



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UnB
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS – ICS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA – DAN

TECNOLOGIAS SUBALTERNAS:
UM EXERCÍCIO DE IMAGINAÇÃO POLÍTICA E REINVENÇÃO DE
ALTERIDADES

Laura Lorena de Souza Carvalho

Brasília/DF

2017

LAURA LORENA DE SOUZA CARVALHO

TECNOLOGIAS SUBALTERNAS:
UM EXERCÍCIO DE IMAGINAÇÃO POLÍTICA E REINVENÇÃO DE
ALTERIDADES

Monografia apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília como um dos requisitos para obtenção do grau de bacharel em Ciências Sociais, com habilitação em Antropologia.

Orientador: Guilherme José da Silva e Sá
(DAN/UNB)

Brasília/DF

2017

LAURA LORENA DE SOUZA CARVALHO

TECNOLOGIAS SUBALTERNAS:
UM EXERCÍCIO DE IMAGINAÇÃO POLÍTICA E REINVENÇÃO DE
ALTERIDADES

Monografia apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília como um dos requisitos para obtenção do grau de bacharel em Ciências Sociais, com habilitação em Antropologia.

Orientador: Guilherme José da Silva e Sá
(DAN/UNB)

Banca examinadora:

Prof. Dr. Guilherme José da Silva e Sá
Dep. Antropologia – Universidade de Brasília

Ms. Leila Saraiva Pantoja
Mestra em Antropologia Social – PPGAS / Universidade de Brasília

Brasília/DF, 14 de julho de 2017

AGRADECIMENTOS

A todas(os) que me proporcionaram afetações, a minha eterna gratidão!

Agradeço às caminhadas errantes pelo mundo, que me proporcionaram acesso a tantas pulsações de vida. Agradeço a cada encontro que tive, que em todas as suas singularidades me produziram feridas e me interpelaram de diversas formas. Agradeço a todos os movimentos sociais dos quais participei desde os meus treze anos, que basearam a minha formação e me proporcionaram afetações muito férteis.

Agradeço à minha mãe amada, pessoa por quem sou profundamente apaixonada, por ser a pessoa que mais acredita em mim neste mundo, que sempre me acolheu e proporcionou espaço para que eu pudesse crescer saudável, sempre se atualizando para acompanhar a minha caminhada, tudo isso feito com muito amor e muita alegria sempre. Sem a força e sem a intensidade desta mulher, eu não seria nem metade do que sou. Agradeço à Vivi, minha referência de vida, que sorte de tê-la como prima! Por sempre ter sido como uma irmã mais velha pra mim, por ter me apresentado a antropologia há muito tempo atrás, por volta dos meus nove anos. Agradeço por ter apresentado o que era feminismo, o que era budismo, por ter acompanhado de perto todas as minhas inquietações, sempre ajudando a identificá-las e nomeá-las. Por ter me apresentado mundos diferentes e me encorajar sempre a seguir adiante. Agradeço ao meu pai por, através da sua amabilidade caótica, ter me apresentado o caos desde muito cedo, o que possibilitou que eu lidasse com as coisas sem cobrar início, meio e fim, coesos, entendendo que as coisas não tem uma linearidade ou só uma faceta.

Agradeço ao Glauco, meu professor de sociologia do ensino médio. Os diálogos que traçamos foram muito importantes para várias escolhas em minha vida. Agradeço ao professor Guilherme Sá, pela receptividade e orientação a esta escrita. À Antonádia Borges, por sua antropologia inventiva e por ter me proporcionado fazer parte do Projeto Toque de Mídias, essencial à minha formação. Agradeço ao professor Edson Farias, pela interdisciplinaridade e densidade de suas aulas, que sempre me proporcionam reflexões muito boas, e, também, pela acolhida em seu grupo de estudos sobre Sociologia da Cultura, lugar em que aprendo muito. À Cristina Patriota, Soraya Fleischer, Tânia Mara, professoras que tiveram importância durante minha formação. Agradeço ao Hilan Bensusan, professor da filosofia, por explodir minha cabeça desde Kant até chegar no Derrida, aquele foi um semestre memorável.

Agradeço às pessoas do SAA e da Secretária do Dan e do Sol, por toda a disponibilidade na resolução de coisas chatas. Agradeço a Universidade de Brasília, por me proporcionar vários bons encontros, sentirei saudades.

Um amor do tamanho do universo para minhas amigas e amigos, que estão sempre comigo, produzindo afetos alegres e vontade de vida. Obrigada, Sarinha, por estar comigo desde a escola, nos tornamos pessoas muito legais, você divide vários universos comigo. Drisana e Vinicius Dino, para além de toda ternura e afago que vocês são em forma de pessoas e todo o apoio e amizade que sinto vindo de vocês, muito obrigada também por todas as caronas que me deram durante a minha estadia nesta universidade, mobilidade nota mil pra vocês. Agradeço à Duda pelos afetos eufóricos e inquietos; à Isa pela gentileza em forma de pessoa, por ser tão disponível para o mundo. Agradeço ao Artur André Lins, por dividir experiências insones e pela presença doce. Ao Moretti, por diálogos que reviram toda minha cabeça. Agradeço à Lili, por ter compartilhado tantas inquietações em relação ao mundo e à academia, por ter sido uma grande referência pra mim em várias frentes. Muito obrigada por toda fonte de carinho e cuidado, beijo, Alla, Lélia, Gaú. Aos amigos do LACT, José, Ana, Mari de Bem, pelas tardes leves de escritas duras. Às irmãs de vida, Laís, Naomi, Malu, Adriele, Ludmila, vocês compõem a minha história. Um agradecimento gigante para as miga de Floripa, Raíssa, Elisa, Alex, Mel, Lubis, Gabi, Cora, Sândalo, Sophie e o bonde todo. Um agradecimento especial à Geni, amor da vida. À Luara, meu espelho revirado, que me inspira a querer seguir sempre sonhando mundos. Ao Vito, por todo amor preto e por ajudar a respirar nas crises de ansiedade de fim de curso. Agradeço à Laura, minha irmã de nome, por desafiar o campo das emoções comigo e desvendar a mística dos afetos. Agradeço à Carol, minha companheira e amiga, por ser mais que uma namorada, pelo amor e parceria inesgotável, por ler e reler as coisas que eu escrevo, pela revisão da escrita e por construir comigo políticas de afetação muito potentes.

Tem muita gente que não cabe aqui, então fica um agradecimento geral a toda a matilha, as miga bicha, viada, sapatão, trans finíssima, todas as mana preta, todo o meu afeto e dedicação a vocês, vocês me fazem crer em outros mundos possíveis. Eu amo muito essas pessoas e quantas vidas eu tiver, eu quero poder não ser hétero e construir todo tipo de plano ao lado dessa galera. Vamos seguir bagunçando as genealogias das grandes famílias.

RESUMO

Este trabalho gira em torno de exercícios de imaginação política, a partir da ideia de subalternidade. Com isso, o trabalho promove alguns deslocamentos em relação ao conceito, concebendo-o não apenas como um marcador mas também como uma tecnologia. Dessa maneira, são contadas algumas histórias que engatilham a fabulação da concepção daquilo que chamo por *tecnologias subalternas*. O trabalho investe na adoção dessas tecnologias como possíveis agentes de atuação em novos porvires, dando, assim, uma função para essas tecnologias no que se refere as práticas políticas e epistemológicas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1 A CASA DE ASTÉRION.....	12
1.1 Advertência.....	13
1.2 Hospedando o texto.....	14
<i>1.2.1 Remontando experiências de alteridade.....</i>	<i>18</i>
1.3 Reimaginando a experiência de marginalidade // Gravuras pessoais.....	20
2 ABRINDO FERIDAS.....	25
2.1 Ferida, fabulação e políticas do imaginário.....	27
3 SEGREDO.....	33
3.1 Tecnologias subalternas.....	34
3.2 Tecnologias subalternas e redistribuição de violência.....	43
3.2.1 Tecnologias subalternas e objetividades corporificadas.....	48
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	52
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	56

INTRODUÇÃO

LOS NIÑOS ROJOS

(Roberto Bolaño)

Como en una película
 Después del gran terremoto
 Siempre hay un niño
 Que no muere
 Extraño y dialéctico film
 En el otro lado del sistema.
 A veces el barco naufraga
 En los mares del oriente
 Y todos los pasajeros se ahogan
 O son devorados por los tiburones
 Sin embargo siempre hay una niña
 Que sobrevive.
 Y sus ojos negros recorren
 La isla que es como un laboratorio
 Como un mapa de galaxias
 Y también como un montón de juguetes
 Esperándola.
 La vida tal vez quiere
 Seguro que quiere
 Que en las grandes catástrofes
 Ellos sean pequeñas anti-catástrofes
 Formas de criticar
 Nuestro destino nuestro azar y nuestros
 Crímenes predeterminados.
 Y así algunos escapan
 Cuando los buses chocan cuando los
 Supermercados se incendian
 O cuando la aviación de guerra
 Destruye totalmente sus pueblos.
 Así algunos escapan
 A las doce del día
 Protegidos solamente por los sueños
 Y son sombras que se proyectan
 En las oficinas
 Lentos resplandores
 Que creemos ver en la frente
 De la mujer que amamos.
 Después viene la calma de
 La Contrarrevolución después vienen
 Los largos interrogatorios eléctricos
 Y las baladas sobre hombres
 Que nunca regresarán a casa.
 Los pantanos se ponen más espesos que nunca.
 Pero siempre
 Creo yo.
 Queda algún niño
 Para sobrevivir rabiosamente
 Y contarle.

Gosto muito desse poema por sua agudeza. Em um tom sombrio, Bolaño alerta que *los pantanos se ponen más espesos que nunca*; este verso se converte em pedra lançada, atravessa

o tempo, cai na água e os círculos que este encontro faz surgir criam ondas que chegam até os pés de uma Laura que fui e que se encontrava com os pés enlameados na beira do Rio São Francisco lá por volta dos anos 2000. Cresci em contato com este rio, que entoava a travessia até a chegada da cidade de minha mãe, que nasceu numa cidade no interior de Minas, chamada Morada Nova. Durante as vezes em que chegávamos no porto e a balsa não estava lá, era costume sair do carro, tirar os sapatos, molhar os pés no rio e ficar atirando pedras na água. Acontece, que, neste ano em específico, a seca tinha pegado forte, o volume de água baixara consideravelmente e a beirada era mais lama do que qualquer outra coisa. Lembro de ter saído do carro, corrido e enfiado os pés no enlameado e ouvir minha mãe gritando que eu ia me sujar toda, mas não adiantou muita coisa, já estava feito. Permaneci lá até que algo me chamou atenção: uma senhora idosa, vinha com um carrinho de mão, cheio de potes de água; ela chegou na beira do rio, começou a abrir um pote de cada vez e a despejar essas águas lá dentro. Lembro de ficar muito curiosa com a ação, olhava pra ela, olhava pras pedras que guardava no bolso, até que resolvi me aproximar. Fiquei olhando até que num determinado momento ela sorriu e disse “quer dar remédio pro rio?”. Eu lembro de ficar pensando, “remédio?”, mas achei que ia ser legal, me aproximei, ela destampou um pote e disse “pode dar”. Lembro de jogar o primeiro e pedir se podia jogar mais um e ela deixar e que, no momento seguinte, eu perguntei por que ela estava fazendo aquilo e lembro até hoje dela me dizendo que aqueles potes eram “águas rezadas” e que em tempo de águas cheias ela recolhia os potes completos de água e os dividia entre os que seriam para as “águas rezadas” e os que seriam para as “águas de provar”, que ela enterrava todos e que, quando tinha seca, ela tirava as “águas rezadas” e dava de remédio pro rio. “As outras é pra beber?”, lembro de perguntar e ela dizer que não, que não eram de beber e disse ainda que era pra provar que tinha tido água ali, caso um dia, o remédio não resolvesse e a água faltasse. “Caso acabe um dia, eu vou buscar lá em casa, desenterrar e vou mostrar que tinha era muita água aqui e que eu não tava doida”. Lembro de ficar com ela até o momento em que minha mãe veio me buscar porque a balsa havia chegado: “boa tarde, Dona Julieta. A Laura tá te atrapalhando ai?”, minha mãe chegou e perguntou, tendo como resposta uma negativa e um sorriso. Lembro de ir embora falando com a minha mãe do remédio, das “águas bentas”, das “águas de guardar”, e de minha mãe dizendo “Laura, não pode ficar falando na cabeça da Dona Julieta não, que ela já é bem ruim da cabeça” e ainda completando “ela fica guardando esses potes, por isso que pra esses lados de cá, o seu tio Gonzaga disse que a dengue aumentou e foi muito”. Bom, minha mãe é que não sabia, mas a Julieta é uma guardadora e repassadora de histórias e tenho certeza de que, depois que ela morreu, o rio São Francisco ficou sem uma amável companhia,

uma grande curandeira. Julieta é a niña do poema do Bolaño, uma anticatástrofe que desafia a história e sobrevive *rabiosamente* para contá-la depois. E é dessa maneira, diferente do relato de minha mãe, que eu pretendo repassar a história que pude compartilhar com ela.

A quem restará o encargo de recolher essas histórias? Ou, como diz um grande amigo meu, “talvez o marxismo não tenha se atentado tanto para o fato de que a ‘tal grande história’ é preenchida por micro afetos, miudezas simples que não devem ser esquecidas no grande esquemão da história”. Essas pequenezas residuais sempre me disseram muitas coisas através de sussurros intuitivos, elas estão por toda parte, às vezes na beirada do rio, às vezes num entrecruzar de ruas. Nesta escrita, apresento um encontro que me apareceu numa esquina, de inesperado, uma antropologia achada; um senhor inventando seu território, tal qual Dona Julieta, com todos atravessamentos de marginalidade e injustiça em trânsitos. Um senhor que incutiu em mim a vontade de tentar contar uma história de outra forma, um compromisso ético e político em experimentação, em que aposto no exercício de imaginação como um acionador de reinvenção de alteridades. Reimaginarmos uns aos outros de outras maneiras, através de outros códigos; e que, a partir deste exercício, advenha a produção de afetação ilimitada e irrestrita, que atravesse a experiência e nos convoque a aderirmos a outros tipos de solidariedade e políticas de afetação. Acredito firmemente na premissa de que uma política elaborada a partir de éticas menores tem, por dever e saúde, ser inventiva e colérica; que tenhamos nossos desconfortos, que o estômago revire, que a náusea tome mesa, mas que jamais nos acostumemos com a estagnação e com aquilo que é. Nós somos aspirações consolidadas de outrora, narrativas imaginadas de outras pessoas, de outros tempos – não valoro em termos evolutivos, acho bom frisar, mas, sim, como produto de imaginários anteriores. Elaborar um tipo de antropologia atenta àquilo que é achado e possivelmente imaginado.

