasil

John D. Lemons - *New England University* - EUA

Jorge Acanda - *Universidad Central del Ecuador* - Equador

José Manuel Pureza - Universidade de Coimbra - Portugal

Juan Carlos Monedero - *Universidad Complutense de Madrid* - Espanha

Maria da Conceição Almeida - UFRN - Brasil

Michel Zaidan Filho - UFPE - Brasil

Teresa Sales - UNICAMP - Brasil

Vincenzo Pace - *Università di Padova* - Itália

Vincent de Gaulejac - *Université Paris 7* - França

Revisão de Língua Portuguesa e Espanhola: Gabriel Eduardo Vitullo

Revisão de ABNT: Gabriel Eduardo Vitullo

Diagramação: Gabriel Eduardo Vitullo

IMAGEM DE CAPA

Duen Neka'hen Bazán Sacchi

A Revista *CRONOS*, do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/UFRN, é publicada em Natal – Rio Grande do Norte, com periodicidade semestral. O propósito da *CRONOS* é que, ao contribuir com a produção e difusão de material altamente qualificado, seja uma referência entre as Ciências Sociais brasileiras, e com forte entrada na América Latina e em outros continentes. A cada número da revista, um dossiê temático anunciará a problemática em discussão, seguido de seções de artigos inéditos de autores inscritos num movimento transdisciplinar, e contará normalmente com uma entrevista realizada com um pensador da atualidade, uma sessão artístico-poética e resenhas.

CATALOGAÇÃO NA FONTE

Cronos: Revista do Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais da UFRN,
v.1, n. 1 (jan./jun. 2000) – Natal, RN: EDUFRN – Editora da UFRN, 2000-.

Semestral

Descrição baseada em: v. 1, n. 1 (jan./jun. 2000)

ISSN Versão Impressa: 1518-0689 (até o volume 10: 2009)

ISSN Versão Eletrônica: 1982-5560 (a partir do volume 4: 2003)

1. Ciências Sociais – Periódico. 2. Epistemologia – Periódico. 3. Ensino
– Periódico. 4. América Latina – Periódicos. 5. Educação – Periódicos.
6. Antropologia – Periódicos.

CDU 301 (05)

CDD 300.05

CRONOS – Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes – CCHLA
Av. Senador Salgado Filho, 3000 – Lagoa Nova – CEP 59078-970
<http://periodicos.ufrn.br/index.php/cronos/login>
E-mail: cronosppgcs@gmail.com
NATAL, RN – BRASIL

NORMAS PARA SUBMETER ARTIGOS

<https://periodicos.ufrn.br/cronos/about/submissions#authorGuidelines>

REVISÃO E ACABAMENTO

Gabriel E. Vitullo

Julio de 2024