Esta escrita é um exercício de imaginação política, gestada na quentura e na euforia dessas afetações colhidas ao acaso, desses micro-afetos engolidos pela – se é que existe – grande história. Sejamos magnificentes em relação a nossas políticas, epistemologias e afetos. Contemos boas histórias, encontremos boas afetações. Há mundos e há porvires, vamos imaginá-los agora.



“Abraão chora ao ter que sacrificar Isaac” Este é um desenho de um grande amigo e contador de boas histórias, Felipe Moretti, que, no meio do recolhimento de micro-afetações perdidas na história, imaginou a experiência bíblica fora do registro da resignação e aceitação plena, inscrevendo o choro e o pesar nesta história.

1 A CASA DE ASTÉRION

E a rainha deu à luz um filho que se chamou

Astérion.

APOLODORO: Biblioteca, III, I.

Sei que me acusam de soberba, e talvez de misantropia, talvez de loucura. Tais acusações (que castigarei no devido tempo) são irrisórias. É verdade que não saio de minha casa, mas também é verdade que suas portas (cujo número é infinito)1 estão abertas dia e noite aos homens e também aos animais. Que entre quem quiser. Não encontrará aqui pompas femininas, nem o bizarro aparato dos palácios, mas sim a quietude e a solidão. Por isso mesmo, encontrará uma casa como não há outra na face da terra. (Mentem os que declaram existir uma parecida no Egito.) Até meus detratores admitem que não há um só móvel na casa. Outra afirmação ridícula é que eu, Astérion, sou um prisioneiro. Repetirei que não há uma porta fechada, acrescentarei que não existe uma –, fechadura? Mesmo porque, num entardecer, pisei a rua; se voltei antes da noite, foi pelo temor que me infundiram os rostos da plebe, rostos descoloridos e iguais, como a mão aberta. Já se tinha posto o sol, mas o desvalido pranto de um menino e as rudes preces da grei disseram que me haviam reconhecido. O povo orava, fugia, se prosternava; alguns se encarapitavam no estilóbato do templo dos Machados, outros juntavam pedras. Alguém, creio, ocultou-se no mar. Não em vão que foi uma rainha minha mãe; não posso confundir-me com o vulgo, ainda que minha modéstia o queira. O fato é que sou único. Não me interessa o que um homem possa transmitir a outros homens; como o filósofo, penso que nada é comunicável pela arte da escrita. As enfadonhas e triviais minúcias não encontram espaço em meu espírito, que está capacitado para o grande; jamais guardei a diferença entre uma letra e outra. Certa impaciência generosa não consentiu que eu aprendesse a ler. Às vezes o deploro, porque as noites e os dias são longos. Claro que não me faltam distrações. Como o carneiro que vai investir, corro pelas galerias de pedra até cair no chão, atordoado. Oculto-me à sombra de uma cisterna ou à volta de um corredor e divirto-me com que me procurem. Há terraços de onde me deixo cair, até me ensangüentar. A qualquer hora posso brincar que estou dormindo, com os olhos fechados e a respiração forte. (Às vezes durmo realmente, às vezes já é outra a cor do dia quando abro os olhos.) Mas, de tantas brincadeiras, a que prefiro é a de outro Astérion. Finjo que ele vem visitar-me e que eu lhe mostro a casa. Com grandes reverências,

digo-lhe: “Agora voltamos à encruzilhada anterior” ou “Agora desembocamos em outro pátio” ou “Bem dizia eu que te agradaria o pequeno canal” ou “Agora verás uma cisterna que se encheu de areia” ou “lá verás como o porão se bifurca”. Às vezes me engano e os dois nos rimos, amavelmente. Não só criei esses jogos; também meditei sobre a casa. Todas as partes da casa existem muitas vezes, qualquer lugar é outro lugar. Não há uma cisterna, um pátio, um bebedouro, um pesebre; são catorze [são infinitos] os pesebres, bebedouros, pátios, cisternas. A casa é do tamanho do mundo; ou melhor, é o mundo. Todavia, à força de andar por pátios com uma cisterna e com poeirentas galerias de pedra cinzenta, alcancei a rua e vi o templo dos Machados e o mar. Não entendi isso até que uma visão da noite me revelou que também são catorze [são infinitos] os mares e os templos. Tudo existe muitas vezes, catorze vezes, mas duas coisas há no mundo que parecem existir uma única vez: em cima, o intrincado sol; embaixo, Astérion. Talvez eu tenha criado as estrelas e o sol e a enorme casa, mas já não me lembro. Cada nove anos, entram na casa nove homens para que eu os liberte de todo o mal. Ouço seus passos ou sua voz no fundo das galerias de pedra e corro alegremente para procurá-los. A cerimônia dura poucos minutos. Um após o outro, caem, sem que eu ensangüente as mãos. Onde caíram, ficam, e os cadáveres ajudam a distinguir uma galeria das outras. Ignoro quem sejam, mas sei que um deles profetizou, na hora da morte, que um dia chegaria meu redentor. Desde esse momento a solidão não me magoa, porque sei que vive meu redentor e que por fim se levantará do pó. Se meu ouvido alcançasse todos os rumores do mundo, eu perceberia seus passos. oxalá me leve para um lugar com menos galerias e menos portas. Como será meu redentor? – me pergunto. Será um touro ou um homem? Será talvez um touro com cara de homem? Ou será como eu?

O sol da manhã reverberou na espada de bronze. Já não restava qualquer vestígio de sangue.

– Acreditarás, Ariadne? – disse Teseu. – O minotauro mal se defendeu.

A Marte Mosquera Eastman, Jorge Luis Borges, 1949

1.1 Advertência

Esta escrita é um exercício ético de imaginação política; um convite a reimaginarmos **sujeitos**, preensões adjetivo-conceituais; um convite a multiplicarmos linhas de fuga, caminharmos de encontro ao erro, acolhermos o equívoco e tomar mesa junto ao que é turvo, em direção àquilo que nos oferece vias e rumos a visualizações opacas – pois, como nos aponta Saidiya Hartman, “*The right of obscurity must be respected*” (1997) – de forma que, nesta escrita, a dúvida e o silêncio não se tornarão um problema; os segredos estarão protegidos.

1.2 Hospedando o texto

O conto exposto anteriormente, é para mim, uma espécie de “campo” pirateado. Não possui qualquer status lustroso e legítimo em vias de um “eu estive lá”, “eu vi”, “eu participei”; no entanto, é surpreendido no verso de Barthes, em sua obra “A morte do autor”, em que este, ao fazer uma alusão a uma frase de Balzac, trata a escrita de outrem da seguinte forma: “*Ninguém (isto é, nenhuma «pessoa») a disse: a sua origem, a sua voz não é o verdadeiro lugar da escrita, é a leitura*” (BARTHES, 1968, p. 5). A leitura, portanto, fornece hospitalidade à escrita e traz para a superfície a figura da pessoa que lê, enquanto figura a ser levada em conta como agenciadora dos processos de modulação e desenrolar da escrita e – uma das faces mais potentes que eu acredito existir na relação escrita-leitura, inclusive – que é a de produzir visualidades, ou seja, perdurar através de realidades projetadas virtualmente e produzir imaginação, arquitetar heterotopias. Assim, ao adotar *A Casa de Astérion* enquanto uma parte do meu campo pirateado, aproprio-me deste “campo-leitura” enquanto leitora-

produtora, produzindo imagens a respeito do que me é apresentado frente às pistas que a narrativa me oferece. Assim, disputo aqui uma interpretação deste conto.

Astérion, O Minotauro, é uma figura com corpo de homem e cabeça e rabo de touro. Nasceu de um atrito entre seu pai Minos e Poseidon, O Rei dos Mares. Minos havia pedido ajuda de Poseidon para se tornar o Rei de Creta; Poseidon, então, enviou um touro branco que deveria ser sacrificado em forma de oferenda. Minos, por sua vez, achou o animal muito bonito e se recusou a matá-lo, sacrificando assim um dos touros de seu rebanho, na certeza de que Poseidon não iria desconfiar – o que acabou não acontecendo. Assim, Poseidon não impediu que Minos se tornasse Rei de Creta, no entanto, fez com que sua esposa Pasifae se apaixonasse pelo touro, engravidando e parindo o Minotauro. Com medo, Minos recorre a Dédalo, um habilidoso artífice de Atenas, e pede que ele construa um labirinto grandioso para prender o Minotauro lá dentro, de modo que a arquitetura também represente dificuldade diante de alguma investida de fuga. Após esse episódio, Minos entra em uma guerra contra Atenas, da qual sai vitorioso; e, em forma de retaliação aos atenienses que teriam tirado a vida de um de seus filhos, decide oferecer em sacrifício sete moças e sete rapazes atenienses todos os anos para serem devorados no labirinto do Minotauro. Conforme o desenrolar da história e diante de toda a construção narrativa em torno da figura do Minotauro como sendo um criatura bestial, assassina de homens e mulheres, aparece a figura de Teseu. Em resumo – pois aqui pretendo proporcionar apenas uma visão geral da história –, Teseu seria aquele destinado a matar o Minotauro, fato que realiza ao entrar no labirinto, auxiliado pelo novelo de lã ofertado de presente por sua companheira Ariadne, que proporciona um caminho seguro, garantindo a entrada e saída de Teseu do labirinto, lugar em que então ele surpreende o Minotauro dormindo e o mata.

Borges, então, no conto *A Casa de Astérion*, constrói uma narrativa em primeira pessoa, a partir de Astérion, o Minotauro, que vai relatando suas experiências dentro do labirinto; Astérion vai narrando seu cotidiano, questionando rumores a respeito de sua figura, tratando dos boatos de que ele supostamente estava fechado e que não poderia sair dali, contrapondo-se a essa ideia, afirmando que em sua casa – atente-se para Casa e não Labirinto, dentro da narrativa de Astérion – não havia nenhuma porta fechada, e que as pessoas que usualmente o visitavam, morriam assustadas após ele alegremente correr até elas a fim de recebê-las. Astérion retrata também que uma delas um dia profetizou a respeito de um

redentor que chegaria para possivelmente conduzi-lo até uma casa com menos galerias e portas. Após o relato de Astérion, ocorre então a seguinte fala de Teseu para Ariadne: “*Acreditarás, Ariadne? O minotauro mal se defendeu.*”

Ainda na via da potência que para mim é intrínseca à relação leitura-escrita, que é a de produção de visualidades e imaginação – como já explicitado anteriormente –, adiciono à minha narrativa o poder das imagens produzidas no conto de Borges, para então elaborar um exercício reflexivo em torno da categoria de *marginalidade* e seus desdobramentos políticos e éticos. Visualizo a figura do Minotauro, algo que é figurado no limite das definições entre humano e não humano, metade homem, metade touro; no entanto, aqui, vamos defendê-lo enquanto algo que é complexo em si mesmo. Visualizo-o enquanto algo que é submetido a uma adjetivação marginalizada e que orbita um *labirinto* de imaginários, conceitos, pré-impressões. Visualizo-o enquanto algo que é indiciado aos circuitos da abjeção, ao habitar das zonas inóspitas da construção do sujeito. A figura de Astérion é de antemão fabulada; submetida a uma série de enquadramentos que a definem enquanto criatura abjeta. Judith Butler, em seu livro *Bodies that matter* (1993), favorece a discussão a respeito dos limites discursivos do sexo, propondo redefinições analíticas para se pensar a constituição de sujeitos através do eixo sexo-gênero, oferecendo-nos também sua modulação da categoria de abjeção, de modo que, para a autora, o processo de abjeção se configura enquanto uma força exterior constitutiva ao sujeito, de maneira que o sujeito seria constituído através dessa força em direção a uma subjetivação abjeta que estaria visceralmente interligada à produção da norma, uma vez que as experiências abjetas marcariam não somente uma posição marginal inteligível, como também os limites da definição do sujeito legível e passivo de reconhecimento.

Quero pensar o labirinto enquanto um território. Território como sendo algo que concentra topografias, percursos, acidentes geográficos; enquanto algo que tem memória e intervenção, algo que é lido também através do afeto, imaginado, significado e traduzido de maneira muito complexa. Ao pensar a figura de Astérion em composição com a paisagem do labirinto, busco pensar Astérion como um produto de imaginários, projetado de forma virtual enquanto a besta, a fera; a apreensão de Astérion dentro destes conceitos me faz refletir a respeito da categoria de *marginalidade* – pensando-a não em si mesma, mas enquanto este conceito guarda-chuva que encobre diversas experiências das margens –, refletindo, ainda,

sobre a formação deste conceito enquanto um *lugar*. Assim, ao pensar Astérior enquanto um sujeito figurado entre conceitos marginais, traço uma linha entre o processo de constituição de Astérior enquanto sujeito marginal, paralela à construção e uso de um conceito, no caso, oportunamente aqui colocado: o de *marginalidade*.

Um conceito – da forma como compreendo e que fui construindo através de encontros e outros diálogos – é uma dimensão de algo, uma tentativa de captura de uma parte deste algo, a fim de facilitar o exercício de tradução; no entanto, é de extrema prudência atentar-se para o fato de que traduzir é também um empreendimento que exige sensibilidade e abertura ao texto, à mensagem. Um conceito é também uma chave de disputa entre diversas traduções, encontra-se localizado em um emaranhado de roteiros imersos em confrontos éticos, sociais, econômicos, políticos e além-mar. Em síntese, a ideia que pretendo apresentar neste primeiro momento reside no caminho que traço entre Astérior imaginado enquanto besta e o labirinto onde sua figura habita, relacionando-os à discussão de formação de um conceito – lembrando que *marginalidade* é o conceito chave da minha discussão – e os labirintos percorridos na formulação deste conceito. De modo que, na minha cabeça, a matemática¹ se fez assim:

Astérior//figura marginalizada está para Conceito de marginalidade

Assim como:

<u>Labirinto/</u>		<u>Labirinto/</u>
<u>lugar em que a figura de Astérior</u>	está para	<u>território de disputas onde o conceito</u>
<u>é construída</u>		<u>emerge</u>

Com isso, busco traçar rotas entre todas essas forças, tentando imaginar caminhos, magias, segredos, metodologias – ou anti-metodologias quiçá – que impulsionem narrativas mais éticas, potencializando o ato de reimaginarmos sujeitos e reimaginarmos a nós mesmos dentro de outras utopias possíveis. Nesse caso, escolho pensar todas essas forças anteriormente desenhadas numa relação de alteridade frente à antropologia, o campo e sua

1

Emprego matemática aqui por pura questão estilística e apreço pela metáfora; não reside aqui nenhuma crença de que isso é uma fórmula exata para objetivar nada.

experiência de narrativa etnográfica, e ainda, não exatamente qualquer narrativa etnográfica, mas aquela que se coloca como aliada a realidades/sujeitos tidas(os) como marginais - – que, inclusive, é a que mais me interessa disputar.

Não acredito que seja necessário esmiuçar o invólucro histórico da consolidação da pesquisa etnográfica enquanto método; no entanto, gostaria de apresentar algumas divagações. Ainda na esteira daquilo que é minha proposta inicial ao construir essa escrita – e que foi explicitado no início do texto, como sendo um convite a um exercício de imaginação política – venho trazendo narrativas que vieram de longe, escritas diaspóricas, do desterro, da errância, que potencializam reflexões, no sentido de positivar o local de produção de conhecimento enquanto também um local de produção de imaginários epistêmicos e, por consequência, um local de disputa. Em “*Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*”, texto clássico que aborda essa relação conflituosa entre perspectivas, localidades e produção de conhecimento, Haraway (2009) explora os esquemas de poder que nutrem a produção de conhecimento, lançando duras críticas à neutralidade científica e evidenciando justamente o caráter conflitivo deste paradigma. Assim, o campo antropológico é sempre um lugar de disputa; é ainda – para aproveitar a imagem do labirinto de Astérion mais uma vez – um labirinto que prescreve uma série de manuseios antes de uma possível imersão. Teseu, no mito do Minotauro, contou com o novelo de lã ofertado por Ariadne para acessar o labirinto. Através do novelo, Teseu garantiu sua entrada e saída do labirinto, tudo isso de maneira segura, executando o Minotauro, tendo surpreendido o mesmo enquanto estava dormindo, exercendo, ainda, o privilégio sutil de quem pode se colocar enquanto observador e munido de um método que, além de garantir sua saída segura do labirinto, proporciona a Teseu uma narrativa vitoriosa e imune de qualquer suspeita, frente à figura de Astérion, O Minotauro.

1.2.1 Remontando experiências de alteridade

Diante disso, frente a todas as chaves expostas até agora, visualizo uma série de questões a serem pensadas e roteiros a serem multiplicados. Penso o novelo de Ariadne enquanto um método, constituído por linhas, que percorre o labirinto contrariando a

arquitetura do próprio, esboçando um percurso linear, composto de início, meio e fim, caminho de ida e caminho de volta. Aquela que vai, aquela que retorna do campo, com a narrativa em mãos, assim como Teseu. E onde estaria toda a complexidade do labirinto enquanto um território? Onde estariam os acidentes geográficos? O que acontece quando o conceito não dá conta? Quando o método falha, quando não é linear, não garante uma ida e uma volta a uma narrativa segura? Quando traduzimos o outro de forma violenta? Como contar com a surpresa mais do que com a compreensão? O que dizer dos tempos dos quais os conceitos não dão conta, vide o vício que têm de transformar tudo em grandes ontologias prontas? Quais são os imaginários que narrativas lineares produzem, principalmente se relacionadas a antropologias, histórias, sociologias, filosofias que se dizem ser aliadas a uma redistribuição de justiça social?

Não tenho como responder a essas coisas sozinha. No entanto, cada vez mais sinto a necessidade de acolher os ruídos dos encontros no campo e suas não-respostas. Como lidar ou não lidar com o momento em que o novelo – diferente da linearidade prometida pelo que fora ofertado por Ariadne – bifurca, rompe ou embaraça? Aquelas experiências polifônicas onde as coisas simplesmente nos escapam. Jota Mombaça, performer, teórica e também uma referência afetiva próxima, em seu texto *“Rastros de uma submetodologia indisciplinada”* (2016) escreve a respeito de suas rotas em campo, frente àquela que, segundo Jota, se apresentou não como sujeita mas enquanto *monstra*, escrevendo a respeito dessa imprevisibilidade no campo e a impossibilidade de apreender algo como um “objeto de pesquisa” estável nos moldes do paradigma científico dominante. Jota nos surpreende também com o diálogo que traça com Jeffrey Jerome Cohen e suas contribuições respectivas a sua *Teoria Monstro* (1996), colocando assim : *“Ativar uma interpretação monstruosa (...) ter de lidar com uma multiplicidade de fragmentos; pegadas, ossos, dentes, talismãs, sombras, vislumbres obscurecidos”* COHEN. 1996, p. 30, apud MOMBAÇA, 2016 p. 342). Em suma: exercitar a lida com os rastros. Remontar experiências de alteridade.

Em seu livro *Gramatologia* (2004), Derrida expõe a ideia de *Rastro*, que teria uma implicância na desconstrução de ontologias, de coisas essentes, *Rastro* enquanto um vestígio de algum outro suposto vestígio. *Rastro* enquanto um novo duto para se imaginar e estabelecer alteridades – *“(...) a impossibilidade do acesso à alteridade enquanto tal, dado que o outro sempre já nos escapou”* (DARDEAU: 2012 pg. 77). Todavia, acho importante

destacar que ao tratarmos dessa “*impossibilidade do acesso à alteridade*”, não necessariamente traduzimos esta impossibilidade como um abismo incognoscível, mas sim, da forma como a própria desconstrução derridiana sugere, aqui lucidamente exposta por Denise Dardeau:

(...) a suspensão do saber atrelado às malhas da lógica formal e questiona mesmo o modo de pensar, propondo um pensamento que pensa o pensamento, calcado não na generalidade conceitual da razão determinada a partir do eu, mas sim na infinita convocação do outro, do todo outro. Trata-se de uma outra “racionalidade”, de um pensar que é, desde já, acolhimento ou hospitalidade infinita do outro (DARDEAU, 2012 p. 76).

Nessa conformidade, e em síntese, podemos imaginar o *Rastro* e esse *movimento de rastrear* não como uma intervenção nos limites do que se pode ser acessado, e sim na qualidade de uma convocação a uma responsabilidade na forma com que esse acesso ocorre, implicando num desordenamento de um *eu* e de um *outro* ontológicos, reimaginando assim experiências de contato e alteridade.

Ainda na esteira das explanações a respeito da ideia de *Rastro* e os desdobramentos éticos, políticos, epistemológicos e o que mais couber; conecto o mesmo enquanto uma força que promove um deslocamento na dinâmica entre o que absorvo como o ato de *compreender o campo* e o ato de *surpreender o campo*. De modo que acredito que no segundo movimento, o de surpresa, exista um movimento relacional de mão dupla, no processo de fabulação da “realidade” em questão, ou seja, surpreender o campo implica não só ir até ele convocando reveses, lacunas e errâncias como possíveis variáveis bem vindas, como, também, uma tentativa mais horizontal² de tentar fabular uma narrativa. E sobre surpresa eu tenho uma história chave que gosto de contar e que por fim acabou virando uma parte do “meu campo”; e não é uma história num traçado onde eu fui até o campo e me surpreendi, mas aquele micro momento oportuno – e já relatado por várias pessoas, inclusive – em que o campo nos surpreende.

2

Não tenho certeza se é uma forma mais horizontal de se construir uma narrativa..

1.3 Reimaginando a experiência de marginalidade // Gravuras pessoais

Salvador, 04 de setembro de 2015.

Praia da Barra, sol quente, por volta de umas três horas da tarde. Estou em uma das ruas que cai na avenida da orla da praia. Existe ao meu lado direito um carrinho com duas mulheres negras vendendo cachorro-quente. As pessoas passam. Eu passo, paro e espero. Observo então um senhor negro, por volta de sessenta anos de idade, que tem uma das mãos virada ao contrário, como se em algum ponto de sua trajetória ele tivesse sofrido uma lesão que por falta de reparos calcificou da forma como deu – o descaso esculpido na pele. É esse senhor, então, cujo nome não perguntei mas que resolvi ficcionar e ilustrar enquanto o Sadu da Esquina (em referência a Sadhu Amar Bharati, o indiano que calcificou seu braço, ao somar e prosseguir somando mais de 40 anos com o braço erguido em prol da paz mundial). O Sadu da Esquina certamente convive com a sua mão enquanto um produto de falta de escolhas, aposto, e por motivos menos “nobres”.

Observo então que ele faz um pequeno trajeto de ida e volta, observo que seu destino culmina no meio da rua onde centenas de latinhas de encontram espalhadas no chão, todas amassadas. Ele vai, ele volta. Os carros não cessam de passar, o senhor avança em meio a eles mesmo assim. Por vezes acontece um intervalo maior devido ao sinal que fecha no quarteirão anterior e ele consegue ir sem passar por tantos carros, mas é certo que, na volta, os carros já tornaram a passar de novo. Faz isso de forma devagar, devido ao tempo e à condição imposta pelo próprio corpo. Ele vai, ele volta e acaba por não pegar muitas latinhas de uma vez, mas permanece repetindo o trajeto. Eu, então, na posição de observadora equivocada, concluo que talvez seu saco de latinha tenha caído e que ele talvez esteja precisando de ajuda. Pergunto pra uma amiga que me acompanhava o que ela achava que estava acontecendo e ela responde que acha que as latinhas caíram e que talvez ajudar seria uma boa mesmo. Dirijo-me até o Sadu da Esquina e pergunto se ele precisa de ajuda para recolher as latinhas, ele me olha com uma cara de surpresa-meio-tanto-faz-ué mas, no fim, acaba por dizer “claro, amiguinha. Ajuda é sempre bom”. Eu e essa amiga então fomos e pegamos as latinhas; os carros, diferentemente da postura que adotavam quando era com o

Sadu da Esquina, que era a de continuarem passando, com nós duas, fizeram cálculos e leituras de acordo com as regras de convenção da classe média e diminuíam a velocidade, esperaram até terminarmos de catar as latinhas e retornarmos com todas elas pro saco onde se encontravam todas as outras. Percebi então que as vendedoras de cachorro-quente do início da história riam e olhavam pra gente. O Sadu da Esquina agradeceu: “obrigada, amiguinhas”. Ficamos ali por mais um tempo esperando uma amiga que havia ido no mercado, e, quando penso que não, olho e lá vai ele. Paro. Acompanho com os olhos o Sadu da Esquina, que volta para meio da rua e despeja um saco de latinhas. Ele retorna pra margem da rua, os carros passam, amassam as latinhas, ele então retorna até elas, as recolhe amassadas e as coloca dentro do grande saco. Percebo então que as vendedoras de cachorro-quente nos observavam, esperando a nossa reação. Eu ri, minha amiga riu, confesso que deu um pouco de vergonha. Me senti meio trouxa.

Eu amo contar essa história e amo pensar essa história. Tenho um apreço afetivo muito real por ela e insisto em inseri-la sempre que posso, porque ela multiplica várias coisas em mim e desloca vários lugares dentro da minha cartografia pessoal. Tanta importância eu dei a ela, que foi, inclusive, a partir desse episódio que eu desenvolvi toda a pira dessa escrita que eu estou tecendo aqui ou sei lá, monografia, como for melhor de chamar. Mas o fato é que tudo o que escrevi até então era para por fim introduzi-la da maneira mais responsável possível. Gostaria de frisar aqui que essa história veio antes de tudo, não poderia perder isso de vista. Uma mini virada ontológica pessoal.

E eu refleti horrores sobre ela. Refleti sobre convicções políticas, sobre questões filosóficas, sobre questões éticas – claro que tudo isso graças ao bom e valioso tempo livre – e, fundamentalmente, refleti a respeito da forma que em conceitos como *subalternidade*, *marginalidade* estavam sendo instrumentalizados, produzindo imaginários e sujeitos ontológicos dentro de diversas narrativas e naturalizando relações de poder como observador e observado, de modo que eu, inclusive, naturalizei a minha leitura em relação ao Sadu da Esquina, que, por sua vez, não só já tinha uma leitura da situação como também – e esta é a parte que eu mais curto dessa situação toda – elaborou uma tecnologia para lidar com ela. Uma *tecnologia marginal*. E isso girou uma chave em mim. Uma chave que me colocou pra pensar a margem de forma bastante profunda, junto a várias preocupações de não assolar subjetividades, restringi-las a somente uma de suas faces. E toda essa epifania de pensar a

marginalidade não somente enquanto um lugar mas também enquanto uma tecnologia acabou por produzir efeitos auto-reflexivos muito poderosos, uma vez que me sinto parte desse campo, enquanto pessoa que desenvolve *tecnologias marginais* para disputar e transitar em vários espaços/territórios. Sinto-me contemplada na escrita de Abu-Lughod em *Writing against culture* (1996), onde a autora utiliza o termo *halfie*, buscando desvendar as relações expressas ao introduzirmos a ideia de cultura fundados numa cisão eu-outro. A autora elabora ser o Outro sempre uma projeção externa forjada através da experiência dissonante do Eu; trazendo esta discussão também para o campo, onde consolida *halfie* enquanto fenômeno de uma experiência partilhada com o campo, ou seja, algo como compartilhar da experiência, do local de onde emerge o campo.

Assim, iniciei o processo de ir lendo minha própria experiência através dessa lente, de forma que, ao reparar nas minúcias das coisas que fazia cotidianamente, produzi o seguinte relato:

Brasília, dezessete de setembro de 2015.

Relato meu, escrito de forma informal e jogado nas Interwebs.

“É muito uma pira isso né velho, tipo cê morar num lugar e conhecer muito muito ele assim. tipo agora eu desci pra comprar um cigarro, dai eu desço ai eu já calculo que vai ter uns boy na frente do prédio, porque na frente do prédio tem sempre uns boy que vem beber, por causa do bar de boy que tem na frente. dai eu atravesso a rua nunca na faixa, ai eu sempre passo pela pizzaria e sempre penso a mesma coisa sobre as pessoas que vão lá, do tipo: que merda. olha essa galera. dai eu passo por um campo que eu sempre calculo que não posso ir no meio dele porque tem ninho de kero-kero e eu sempre levo os kero kero em conta porque eles colam em cima quando tão com ninho. ai eu desvio e calculo que no posto tbm vai ter boy bebendo porque sempre tem boy bebendo la tbm, e são sempre uns boy meio playboy meio mano wannabe, ai na volta, pra não atravessar a rua de novo, tem um pico meio escuro e que rola de atravessar rápido mas que ja rolou bad de abuso com mina, ai eu sempre passo mais rapido e coloco o capuz, porque tem isso, ta frio ou ta calor, eu saio de noite, eu dou uma olhada pra ver se não tem pm, porque ja me pararam pra revista achando que eu era um ~boy negro~eu desço com capuz, dai se no meio do caminho aparece a pm, eu tiro o capuz, se não, coloca o capuz e não tiiiira, sapatão!!! até porque eu calculo que tem

esses boy na frente do prédio e no posto e a maldita vez que eu fui sem capuz sozinha minha vida foi um inferno por 5min " e ai bora beber tbm" "qual foi , vou na sua casa..." sei la ne, é toda uma técnica da existência ne... manuseio da rua e pá. por que exige tanta técnica, existência? eu não sei mais como que faz pra sair sem ser calculando tudo no automático já. é pra sobreviver ne? é? então tá." Corta.

Dentro dessa ótica, concluo que para se habitar um espaço é imprescindível que se utilize de uma técnica, uma *tecnologia própria de si*, uma elaboração de uma *tecnologia própria da existência*, talvez algo na esteira daquilo que Foucault nos apresenta ao tratar do *cuidado de si* (FOUCAULT, 1992), trabalhando o conceito enquanto um conjunto de práticas que o sujeito elabora consigo mesmo, culminando em uma reelaboração e transformação da subjetividade; de forma que, quando manuseio aquilo que modulo enquanto *tecnologia marginal*, compreendo-a enquanto a produção de uma técnica forjada a partir da constituição de subjetividades localizadas a partir de diversos marcadores – trato, portanto, de cálculos específicos que fazemos, introjetados através da memória, do ato corporificado de se habitar nas zonas da experiência da margem – seja enquanto corpos racializados, dissidências sexuais, entre outras ruínas da supremacia branca, da heterossexualidade enquanto regime político e outras ficções hegemônicas – tudo isso a fim de sobrevivermos e transitarmos.

Com isso, no entanto, gostaria de tornar visível o fato de que, ainda que possam e devam existir solidariedades dentro desse lugar de posições não-hegemônicas, em momento algum me coloco na mesma condição de vulnerabilidade que o senhor Sadu da Esquina, acredito profundamente na singularidade da experiência e não acredito que exista um marcador capaz de unir todas as pessoas em uma medida exata. Todo e qualquer marcador é atravessado por centenas de outros marcadores, é necessário desenvolver uma arte das doses, para não dosarmos todos da mesma maneira. Contudo, ao utilizar a marginalidade enquanto uma tecnologia, trazendo inclusive a minha experiência à narrativa, trago-a no sentido de produzir desordenamentos do *eu* e do *outro* em campo e na consolidação da narrativa, a partir de locais sensíveis sobre os quais essas tecnologias são ativadas, no meu caso, raça e sexualidade.

2 ABRINDO FERIDAS

Dizia eu no capítulo anterior em relação ao exercício de tradução em campo: “[...] *é de extrema prudência atentar-se para o fato de que traduzir é também um empreendimento que exige sensibilidade e abertura ao texto, à mensagem*”. Aqui, gostaria de introduzir uma breve divagação a partir desta frase, em que discorria a respeito do exercício de tradução e da sensibilidade como fator imprescindível para acessar o texto. E é a partir da noção de texto que gostaria de pegar o gancho para iniciar a reflexão.

Talal Asad, em seu artigo *O conceito de tradução cultural na antropologia social britânica* (2017), inicia sua escrita lançando luz a uma dinâmica que ocorre dentro da produção antropológica, que é a de inscrever a *cultura* numa noção de texto, ou seja, fabular a cultura enquanto um discurso inscrito, o que, eventualmente, proporcionaria a leitura da mesma. Asad então, traz à superfície a discussão sobre a tradução e suas implicações, elaborando: “[...] *a tradução do antropólogo não é apenas uma questão de emparelhar frases em abstrato, mas de aprender a viver uma outra forma de vida e a falar um outro tipo de língua*” (ASAD, 2017, p. 217). Esse texto e especificamente essa passagem tiveram uma importância muito sensível dentro desta escrita. Consegui traçar uma composição entre ele e a forma como fui surpreendida pela experiência de marginalidade como uma tecnologia, de modo que, quando Asad, nesse trecho, trata de que a tradução do antropólogo não operaria enquanto um emparelhamento de frases, absorvo este conselho, promovendo um deslocamento em relação à forma como na situação com o *Sadu da Esquina* eu reimaginei o contexto após um equívoco de traduções simultâneas, relacionadas à minha seara de conceitos – por sua vez, ferramentas – em justaposição com as imagens do Sadu; e que, após essa experiência de equívoco, eu me vi compelida a imaginar essa experiência de outra forma, o que me levou a concluir que o exercício de tradução, nesse caso, operou enquanto um rasgo, de maneira que concebo neste momento o ato de traduzir enquanto um exercício de produção de feridas.

Abrir a ferida.

Através da leitura de Asad, fabrico reflexões sobre a *geopolítica dos conceitos*, ao me deparar com a discussão que o autor faz em relação àquilo que compreendo como sendo uma

geopolítica das traduções, em que elabora que as línguas³ das sociedades do Terceiro Mundo seriam mais fracas do que as línguas das sociedades ocidentais hegemônicas, de maneira que, neste gradiente de força, as línguas do Terceiro Mundo teriam uma maior probabilidade de se submeterem às transformações forçadas do processo de tradução do que o contrário. Com isso, ao pensar o que chamei de *geopolítica dos conceitos e* em arranjo com as dinâmicas das traduções em campo, reflito sobre o manejo da categoria de *subalternidade/marginalidade* que muitas vezes atua num sentido de *hipermarcar* o sujeito e como o exercício dessa hipermarcação acaba por produzir roteiros estigmatizados a respeito desses sujeitos, a partir do exercício de utilizar a categoria de subalternidade enquanto ferramenta de tradução em um contexto vertical passivo. Ora, assim como para Asad as línguas do Terceiro Mundo estariam mais suscetíveis às traduções forçadas do ocidente, em campo, é necessário muita prudência para não traduzirmos nossos encontros em imaginários virtuais concebidos a partir de conceitos que se encerram numa função de hipermarcar os sujeitos no mundo ou, como nos coloca Asad, simplesmente cair em um “discurso representacional da etnografia” (ASAD, 2017, p. 230).

3

Asad, em seu texto *The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology* (1986), traz um tópico chamado *A Desigualdade das línguas*, em que elabora a respeito da dinâmica geopolítica que envolve o processo de tradução, colocando: “(...) *as línguas das sociedades do terceiro-mundo – incluindo, obviamente, as sociedades que os antropólogos sociais tem tradicionalmente estudado – são ‘mais fracas’ em relação às línguas ocidentais (e, hoje, especialmente em relação ao inglês), elas tem uma maior probabilidade de se submeterem as transformações forçadas do processo de tradução do que o contrário. A primeira razão para isso é que, em suas relações político-econômicas com os países do Terceiro Mundo, as nações ocidentais têm maior capacidade de manipular as últimas. A segunda razão é que as línguas ocidentais produzem e empregam conhecimento desejado mais prontamente que as línguas do Terceiro Mundo. (O conhecimento que as línguas do Terceiro Mundo empregam mais facilmente não é buscado pelas sociedades ocidentais da mesma maneira, ou pela mesma razão)*” (ASAD, 1986, p. 228).

Assim, retomando a ideia que expus anteriormente a respeito de se pensar a *tradução enquanto uma ferida*, penso a imagem da ferida como um rasgo, uma abertura, uma fissura que se abre a uma interrupção externa. Levinas, em seu livro *Totalidade e o Infinito* (1980), apresenta sua concepção de *Outro* como sendo um *absolutamente Outro*, experiência de alteridade, diferença, entretons compostos em relação a um *Eu*. “*Eu falo a santidade do Outro*”, nos comunica Levinas, *Outro este* que interpela e produz em mim um corte, aquilo que Levinas compreende como uma interrupção da liberdade em razão de se produzir uma responsabilidade, uma postura ética. Nessa conformidade, apresento a figura de tradução enquanto ferida, a ferida que me interrompe e me questiona, me incute uma necessidade ética de não apenas ter acesso à vivência do Outro, mas também inscreve em mim uma chaga que altera a minha cartografia, meu território, meu espaço, meu corpo ou o que quer que seja, mas uma chaga que tem a possibilidade de me desordenar, provocando aquilo que já citei anteriormente nas palavras de Asad, em que o autor diz da tradução cultural como uma forma de “(...) não apenas emparelhar frases em abstrato mas de aprender a viver uma outra forma de vida e a falar um outro tipo de língua” (2017, p. 217).

2.1 Ferida, fabulação e políticas do imaginário

Eu tenho uma crença muito forte – mas não eterna – nesse exercício de se produzir uma ferida ética, aparelhada a uma politização dessa ferida. Acredito, por ora, de forma bastante incisiva ainda, que não existe alteridade possível sem rasgo, quebra, ruptura, fissura ou mesmo a ferida. Tudo que movimenta exige, em certa medida, um tanto de dor. E não invoco a dor em forma de ode, num sentido romântico, mas sim enquanto uma espécie de microviolência que nos convoca a sentir as outras coisas de outra forma, no que cito Asad novamente: “(...) *viver outra forma de vida (...) falar um outro tipo de língua*” (2017, p. 217). Falo de uma ferida que nos conduz a uma outra ética, a uma *ética do menor*, que nos conduz, ainda, a um escape de uma maioria que nos é imposta como majoritariedade, de escapar à hegemonia dos imaginários, multiplicar saídas. Paco Vidarte, em seu texto *Ética Marica* (2007), diz que “(...) *aprendemos e interiorizamos éticas inventadas por y para heterossexuais*”; acrescento aqui que não somente para heterossexuais mas para todo regime

político molar possível, de modo que é necessário colocarmos em circulação novas solidariedades, sensibilidades, outras referências de comprometimento e adesão.

Uma forma inicial que eu encontrei de aderir a essas referências outras de comprometimento foi através da *fabulação/imaginação política*.

“O que é Imaginário Tem, Existe, É. Sabia que tudo que é Imaginário Existe, É e Tem?” (Estamira). Deleuze, em sua obra *Imagem-Tempo*, traça discussões a respeito do fazer cinematográfico, utilizando Bergson para tomar referências a respeito do conceito de *fabulação*. Para o autor, fabulação seria uma espécie de memória do futuro, aquilo que virá, trata daquilo que ele chama de *fábulas irrealizantes* e *fábulas realizantes*. Somos constantemente invadidos por *fábulas irrealizantes* que produzem regimes de verdade, dentre as quais aqui eu coloco: capitalismo, supremacia branca, heterossexualidade enquanto regime político, antropocentrismos e etc, que “ (...) nos colocam em estado de torpor mental e servidão voluntária” (GAUTHIER. 2014, p. 10). Antagonista ao conceito, Gauthier trata do que para Deleuze seriam as *fabulações realizantes* – das quais, inclusive, o autor designa o cinema enquanto potência produtora – que seriam aquelas fabulações potentes, aquelas que funcionariam por meio de afetos desconhecidos.

Pensar fabulação na esteira de produção de imaginários, articulação de mundos possíveis, exercícios de construção de outras alteridades entre outras vias pares, é algo que muito naturalmente acaba por se desdobrar no campo daquilo que é tido como irreal. Guilherme Sá, em seu texto *Dois ou três objetos de ação distópica* (2015), lança no final de sua escrita uma questão que considero muito boa para pensarmos várias coisas. O autor escreve: “*afinal, não vivemos em um tempo – talvez jamais tenhamos vivido – dividido entre a real política e a utopia. Não seria esta mais uma das ilusões perpetradas pela modernidade?*”. E eu acho que esta pergunta inscreve reflexões muito importantes dentro da práxis política a que busco aderir. No que tange ao fazer político, tais fronteiras não existem, são sempre borradas pelas pulsões dos porvires.

No capítulo 1, cheguei a citar uma palavra que me evoca uma centena de ruídos, que fora a seguinte: *heterotopia*. Aqui, trazida no plural, *heterotopias*. Foucault, em *Outros*

Espaços (1967). favorece uma discussão em torno das *utopias* e das *heterotopias*. colocando a primeira da seguinte maneira:

Em primeiro lugar, existem as utopias. As utopias são sítios sem lugar real. São sítios que têm uma relação analógica directa ou invertida com o espaço real da Sociedade. Apresentam a sociedade numa forma aperfeiçoada, ou totalmente virada ao contrário. Seja como for, as utopias são espaços fundamentalmente irreais (FOUCAULT, 1967, p. 3).

E elabora a respeito das *heterotopias*:

Há igualmente, e isto provavelmente em todas as culturas, em todas as civilizações, lugares reais, lugares efetivos, lugares que são desenhados na própria instituição da sociedade, e são uma espécie de contra-localização, espécies de utopias efetivamente realizadas nas quais as localizações reais, todas as outras localizações reais que podemos encontrar no interior da cultura são ao mesmo tempo representadas, contestadas e invertidas, espécies de lugares que estão fora de todos os lugares, ainda que, entretanto, sejam efetivamente localizáveis. Estes lugares, porque eles são absolutamente outros que todas as localizações que eles refletem e das quais eles falam, eu os chamaria, por oposição às utopias, as heterotopias; e eu creio que entre as utopias e estas localizações absolutamente outras, estas heterotopias, haveria, sem dúvida uma espécie de experiência mista, parede-meia, que seria o espelho (FOUCAULT, 1994, pp. 1574-1575).

E traz um exemplo que eu considerarei bastante elucidativo, que, em suma, tensiona o espelho enquanto algo localizado entre a *utopia* e a *heterotopia*:

O espelho, antes de mais nada, é uma utopia, pois que é um lugar sem lugar. No espelho, eu me vejo lá onde eu não estou, num espaço irreal que se abre virtualmente atrás da superfície, eu estou lá atrás, lá onde eu não estou, uma espécie de sombra que me dá a mim mesmo minha própria visibilidade, que me permite de me olhar lá onde eu estou ausente – utopia do espelho. Mas é igualmente uma heterotopia, na medida em que onde o espelho existe realmente, e onde ele tem, sobre o lugar que eu ocupo, uma espécie de efeito de retorno; é a partir do espelho que eu me descubro ausente do lugar onde estou já que me vejo lá atrás. A partir desse olhar que de algum modo se trata de mim, do fundo deste espaço virtual que está do outro lado do vidro, eu retorno a mim e eu recomeço voltar meus olhos para mim mesmo e a me reconstituir lá onde eu estou; o espelho funciona como uma heterotopia no sentido em que ele torna este lugar que eu ocupo no momento em que eu me olho no vidro, ao mesmo tempo absolutamente real, em relação com todo o espaço que ele cerca, e absolutamente irreal, pois que ele é obrigado, para ser percebido, de passar por esse ponto virtual que está lá atrás (FOUCAULT, 1994, PP.1574-1575).

Foucault então trata de seis princípios que caracterizam uma heterotopia enquanto tal. Inicialmente atendo-me ao quinto princípio, em que o autor elabora que as *heterotopias*

comportariam sistemas que ao mesmo tempo lhes confeririam isolamento e permeabilidade. Ora, pausa para uma retomada rápida aqui.

Respira⁴.

{intervenção rápida no texto para fazer raciocínio caber} Eu acho que o corpo é um território. Eu acho que muitas vezes, inclusive, calha de ser nosso primeiro território, lugar de onde não se escapa. Eu acho também que ele extrapola, expande, acopla, colide, se funde e talvez as coisas nem iniciem exatamente nele mas, em algum momento, o corpo é atravessado. A experiência de subalternidade é invariavelmente vivenciada no corpo. Esculpida, impregnada, imaginada a partir de. Quando eu penso a subalternidade enquanto uma tecnologia, eu trato dessa modulação da experiência subalterna, não encerrando-a apenas enquanto uma *identidade* mas enquanto uma tecnologia de imersão no mundo. A experiência que nos invita a formular cálculos, maneiras de ser estar. Uma *tecnologia de si*, sensivelmente habilitada pelas minoridades políticas, corpos racializados, corpos em diáspora, desterro, dissidências sexuais. E muitas pessoas não entenderão nem saberão sobre o que é, alguns possivelmente irão duvidar, mas isso também não importa, porque a dúvida nesse lugar é um precedente para garantia de proteção dos nossos segredos e destas tecnologias.

O fato é que o corpo é um lugar, a subalternidade é também um território de conhecimentos práticos e ao imaginá-la dessa forma percebo que só consigo concebê-la como uma heterotopia quando promovo esse deslocamento, assumindo-a enquanto uma tecnologia. Foucault conceitua *heterotopia* enquanto:

[...] lugares reais, lugares efetivos, lugares que são desenhados na própria instituição da sociedade, e são uma espécie de contra-localização, espécies de utopias efetivamente realizadas nas quais as localizações reais, todas as outras localizações reais que podemos encontrar no interior da cultura são ao mesmo tempo representadas, contestadas e invertidas, espécies de lugares que estão fora de todos os lugares, ainda que, entretanto, sejam efetivamente localizáveis (FOUCAULT, 1994).

4

Eu estou ciente de que ainda não elaborei o que seria essa tal de *tecnologia marginais, marginalidades tecnológicas – sei lá* – vou deixar isso especificamente para o terceiro capítulo, no entanto, acho que posso inverter esse processo na construção do meu raciocínio, colocando essa discussão de heterotopias na frente, porque eu acho que o desenho fica mais bonito assim.

Eu divido essa citação em dois momentos, na tentativa de desenhar melhor meu argumento. Primeiramente, destaco: “[...] lugares reais, lugares efetivos que são desenhados na própria instituição da sociedade operando enquanto uma contra-localização, utopias efetivamente realizadas”.’ Eu gosto muito dessa última parte, inclusive, “ (...) utopias efetivamente realizadas”. Ora, grande parte das ficções produzidas pelos filmes de Hollywood conta com narrativas intrépidas em torno de super-heróis, com superpoderes em competência de salvar o mundo. Narrativas utópicas em torno de super-homens brancos dotados de habilidades extra-humanas em confronto com seres alienígenas ou cataclismas da natureza, eventos nos quais os últimos são sempre derrotados ou dominados por parte da figura branca super-humana. Quando penso em tecnologias subalternas e nesse exercício dessa experiência enquanto uma tecnologia, busco tratar em suma sobre cálculos, conhecimentos, malícias, jogos, uma capacidade singular de ler o campo de forças e interagir com ele, uma espécie de premonição, não como uma capacidade adivinhatória mas sim como uma leitura mais criativa das performances do poder. Posições subalternas estão sim, e de forma inevitável, implicadas nesses outros tipos de conhecimento e reprogramações. Concluo que de fato existe sim um superpoder – e, ainda, gosto de atentar para o fato de que são superpoderes em vias de se superar um Super-Homem, mas uma superação que não vem através de testes de força e expansão de suas capacidades ao máximo, mas em vias de criação e potência – potência aqui alocada enquanto uma capacidade de afetar e ser afetado, em que esta capacidade de afetar e ser afetado está intimamente ligada a uma maior multiplicidade de receptores e *acoplamentos* – nos termos de Donna Haraway (2000) – em que estes últimos, enquanto potência de afetação, se articulam de modo que parafraseio como instigando ficções que promovam câmbios de experiências sociais e corporais; e também como recurso imaginativo que pode vir a catalisar novas alianças dissidentes frente às tecnologias e codificações hegemônicas.

Estes câmbios de experiências sociais e corporais dos quais tratei acima ganham um sentido agudo em direção a uma relação estabelecida entre política e imaginação, uma vez que, ao engatilharmos nossas experiências em vias de produção de novas formas de vida e de mundos possíveis, temos a possibilidade de compartilhar fazeres urgentes que possibilitam a circulação de uma economia de políticas de afetação, pautada nos conhecimentos sensíveis que adquirimos desde nossas dissidências. Deste modo, pensar as *marginalidades tecnológicas/tecnologias subalternas* como heterotopias cumpre também a função de pensar a

formação de um espaço desafiador. Essas tecnologias como sendo esta heterotopia, um lugar de retorno, de voltar a si, perceber o lugar que se ocupa e as lacunas que não se ocupa, lugar de reconstituição desse lugar que é caracterizado pela falta, pelo precário, por tudo que não se é, por tudo que não se tem e a partir disso fabular, imaginar, piratear, falsear, executar o possível.

Assim, em diálogo com Foucault e sua noção de *heterotopia*, percebo que as tecnologias se consolidariam como sendo *heterotopias*, essas utopias efetivamente realizáveis no âmbito dos superpoderes, aquilo que suscitaria efeitos de retorno, como apontado por Foucault numa citação acima, ao exemplificar o espelho enquanto uma heterotopia, em que elabora:

[...] espécie de efeito de retorno; é a partir do espelho que eu me descubro ausente do lugar onde estou já que me vejo lá atrás. A partir desse olhar que de algum modo se trata de mim, do fundo deste espaço virtual que está do outro lado do vidro, eu retorno a mim e eu recomeço voltar meus olhos para mim mesmo e a me reconstituir lá onde eu estou (FOUCAULT, 1994).

Foi neste movimento de exercitar a dissidência como uma tecnologia que voltei a mim numa caminhada noturna – sobre a qual inscrevi um relato no primeiro capítulo deste trabalho – e que, através de uma autopercepção aguçada da forma como eu antevia os perigos durante o percurso, notei que poderia por vezes ativar conhecimentos que outrora estavam frequentemente associados a características extra-humanas. Poderia prever, antecipar, tornar minha feminilidade invisível, borrada; assumir outra forma e atentar para outros perigos. Minhas caminhadas noturnas, aliadas às tecnologias que desenvolvi para percorrer o espaço, constituíram-se em heterotopias – essas utopias efetivamente realizáveis – geridas desde a experiência de um corpo sensivelmente habilitado a se imaginar de outra forma para agenciar os espaços em que habita e circula.

3 SEGREDO

{ Da ordem do segredo. }

OFICINA IRRITADA

(Carlos Drummond de Andrade)

*Eu quero compor um soneto duro
Como poeta algum ousara escrever.
Eu quero pintar um soneto escuro,
Seco, abafado, difícil de ler.*

*Quero que meu soneto, no futuro,
Não desperte em ninguém nenhum prazer.
E que, no seu maligno ar imaturo,
Ao mesmo tempo saiba ser, não ser.*

*Esse meu verbo antipático e impuro
Há de pungir; há de fazer sofrer;
Tendão de vênus sob o pedicuro.*

*Ninguém o lembrará: tiro no muro,
Cão mijando no caos, enquanto arcturo,
Claro enigma, se deixa surpreender.*

Eu acho que existe uma dimensão ética nessa discussão toda que precisa ser firmemente ressaltada, que é a da ordem do segredo. Primeiro: eu não estou mostrando funcionamento exato de nenhuma tecnologia subalterna, eu acho que a potência da mesma incide numa dimensão inventiva e dinâmica que ela possui, então não quero saber do funcionamento de nada, a situação com o Sadu da Esquina, por exemplo, orbita em outra ordem que não a de uma engenharia do acontecimento a ser desmembrada. Segundo: eu não estou buscando dar visibilidade a essas tecnologias, eu defendo firmemente o direito de ser invisível e da invisibilidade enquanto uma estratégia possível em determinados contextos. Tenho pavor à visibilidade compulsória. Terceiro: ressalto uma vez mais, isso aqui é muito mais sobre exercício de imaginação política, exercício de alteridades e envolvimentos outros. Quarto: a lacuna, o controverso, o dito pelo não dito, são componentes da narrativa e merecem ser levados em conta.

3.1 Tecnologias subalternas

Ao longo da minha tentativa de pensar a subalternidade como uma tecnologia, tive vários encontros, entre os quais vários comigo mesma, revisitando minhas memórias e fazendo leituras do meu cotidiano a partir de fórmulas e cálculos em que eu inscrevo a minha própria experiência, observando outras pessoas, conversando com referências afetivas próximas, compartilhando segredos e os limites dos mesmos. Tive também vários bons encontros no âmbito teórico; e, aqui, inicio diálogo com dois destes encontros que me marcaram de forma bastante significativa, a partir dos quais encontrei um acolhimento muito intenso e que acalmaram muitas das minhas inseguranças em relação a este tema que por ora parecia tão abstrato e íntimo mas que, a partir desta leitura, consegui visualizar com um tanto mais de materialidade. Gail Mason⁵, autora do livro *“The Spectacle of violence: homophobia, gender and knowledge”* (2002), proporciona uma discussão em torno daquilo que ela coloca como sendo violência relacionada à homofobia a partir de um campo que ela realizou num abrigo para lésbicas em situação de vulnerabilidade no extremo norte da Austrália. Mason se utiliza do modelo do *panóptico* de Bentham (1791) utilizado por Foucault para traçar reflexões a respeito da engenharia da violência relacionada a homofobia e seus desdobramentos, construindo narrativas em torno da relação entre a configuração da violência relacionada à homofobia e os agenciamentos experienciados por aquelas a quem a violência era direcionada.

Existe todo um fetiche inscrito na relação entre conhecimento e visualidade, tornar visível para conhecer. Haraway, em seu texto *“Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial”* (2009), argumenta e insiste metaforicamente e enquanto proposta epistemológica na particularidade e corporificação de toda a visão. A autora se posiciona em favor de uma objetividade corporificada em contraposição à construção do olhar científico neutro, datado e ordenado por categorias hegemônicas brancas, masculinistas, heterossexuais, em que descreve também uma *“[...] ideologia da visão direta devoradora, generativa e irrestrita”* (HARAWAY. 2009; p.g 19), algo que eu compreendo como sendo parte dessa relação por vezes estabelecida entre

5

Gail Mason é professora do Departamento de Criminologia da University of Sydney Law School, pesquisa centros de criminalidade; justiça social e exclusão, particularmente direcionadas a violência racista e homofóbica; e a construção legal do ódio.

conhecimento e visualidade, essa prescrição da visão como sendo aquilo que, ainda que de maneira específica, possibilitaria uma certa legibilidade ao exercício do conhecimento por conduzir materialidade ao pensamento, na medida em que projeta o pensamento numa esfera virtual e possibilita um acesso à engenharia do acontecimento, de modo que também podemos observar, nisso tudo, um exercício intrínseco de fabulação e imaginação frente ao exercício de condução do conhecimento através da visualidade.

Dessa forma, ao defender a tomada política dos saberes localizados enquanto prática na construção do conhecimento aliado a uma objetividade feminista, Haraway reconhece a importância sensível proporcionada pela experiência daqueles que caminham desde as margens ao dizer que “[...] *os subjugados têm uma possibilidade decente de reconhecer o truque de deus e toda a sua brilhante – e portanto, enceguedora iluminação*” (HARAWAY, 2009 p. 23). Eu tendo a acreditar bastante nessa ideia e acho que as tecnologias subalternas de que falo vão muito na via dessas habilidades de atuação construídas a partir da experiência da margens e que se consolidam em práticas reais não somente no que tange a um cuidado de si através de leituras aguçadas das performances do poder e da disputa de novos porvires como também na possibilidade de deslocar o *deus*, como fala Haraway, de lugar. Assim, ao pensar essa objetividade corporificada, gosto de imaginá-la fundamentalmente a partir do corpo, saberes que são escritos e vivenciados no corpo, saberes intuitivos, saber do arrepio, do medo, do sentimento de impotência, da revolta. Uma objetividade corporificada que possa também ser voltada às vias de um cuidado de si e estabelecimento de relações a partir da adesão de outros tipos de referência e que inclusive reinvente a relação entre conhecimento e visualidade⁶, não só em perspectiva de entendermos a visão como algo a ser disputado mas também de imaginarmos conhecimento a partir de outras fórmulas; e, também, de inversão da própria questão com a visão, pensando outras formas de agenciamento da mesma, contando ainda com a possibilidade da própria não-visão/invisibilidade enquanto uma estratégia possível, frente ao lugar que a visão ocupa dentro daquilo que Haraway chama de *festa tecnológica* ao tratar da voracidade com que aparatos relacionados a descobertas científicas voltadas para descobertas com constatações imagéticas são produzidos.

6

Quando aqui utilizo o termo “visualidade”, inscrevo-o na esteira do que elabora Donna Haraway, ao pensar as dinâmicas envolvidas no processo de construção do conhecimento, que são muitas vezes mediadas pela fórmula de uma visão onipresente, que tudo pode ver, tornar visível para ser conhecido. Dessa maneira, ao tratar dessa reinvenção da relação entre conhecimento e visualidade, busco especular a respeito de outras fórmulas de mediação a partir de outros registros que não estejam circunscritos apenas na seara da visão.

Mason, como citado acima, produz toda uma discussão em torno da violência relacionada à homofobia acompanhada das produções e agenciamentos de visibilidade. A autora coloca que a *violência relacionada à homofobia*⁷ estaria relacionada a diferentes tipos de visibilidade, de maneira que a *violência relacionada à homofobia* produziria um certo tipo de conhecimento que provocaria tipos de inteligibilidades e formulações de posições específicas. Com isso, compreendo que a violência mobiliza sistemas de conhecimento, localiza sujeitos em horizontes ontológicos a partir dos quais elabora imaginários que interagem na produção da experiência. Mason discorre sobre esse processo de forma bastante lúcida ao dizer que a violência não é apenas um fenômeno que observamos mas também um mecanismo através do qual nós distinguimos e categorizamos coisas; a violência homofóbica, portanto, seria mais do que uma prática dirigida a sujeitos individualmente, ela é, também, uma forma de olharmos e conhecermos esses sujeitos. Dessa forma, ao trazer isso para o campo de produções engajadas de conhecimento, que se utilizam de marcadores das margens para elaborar suas políticas epistemológicas, considero que estejamos atentas quanto ao manuseio desses marcadores, que comumente induzem uma forma de se conhecer esses agentes, sempre na esteira do precário, da vulnerabilidade e daquilo que falta. Não que não tenhamos um compromisso de denunciarmos e fazer ecoar o grito, no entanto, acredito que, ao elegermos o sofrimento como o ponto de partida para conhecermos esses sujeitos, podemos cometer o erro de reificarmos o exercício contínuo de desqualificação das experiências dissidentes como agentes ininterruptas de invenção e imaginação de modos de vida.

Ao se apropriar da imagem de um panóptico para explicar sua hipótese sobre o poder disciplinar, Foucault sugere que os sujeitos humanos se tornam tipos particulares de indivíduos de acordo com as maneiras pelas quais nos tornamos visíveis dentro de sistemas históricos e específicos de conhecimento (MASON, 2002, p. 33, tradução minha)..

Tomo como referência a discussão que Mason promove sobre violência relacionada à homofobia para estendê-la em relação ao conceito de subalternidade e seus desdobramentos. Quando, no segundo capítulo, trouxe a ideia de hipermarcação ao tratar daquilo que chamei de *geopolítica dos conceitos* ao trazer uma discussão com Asad, falava sobre o exercício de hipermarcar os sujeitos na esteira daquilo que Haraway expõe ao trabalhar com a metáfora da visão e tratar da ideologia “[...] devoradora, generativa e irrestrita” que assolava a mesma. O

7

A autora não insere transfobia, violência relacionada a pessoas transgêneras e transsexuais na discussão.

exercício de hipermarcar, em par com a promessa de um conhecimento que vá pra além das entranhas, mapeie, rastreie sujeitos. Esses exercícios não só remontam a pedagogias coloniais de catalogação de conhecimentos como também reproduzem a premissa etnocêntrica de que só as experiências de sujeitos socialmente privilegiados necessitam de desconstrução. Tal como Mason sugere – e aqui a parafraseio – que a violência poderia contribuir para pensarmos o que seria homossexualidade mas ao mesmo tempo não poderia dizer o que a homossexualidade é, trago isso para o campo da experiência subalterna, tentando fazer um exercício de pensá-la como uma tecnologia por acreditar que as experiências de violência e vulnerabilidade são também experienciadas através de campos de conhecimentos sensíveis que datam de outros lugares, citando novamente Mason (2002, p. 25, tradução minha): “Em outras palavras, nós precisamos reconhecer que a experiência é uma tecnologia fundamental através da qual os indivíduos desenvolvem um senso de si mesmos”.

Bom, a partir desses sistemas de conhecimento que são mobilizados em torno de posições subalternizadas, acredito eu, que exista uma espécie de *contrapedagogia*⁸ não necessariamente alocada em uma outra ponta ou ocupando uma espécie de posição antagônica, mas um conhecimento que se associa, transita, atravessa, opera dentro, fora, um conhecimento advindo das experiências dissidentes, da capacidade de elaborar a existência e torná-la hábil a elaborar cálculos, medidas e técnicas que conduzam a sobrevivência, a isso eu chamo de tecnologias subalternas.

Mason elabora que o conhecimento a respeito da violência relacionada à homofobia produziria e moldaria percepções de segurança pessoal para gays e lésbicas, aquilo que a autora vem a chamar de *safety maps*, o qual conceitua: “Um mapa de segurança é uma matriz de atributos e relações, personalizadas (ainda que compartilhadas) e sempre mutável, que os indivíduos empregam para abrir caminhos no espaço público e privado” (MASON, 2002, p. 84, tradução minha) . Esse *safety map*, segundo Mason, seria basicamente uma conjunção entre o pessoal, o espacial e as variáveis temporais, em que provavelmente entraria também uma experiência prévia de violência vivida ou compartilhada com outros sujeitos. Invariavelmente, toda a produção desses mapas de segurança passa pelo corpo e por uma percepção muito aguçada de si mesmo em relação ao espaço e as outras pessoas.

8

Conhecimentos de outras ordens.

O grau em que um indivíduo se sente mais ou menos vulnerável a violência, esta intimamente ligado a sua idade, gênero, etnia e afins; o entendimento dos riscos esta associado a áreas específicas, horas do dia, percepções sobre o tipo de pessoas que podem ser encontradas em áreas específicas ou em situações sociais e particulares; o discurso popular sobre violência e risco; o propósito que um indivíduo tem para estar em um lugar particular ou com um grupo particular de pessoas; percepções sobre aparência física e gestos, e assim por diante (MASON,2002, p. 84, tradução minha).

Lembro de uma vez estar em uma conversa com um amigo negro e ele me mostrar um guia de sobrevivência à violência policial, uma zine em inglês, de um coletivo negro norte-americano cujas referências não recordo muito bem agora, mas que trazia algumas imagens mostrando o que você deveria fazer para não criar problemas pra si mesmo em relação à polícia. Nisso, havia várias indicações, tais como: evitar contato visual, deixar as mãos a mostra para evidenciar que elas estão livres, tornar seu rosto visível, entre outras diversas prescrições. Ora, ambos sabíamos, meu amigo e eu, que o mundo consegue ser um pouco mais cruel que isso e que a supremacia branca⁹, enquanto regime político, dispunha de uma série de dispositivos de políticas da morte mesmo, em que o simples de fato de ser negro configurava um dispositivo de ameaça, não à seguridade dos policiais, individualmente falando, mas à seguridade de uma supremacia racial. A partir dessa conversa, ele me relatou a experiência dele em relação à violência policial, disse que para ele as coisas caminhavam em tons amenos, medida mais mornas; enquanto líamos a zine ele me disse de um tipo de medida exata entre aquilo que é suspeito e aquilo que é “de boa”. A ideia de não olhar nos olhos, por exemplo, poderia ser um problema na mesma medida em que encarar pode também ser um problema; apressar o passo pode ser um problema na mesma medida em que ao desacelerar o passo você pode ser rapidamente parado. Há de se ter uma desenvoltura específica e exata para achar esse tom, um cálculo preciso, uma espécie de ansiedade controlada, uma ansiedade revisitada a partir da experiência ansiosa que a polícia causa na gente, uma ansiedade não como patologia mas em vias de uma sensibilidade mesmo. Nessa mesma conversa, lembrei ainda de uma experiência minha que de certa forma tangenciou uma experiência com a polícia, que foi num período em que muitas vezes as pessoas me confundiam com um menino; por um lado, eu gostava e achava a experiência bastante interessante porque várias vezes eu precisava andar a pé a noite e isso me deixava um pouco mais segura, por outro lado, aconteceu essa situação em que num domingo à tarde, no ano de 2015, acontecia uma final

9

Termo de grande potência política, utilizada por movimentos de reparação e justiça racial, tais como Reaja ou será Morto (Salvador – Bahia) e Black lives matter (EUA) para marcar a branquitude enquanto raça e regime político.

entre Vasco e Botafogo – salvo engano – e eu andava pela Asa Sul, após o horário do jogo. Dois policiais homens me abordaram, me trataram no masculino e tinham intenção de fazer uma revista até o momento em que eu me apresentei, disse onde morava e o que estava fazendo e, por sorte – tanto por verem que eu era moradora do Plano Piloto também –, decidiram não fazer mais nada. Lembro de depois desse episódio pensar várias coisas e pensar estratégias de como não me deixar capturar, por um lado, ao passo que do outro exercia uma invisibilidade da minha mulheridade e garantia uma seguridade da mesma nas minhas caminhadas noturnas. Decidi por fim que usaria um tipo de casaco e um tipo de capuz que me proporcionasse mais rapidez e mobilidade no trecho tem-polícia ou não-tem-polícia, tira capuz, coloca capuz. Essas experiências em relação à polícia, desde um corpo racializado, seguem um roteiro e há pessoas que não tem habilidade para ler isso mas há outras que sim, uma pergunta boa a ser feita para posteriormente ser respondida seria a seguinte: Como colocar essas habilidades em sistema de troca e circulação?

As experiências de subalternidade são usualmente associadas a esfera da violência, da vulnerabilidade e do silenciamento; para mim, é necessário que essa associação exista, uma vez que todos esses fatores abrigam o poder e ancoram suas proibições. Apesar disso, acho interessante e em certa medida corajoso tentarmos promover alguns deslocamentos dentro dessa relação, no que tange ao processo de subjetivação. Devemos, sim, ter o compromisso de olharmos para as experiências que carregam marcas de violência e sermos incapazes de ignorar isso, compreendendo inclusive que aquilo que Mason chama de *safety maps* possui uma dimensão considerável de funcionar enquanto uma resposta a um mundo insistentemente violento, desigual e em constante ataque às formas de vida não hegemônicas; e, no entanto, estarmos atentas para o alcance de outras narrativas que não necessariamente definam as experiências subalternas a partir dos marcadores de violência e vulnerabilidade, tal como Mason apresenta em seu texto ao tratar do problema que existe ao definirmos muitas vezes a homoafetividade através das experiências de desigualdade.

[...] a subjetivação fracassa ao mesmo tempo em que consegue que a subjetividade não se reduza a uma questão de posições de sujeito; e que é crucial distinguir entre a capacidade da violência de constituir parcial ou momentaneamente uma identidade categórica e sua incapacidade de determinar como essa categoria será vivida e reinventada todos os dias' (MASON, 2002, p. 99, tradução minha).

Sem dúvida, as experiências dissidentes compreendem negociações da segurança dos sujeitos, manutenção das suas formas de vida e constituem sistemas de conhecimento.

Quando anteriormente tracei um diálogo junto àquilo que Haraway informa como sendo uma *objetividade corporificada*, a partir da qual refleti a respeito da mesma não só como sendo uma disputa de perspectivas e desconstrução da visão, mas também uma construção de saberes a partir de outras matrizes da experiência que convocasse outros sentidos na produção de reflexões, obtive mais uma vez um encontro muito proveitoso junto à Mason, que elabora a respeito daquilo que chama de *painful knowledge*, que seria o movimento de interação da dor junto a outras experiências que produziriam um canal de conhecimentos e autopercepção da própria vulnerabilidade, de modo que a injúria seria simultaneamente uma coisa corporificada e também uma construção epistemológica: “A dor da violência é algo que nós sentimos em nossos corpos, mas também uma forma de conhecimento que infiltra nossas experiências de determinadas formas” (MASON, 2002, p. 103, tradução minha).

Conhecer a ferida. A ferida como uma forma de experienciar e reconhecer a própria dissidência. Recordo-me do primeiro capítulo, onde citei Jeremy Cohen através da Jota Mombaça e sua experiência com fragmentos em campo: “(...) ter de lidar com uma multiplicidade de fragmentos; pegadas, ossos, dentes, talismãs, sombras, vislumbres obscurecidos” (COHEN, 1996, p. 30, apud MOMBAÇA, 2016 p. 342). Penso que talvez a lida com esses fragmentos, rasgos e feridas possa ter um papel de contribuição muito importante na construção de alteridades, ao pensarmos o Outro não em possibilidade de necessariamente reconstituirmos um sujeito disposto de um corpo orgânico que organiza e orienta toda a experiência de maneira uniforme, mas um outro que comporta um corpo de conhecimento em várias frentes, desde suas feridas, desde suas marcas.

Ainda que em determinado momento a discussão que eu trouxe da Mason a respeito dos *safety maps* pareça ser uma equiparação do que trago na figura das *tecnologias subalternas*, gostaria de tornar explícita a ideia de que eu não gostaria de fazer esse paralelo, por acreditar que essas duas coisas são duas dimensões de uma terceira coisa, que seria a defesa de modos de vida. Acredito que a relação entre essas duas coisas seja mais um continuum, ou quiçá uma relação, em que uma coisa potencializa a outra.

A contribuição de Mason em relação ao que ela chama de *safety maps* vai muito numa esteira de uma relação que existe entre a violência relacionada à homofobia e os agenciamentos de visibilidade, de forma que a autora discute a ideia de que esses

mapeamentos de segurança necessariamente passariam pela questão da visibilidade, do ato de tornar-se visível nos espaços, agenciando esse movimento em relação ao risco e à autossegurança dos sujeitos. Eu estendi essa discussão à ideia de subalternidade por acreditar que outros movimentos dissidentes constroem esses registros em relação ao espaço e que, no entanto, esse primeiro registro contido na ideia dos *safety maps* possui uma face fundamentalmente voltada para proteção e autocuidado, de forma que em continuidade ao que chamo de *tecnologias subalternas* viria uma reparação e uma recondução da forma de se habitar o espaço, que não uma forma assolada no arquétipo da marginalidade.

Acredito firmemente que aquelas que se colocam ao lado de movimentações em busca de justiça social, aquelas que se colocam ao lado da produção de conhecimento em favor da redistribuição de justiça social, movimentos desde a esquerda mais institucional até uma esquerda autônoma, têm por dever fazer as pazes com a tecnologia. Existe todo um discurso tecnofóbico – pra não dizer primitivo-saudosista – de que a tecnologia acabou com os laços, que a tecnologia é um produto de manipulação do capitalismo, que a tecnologia produz alienação; tal como li no livro *Aos nossos amigos* do Comitê Invisível (2016), que tratava da postura tecnofóbica da esquerda francesa frente a uma elite global tecnófila. Ponto este que eu considero interessante estender e pensar sobre, a partir da nossa experiência terceiro mundista, uma vez que essas tecnologias das elites globais, as quais aqui são incorporadas pelas elites coloniais, são constantemente testadas e aplicadas sobre nós.

Assim, transicionar os mapeamentos de segurança rumo à construção e circulação de *tecnologias subalternas*, convocar as *feridas epistemológicas*, observar o espaço, estar em interação com ele, elaborar leituras, construir ficções, desprogramar códigos hegemônicos, abortar projetos de futuros patriarcas, desmontar masculinidades hegemônicas, romper uma vez mais, sempre cada vez mais com o binômio natureza-cultura, aliar-se à terra e caminhar ao lado e em compromisso com as éticas menores.

O mundo é um grande polo de disputas e testes de tecnologias. Somos o tempo todo submetidos aos empreendimentos de tecnologias de comunicação, tecnologias de segurança, vigilância, alimentícia, tecnologias de produção de desejo, tecnologias de gestão de pessoas, tecnologias de governamentalidade e controle, entre toda outra sorte. Todas essas tecnologias – parafraseando mais uma vez o Comitê Invisível e seu livro *Aos nosso amigos* (2016) – não

só tecem uma teia sobre a Terra como também produzem a própria textura do mundo em que vivemos, desde as formas de pensar até a forma de governar. Desta forma, ao pensar *tecnologias subalternas*, me volto também para uma dimensão daquelas que teriam a potência de promover um deslocamento nas tecnologias molares ao transferir a gramática dos registros tecnológicos para o nível de uma tecnologia de elaboração existencial. Corpos que não se inserem de forma mais íntima e aproximada às matrizes hegemônicas têm a possibilidade de hackear e reprogramar o espaço e eu acredito que isso se dá desde os cálculos de consequências ideais do que pode vir a ocorrer caso se dobre uma esquina errada, passando pelo ritmo certo da velocidade do passo que se utiliza para atravessar uma rua mais escura até uma descodificação das serviências as quais as tecnologias molares se dispõem.

Tendo isso em vista, a possibilidade de se imaginar um tipo de tecnologia que advenha das margens, das experimentações da dissidência, que tenha a capacidade de programar outros códigos amparados na construção de outros modos de vida, ganha uma importância muito sensível em relação à defesa de nossas alegrias e à construção de novos mundos. Eu confio muito na ideia de que estamos em um período de transição de mundos, eu não sei ao certo quanto tempo isso vai durar e talvez o prenúncio já estivesse aí muito antes de eu nascer; eu também não sigo uma escala evolutiva na qual o que virá será necessariamente bom e também, por amor a minha saúde mental, não quero acreditar que necessariamente vai ser pior. O fato é que há um sopro de cólera no ar, e eu me lembro de ir a um minicurso com a Suely Rolnik, onde em determinado momento ela parou e perguntou a todas as pessoas que estavam ali se elas estavam sentindo uma “coisa estranha” no ar e pediu que quem o estivesse levantasse a mão; e por “coisa estranha” ela não definiu muita coisa, porque tinha a confiança de que, ainda que de maneira muito sutil, todo mundo ali em alguma escala estava sentindo uma “coisa estranha”, acrescentando ainda que aquelas pessoas que não estivessem sentindo nada deveriam reparar melhor e que, se ainda sim permanecessem sentindo “nada”, procurassem auxílio rápido. São tempos curiosos, de cooptação de pautas sociais por agendas neoliberais, de neoimperialismo fantasiado de feminismo e direitos humanos, lançando pedagogias extensas de colonialidade – NÃO EXISTE O PÓS – COLONIAL! – sobre nós, terceiro-mundistas. Esses são tempos de ebulição de fronteiras, todas, todas fronteiras possíveis ebulindo ao mesmo tempo agora. A crise é uma forma de se governar e quando eu penso numa imagem para representá-la, eu penso em fronteiras; fronteiras turvas, fronteiras acirradas, e a rapidez com que essas fronteiras se atualizam, se desmancham e se movem é um

exercício do gerenciamento da crise e, se há quem dê as regras dos rearranjos dessas fronteiras e organize formações atualizadas dos territórios de dominação, há também quem seja capaz de produzir fissuras, abrir buracos e sobreviver através dessas fronteiras.

3.2 Tecnologias subalternas e redistribuição de violência.

Gostaria agora de pegar o gancho do que trouxe a respeito do gerenciamento da crise através das atualizações de fronteiras e, por consequência, atualização e reformulação dos territórios de dominação, para pensar uma prática que considero muito potente frente àquilo que chamo de *tecnologias subalternas*, que seria: as *tecnologias subalternas* enquanto ferramentas de redistribuição de violência.

Max Weber, em seu texto *A Política como Vocação* (1919), propõe a famosa definição do que seria o Estado, atribuindo a este o *monopólio do uso legítimo da força dentro de um determinado território*. Considerando esta definição junto ao que trouxe a respeito das fronteiras móveis que atualizariam os territórios de dominação, desloco a noção de um território estático concentrado apenas na via física espacial para a noção de territórios móveis que se concentram não apenas na figura do Estado mas também em outros territórios de dominação e seus regimes, em que considero a supremacia branca e a heterossexualidade enquanto regimes políticos, por exemplo, que configuram territórios de poder e produzem pedagogias que legitimam a violência e a atuação sobre os corpos em vias de se produzir uma normatização e por consequência uma subjugação, de modo que todos os sujeitos que vivem sob este regime em alguma medida serão coagidos a incorporar a gramática de dominação provocada por estes dois exemplos. É nesse sentido que gostaria de pensar as *tecnologias subalternas* enquanto uma ferramenta de redistribuição de violência.

A ideia de *redistribuição de violência* não é minha, é de uma das mentes mais lúcidas que tive o prazer de encontrar, uma referência político-afetiva e intelectual à qual reverencio e fico muito feliz e grata em poder desaguar a minha escrita na dela. Jota Mombaça, *a.k.a.* Monstra Errátik. se apresenta enquanto *bicha guerrilheira* e produziu este texto do qual faço

uso agora, chamado “*Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência!*” (2016) que introduzo:

Não é, portanto, a dimensão ficcional do poder que me interessa confrontar. São, mais bem, as ficções de poder específicas e os sistemas de valores que operam no feitiço deste mundo, e seus modos de atualização dominante. Nessa chave, o monopólio da violência tem como premissa gerenciar não apenas o acesso às técnicas, máquinas e dispositivos com que se performa a violência legítima, mas também as técnicas, máquinas e dispositivos com que se escreve a violência, os limites de sua definição. Esses dois processos de controle se implicam mutuamente e dão forma a uma guerra permanente contra as imaginações visionárias e divergentes – isto é: contra a habilidade de pressentir, no cativo, que aparência têm os mundos em que os cativos já não nos comprimem. Liberar o poder das ficções do domínio totalizante das ficções de poder é parte de um processo denso de rearticulação perante as violências sistêmicas, que requer um trabalho continuado de reimaginação do mundo e das formas de conhecê-lo, e implica também tornar-se capaz de conceber resistências e linhas de fuga que sigam deformando as formas do poder através do tempo (MOMBAÇA, 2016, p. 5).

De maneira bastante lúcida, a Jota expõe a dinâmica desses territórios de poder dos quais falei anteriormente, eles não só detêm o acesso a todas as ferramentas que promovem a manutenção desse monopólio, como detêm também as narrativas e as formas de se escrever essas violências. Assim, ao compartilhar da fala da Jota em que ela diz que é um processo denso de rearticulação perante as violências sistêmicas aquele que culminaria na liberação do poder das ficções do domínio totalizante, eu proponho, enquanto uma das possíveis diversas saídas que se há de ter, o engajamento em várias frentes e irrestrito em relação às *tecnologias subalternas*.

Jota elabora ainda a respeito da distribuição desigual da violência de modo que existe todo um conteúdo programático que dispõe de uma distribuição hegemonicamente orientada em relação aos recursos da violência, exemplificando através daquilo que chama de *masculinidade tóxica* como sendo um destes conteúdos e acrescentando:

[...] um design global, que visa definir o que significa ser violento, quem tem o poder para sê-lo, e contra que tipos de corpos a violência pode ser exercida sem prejuízo à normalidade social. No marco desse design global, a violência é gerida para ser mortal para muitos e lucrativa e/ou prazerosa para uns poucos. No marco desse design global, a violência cumpre um programa e opera em favor de um projeto de poder anexado a heteronormatividade, cissupremacia, neocolonialismo, racismo, sexismo e supremacia branca como regimes de exceção (MOMBAÇA, 2016, p. 9).

Toda essa engenharia em torno da distribuição desigual de violência é um exercício contínuo de uma *necropolítica*¹⁰ – termo de *Achille Mbembe* – e toda essa atualização de fronteiras e redefinição de territórios de dominação é necessariamente acompanhada por políticas da morte que o tempo todo redefinem invisibilidades e produzem territórios de exclusão. Como coloca Butler em seu livro *Quadros de Guerra* (2009),

Essas populações são “perdíveis”, ou podem ser sacrificadas, precisamente porque foram enquadradas como já tendo sido perdidas ou sacrificadas; são consideradas como ameaças à vida humana como a conhecemos, e não como populações vivas que necessitam de proteção contra a violência ilegítima do Estado, a fome e as pandemias. Consequentemente, quando estas vidas são perdidas, não são objeto de lamentação, uma vez que, na lógica distorcida que racionaliza sua morte, a perda dessas populações é considerada necessária para proteger a vida dos “vivos” (BUTLER, 2009, p. 53).

Assim, existe todo um certame entre distribuição de violência e a necropolítica e, nesse sentido, retorno a Jota mais uma vez junto a suas contribuições a respeito daquilo que ela chama de *redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência*.

Cena 6_ Redistribuição da violência

A premissa básica desta proposta é a de que a violência é socialmente distribuída, que não há nada de anômalo no modo como ela intervém na sociedade. É tudo parte de um projeto de mundo, de uma política de extermínio e normalização, orientada por princípios de diferenciação racistas, sexistas, classistas, cissupremacistas e heteronormativos, para dizer o mínimo. Redistribuir a violência, nesse contexto, é um gesto de confronto, mas também de autocuidado. Não tem nada a ver com declarar uma guerra. Trata-se de afiar a lâmina para habitar uma guerra que foi declarada a nossa revelia, uma guerra estruturante da paz deste mundo, e feita contra nós. Afinal, essas cartografias necropolíticas do terror nas quais somos capturadas são a condição mesma da segurança (privada, social e ontológica) da ínfima parcela de pessoas com status plenamente humano do mundo (MOMBAÇA, 2016, p. 10).

Quando, nos capítulos anteriores, tratei das *tecnologias subalternas* afirmando que uma de suas dimensões iria na esteira de um cuidado de si, encontro nesta afirmação uma premissa para aquilo que mais tarde tratei ao dialogar com Haraway e sua ideia de *objetividades corporificadas*. Elaborar conhecimentos a partir do experimentar da dissidência, em que esta fundamentalmente atravessa a experiência corpórea, desenvolver técnicas a partir

10

Filósofo e cientista social, o camaronês Achille Mbembe se vale do conceito de biopoder de Michel Foucault, referente ao poder de gerir a vida e a morte, para atualizar o que ele chama de *necropolítica*, em que, numa economia do biopoder, a função do racismo, por exemplo, seria regular e distribuir a morte, regulamentando assim a função assassina do Estado.

dos medos, dos arrepios, das ansiedades que essa violência socialmente distribuída nos provoca, multiplicar linhas de fuga a partir das experiências das margens. Um conhecimento corporificado em que a ideia de corporificação seja levada até as últimas instâncias, que o pressentimento, a intuição, a revolta sejam formas de se conhecer o mundo mas não só, mas também de se construir alternativas tecnológicas frente ao poder hegemônico, que, como Jota nos coloca, não só detém todas as práticas, técnicas e artefatos para promover sua soberania, como também dispõe dos aparatos com que escrevemos a violência; assim, ao exercitamos a subalternidade enquanto uma tecnologia, positivamos uma forma de se conhecer que não seja ancorada na experiência hegemônica de um conhecimento que tudo vê, que tudo consegue alcançar. Um conhecimento de matrizes imperialistas, que expande sua gramática de dominação ao se comportar enquanto um conquistador diante da forma de se conhecer o mundo – em seus próprios termos e fórmulas – e suas formas de vida.

Considero de extrema importância atentarmos para as pedagogias que são criadas para descrição das experiências dissidentes e os sintomas de sua precariedade. Isso também configura um sintoma do monopólio da violência, ao qual devemos reagir. Essas pedagogias são constantemente atualizadas e definem todo o roteiro que nos esmaga. Quando Jota fala que esse monopólio da violência garante às estruturas hegemônicas o poder de definir os limites do que é violência, consigo pensar exemplos recentes como no caso de Rafael Braga, condenado injustamente a onze anos de prisão por portar uma garrafa de pinho sol nas manifestações de junho de 2013. Rafael se junta então a quarta maior malha carcerária mundial; o Brasil já soma uma população carcerária de 622.202 pessoas. Ao observarmos os discursos preponderantes que são produzidos em torno da questão carcerária, nos deparamos com todo um corpo conceitual, de aparatos técnicos e legalistas que definem o que é a violência e os meios para se “combatê-la”, esses discursos comumente estão inscritos na ordem de se promover uma manutenção e garantia do monopólio da violência, não só ao Estado mas a todos os regimes hegemônicos que o atravessam. De forma que, ao trazer o exemplo de Rafael Braga, observo que o poder hegemônico não só detém os aparatos técnicos para combater o que acredita ser e define enquanto violência, como também dispõe de aparatos sobre os quais essa violência vai ser escrita e imaginada, dispõe da possibilidade de inscrever um corpo negro como um corpo violento, perigoso, que promove ameaça a seguridade social. Com isso, gosto de pensar a relação que trouxe antes, entre *tecnologias subalternas e redistribuição de violência*, junto a um engajamento voltado para a liberação

das ficções violentas produzidas pelo Estado. Ao assumirmos o compromisso de dissolvermos as fronteiras entre políticas reais versus políticas utópicas, temos a possibilidade – que aqui afirmo mais uma vez – de remontarmos nossas experiências de alteridade e a forma como enxergamos uns aos outros, potencializando outros tipos de relação e trazendo densidade à nossa prática político-epistemológica.

Todas essas atualizações de fronteiras, de expansão e reajuste dos territórios de poder, sobre as quais tratei anteriormente reverberam através da possibilidade que esses territórios têm de propagandear e definir o que é segurança, o que é violência, o que é saúde, o que é educação, o que é escola, o que é vida, o que é amor, o que é desejo, o que é família e etc, de modo que atuam no nosso imaginário e na construção de nossas experiências; aliás, vivemos tempos de empobrecimento de experiências. Lembro de uma amiga me relatar um dia que seu pai, “paulista, rico, branco, hétero, pagador de impostos, eleitor do Alckmin”, bradava pela casa dizendo que preferia perder todos os direitos sociais dele a que ter que aturar o Lula na presidência de novo. Homem tolo! Não vou fazer a advogada do diabo e perder tempo diagnosticando este sujeito com ignorância crônica, mas uma coisa é certa: este sujeito carece da possibilidade de se imaginar de outra forma, imaginar um outro tipo de vida, faltam-lhe receptores para perceber o mundo, faltam-lhe *acoplamentos*, para pensar nos termos de Haraway. Assim, é nessa via que as *tecnologias subalternas* se apresentam também como sendo uma ferramenta nesse processo de redistribuição da violência, afinal, datadas desde as experiências dissidentes, carregam consigo, de forma inerente, o exercício da imaginação, o exercício de nos imaginarmos de outras formas, imaginarmos os outros, o exercício de imaginar o mundo de outra forma.

Para tanto, é preciso organizar a raiva, defender a alegria. Criar uma economia dessas *tecnologias subalternas*, pensar formas de como colocá-las em circulação, executá-la enquanto uma heterotopia, uma forma outra de habitar o espaço, extrair conhecimento da raiva e da revolta, reapropriarmo-nos do nossos saberes de ruas e vielas escuras, reprogramar nossos desejos, defender outras formas de vida, e uma última coisa ainda, sermos violentas quando necessário, sem nunca nos apaixonarmos pela violência enquanto mediadora e mantenedora de relações, e compreender também que “não há saída senão aceitar de uma vez por todas que fomos inscritas numa guerra aberta contra a nossa existência e que a única forma de sobreviver a ela é lutar ativamente pela vida” (MOMBAÇA, 2016, p. 14):

Se não pudermos ser violentas, não seremos capazes de desfazer as prisões e limites impostos à nossa experiência por efeito da distribuição social heteronormativa, branca, sexista e cissupremacista da violência. Se não pudermos ser violentas, nossas comunidades estarão fadadas ao assalto reiterado de nossas forças, saúdes, liberdades e potências. Se não pudermos ser violentas, seguiremos assombradas pela política do medo instituída como norma contra nós. Se não pudermos ser violentas, concentraremos em nossos corpos, afetos e coletividades o peso mortífero da violência normalizadora. E para aprendermos a performar nossa violência, precisaremos também ser capazes de imaginá-la, e de povoá-la com fantasias visionárias que rejeitem o modo como as coisas são e ousem conjurar, aqui e agora, uma presença que seja capaz de bater de volta em nossos agressores, matar nossos assassinos e escapar com vida para refazer o mundo (MOMBAÇA, 2016 p. 13).

3.2.1 Tecnologias subalternas e objetividades corporificadas

Certa vez, conversava com uma prima minha, que é psicóloga e trabalha com mulheres em situação de violência. Ela reclamava pra mim e dizia o quanto que era difícil elaborar algumas reflexões com as mulheres pelo simples motivo de que tudo que ela falava a respeito de feminismos, empoderamento, entre outras coisas, advinha de campos ontológicos muito distintos que ela não estava sabendo bem como acessar. Passei bastante tempo pensando sobre isso e tentando articular uma outra forma de pensar essa questão que não na esteira do “realmente, é um saber e uma linguagem bem elitista acadêmica mesmo” – e não que muitas vezes não seja e que não possamos elaborar esse tipo de crítica, mas é que eu sempre acho que nós podemos pensar e imaginar as coisas de outra forma. Lembro de então pensar que eu conhecia várias pessoas de movimentos sociais, movimentos feministas, movimentos anarquistas e que, num panorama geral, eu conhecia muitas pessoas que estavam adoecidas e que, ainda que soubessem uma série de roteiros de “como viver uma vida mais autônoma”, sofriam de diversas formas. A chave que virou em mim é que, de certa forma, a maioria dessas pessoas elaborava o próprio sofrimento em linhas muito racionais, numa esfera muito mental e que isso de certa forma gerava um aprisionamento porque, sendo assim, estas pessoas sabiam falar sobre autonomia mas não sabiam experienciar autonomia no próprio corpo, estas pessoas sabiam falar de “empoderamento” mas não experimentavam isso no próprio corpo, não sentiam as mãos, não sentiam os pés, não sentiam a barriga, não sentiam os olhos, não se sentiam preenchidas de forma corporificada por todos esses sentimentos; e eu quis pensar sobre isso e trouxe isso pra minha vida e, por consequência, para essa escrita e para a ideia de tecnologias subalternas também.

Eu tive a experiência com aquele senhor que chamei de *Sadu*, que foi uma experiência muito rica para pensar essas coisas todas e provocou uma virada em mim, e eu quis juntar essas duas coisas, a história do *Sadu* mais esse episódio de pensar que seria muito interessante que, para além de saber falar sobre autonomia, por exemplo, as pessoas experimentassem autonomia. Isso deslanchou na ideia de *tecnologias subalternas*. Dessa forma, ao trazer essa proposta, eu gostaria também de não mais dissociar mente e corpo no processo de produção do conhecimento, não mais nos percebermos de forma cartesiana, não mais acreditarmos na crença iluminista, racional, de que a razão está no centro de tudo. Nem toda a forma de conhecimento vai ter que necessariamente ser processada no plano racional de matrizes iluministas e isso outros povos já nos disseram antes. Lembro também que, na época em que estava formulando o que eu queria necessariamente dizer ao tratar de *tecnologias subalternas*, eu fui a um seminário de ecopsicologia; quando recebi o convite, confesso que fiquei um tanto reticente mas decidi sentar e ouvir e, por fim, acabei saindo de lá pensando vários tipos de coisas; falava-se sobre o processo terapêutico e dizia-se que mesmo na psicologia social – conhecida por ser um tanto mais progressista dentro da psicologia – havia uma espécie de consenso em relação ao que viria a ser sociedade e que o que definiam por sociedade era somente os conjuntos de pessoas, mas que, ali, defendia-se que as plantas, os animais, deveriam ser firmemente levados em conta não só no que a psicologia considerava como sociedade mas também no processo terapêutico; defendia-se que as pessoas em tratamento deveriam se sentir acompanhadas e acompanhando a natureza também porque isso desenvolveria outras atenções e desmancharia essa noção descontínua que existe entre natureza e cultura e, por fim, relatou-se uma prática com os pacientes, que era a de levar as pessoas a um lugar e fazê-las tentar sentir qual era a árvore mais velha do lugar, através de outras atenções. Lembro de sair pensando várias coisas esse dia que me auxiliaram bastante no processo de construção desta escrita e de auxílio a pessoas amigas em situação de sofrimento, uma vez que todas essas coisas culminam num ponto comum que seria aquilo que trouxe tantas vezes ao longo dessa escrita ao tratar de Haraway e as *objetividades corporificadas*, de modo que acho que nós potencializamos e ganhamos muito mais com esse texto se levarmos a noção de corpo até as últimas consequências, não somente enquanto localização e demarcação de perspectivas, mas enquanto um corpo de conhecimento que desenvolve habilidades de saberes em várias vias. Com isso, as *tecnologias subalternas* caminham muita na esteira de trazermos a prática pra perto, mas não qualquer prática, uma

prática habilitada pelos conhecimentos que não necessariamente são processados na esfera da razão.

Mas o que seriam essas práticas habilitadas por conhecimentos que não necessariamente são processados na esfera da razão? Bom, eu gosto muito da discussão que Derrida faz em sua obra *Gramatologia* (1967), em que traz aquilo que chama de *logocentrismo*. *Logos* seria o campo da racionalidade, onde a consciência e a identidade se estabeleceriam e produziriam um domínio da consciência através das palavras. Para Derrida, o pensamento ocidental teria sido fundado nesta relação entre logos e palavra, e é sobre esta relação que ele dirige seu engajamento para o exercício daquilo que chama de desconstrução. Diante disso, quando, em parágrafos anteriores, escrevi a respeito de observar pessoas que estavam inseridas num contexto de movimentos sociais, que sabiam falar e elaborar a respeito de autonomia, liberdade, entre outras coisas e que, no entanto, permaneciam adoecidas, observo que isso tudo advém de uma dinâmica logocêntrica, ou seja, através do domínio da experiência mediada pelas palavras, todos esses sentimentos estariam constituídos no campo da racionalidade ocidental, de maneira que as afetações seriam convertidas num campo conceitual. Logo, ao trazer Haraway e sua ideia de *objetividades corporificadas*, apropriando-me do texto da autora e levando esta ideia até as últimas consequências, tento produzir um deslocamento não só na forma com que o conhecimento tem a potência de ser inteligibilizado – através de outras experiências do corpo – mas também na possibilidade de construirmos conhecimentos provindos de outros campos que não o da racionalidade. De forma que, ao pensar aquilo que coloco como sendo *tecnologias subalternas*, inicialmente penso isso em duas frentes; a primeira é a de não apreender dissidências dentro de um conceito e sim de imaginá-las em movimento, portanto, em exercício; e a segunda, de pensar que este exercício produziria saberes provindos da própria experimentação da dissidência, saberes do trânsito, do medo, da intuição, da revolta, do arrepio. Que, por sua vez, conduziriam a práticas habilitadas por conhecimentos que não adotariam a racionalidade como princípio inicial de onde partiriam essas ações.

Assim, acredito também que o alinhamento que trouxe a respeito da relação entre *redistribuição da violência* e *tecnologias subalternas* advenha de uma postura de reorganizarmos nossas experiências de produção de saberes e de alteridade; não podemos empreender um projeto que não se atenha a observar a complexidade do outro, a forma com

que cada um organiza seus mapas de segurança e desenvolve suas formas de vida. No exercício de nos inscrevermos nessas *tecnologias subalternas*, necessitamos de uma mudança radical nas formas de percepção do mundo, potencializar as habilidades que apenas aquelas que experimentam a dissidência diariamente têm a sensibilidade de formular. O livro *Aos Nossos Amigos*, do Comitê Invisível, em certo momento coloca que as lutas atuais não se dão em torno das instituições, mas sim das formas de viver a vida. Sendo assim, multiplicar tecnologias ancoradas nas margens, criar uma economia de circulação destas, sabotar o projeto genocida sustentado pela supremacia branca, sabotar a masculinidade hegemônica y assassina, cavar com as nossas próprias mãos os buracos embaixo dos grandes muros, defender um ativismo alegre e raivoso sempre ao lado das éticas menores!

Sabota.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando eu digo às pessoas que sou uma abolicionista prisional e que acredito em pôr fim a todas as prisões, elas frequentemente me olham como se eu estivesse montada em um unicórnio deslizando sobre um arco-íris. Até mesmo pessoas engajadas em movimentos sociais, pessoas que reconhecem o sistema prisional atual como falho, ao fazerem suas críticas parecem sempre ponderar: “mas é isso que temos”.

Apesar de nossa habilidade para analisar e criticar, a esquerda se enraizou naquilo que é. Nós frequentemente esquecemos de vislumbrar aquilo que pode vir a ser. Esquecemos de escavar o passado em busca de soluções que nos mostrem como podemos existir de outras formas no futuro.

Por isso acredito que nossos movimentos por justiça precisam desesperadamente da ficção científica (WALIDAH, 2016).

(...) toda articulação política é ficção científica’ (WALIDAH, 2016).

A ficção visionária oferece aos movimentos por justiça social um processo por meio do qual explorar a criação de novos mundos (embora não seja em si uma solução – e é aí que entra o trabalho prolongado de organização comunitária). Eu propus o termo “ficção visionária” (visionary fiction) para abranger os modos de criação entre gêneros literários fantásticos que nos ajudam a elaborar esses novos mundos. Esse termo nos lembra de sermos completamente irrealistas em nossas organizações, porque é somente por meio da imaginação acerca do assim chamado impossível que podemos começar a concretamente construí-lo. Quando liberamos nossas imaginações, questionamos tudo. Reconhecemos que nada disto é fixo, que é tudo poeira estelar, e que nós temos a força para moldá-lo do modo que o fizemos. Para parafrasear Arundhati Roy: outros mundos não apenas são possíveis, mas estão vindo – e já podemos ouvi-los respirar. É por isso que a descolonização da imaginação é o mais perigoso e subversivo de todos os processos de descolonização (WALIDAH, 2016).¹¹

Fanon, em seu livro *Os Condenados da Terra* (1961), inicia o primeiro capítulo intitulado *Da Violência* com um trecho bastante forte e num certo tom apocalíptico, em que diz: “(...) quaisquer que sejam as rubricas utilizadas ou as novas fórmulas introduzidas, a descolonização é sempre um processo violento. (...) a descolonização é simplesmente a substituição de uma espécie de homens por outra ‘espécie’ de homens” (FANON, 1961, p. 25). Neste trecho, Fanon busca assumir a premissa inegociável de que outro mundo possível só seria possível através de outros agentes possíveis. Eu acredito muito nisso e, ao longo deste trabalho, tentei promover alguns deslocamentos em relação ao uso do conceito de subalternidade – colocando aqui, também, que ao escolher o conceito de subalternidade para

11

Estes trechos foram retirados do texto “*Reescrevendo o futuro: usando ficção científica para rever a justiça*” de Imarisha Walidah, traduzido pela Jota Mombaça e publicado na edição número 3 do Caderno de Oficina de Imaginação Política. Imarisha Walidah é ativista negra norte-americana, educadora, escritora, professora e poeta.

pensar a respeito das reflexões que fiz, não reside aqui nenhum tipo de apego em relação ao termo, que poderia ser facilmente substituído por conceitos como *marginalidade*, *dissidência*, entre outros. O ponto é que eu gostaria de reimaginar experiências de alteridade e suas potências criativas a partir destes lugares, desde posições atravessadas por vivências não hegemônicas, por acreditar que estes lugares promovem implicações muito importantes no campo das nossas reinvenções políticas e epistemológicas.

Introduzi esta conclusão através dos trechos de Imarisha Walidah por acreditar que a autora trabalha de maneira muito gentil, em cima de uma ferramenta que eu acredito ser muito importante no exercício de reinventarmos a experiência. Imarisha traz a ficção científica, muito na esteira daquilo que eu coloquei ao longo do trabalho ao tratar a respeito da imaginação/fabulação. Tais dinâmicas possibilitam a criação de novos modos de vida, a possibilidade de sermos atravessados por outros tipos de afetações que reinventem nossas práticas de saberes e práticas políticas, tornando-as disponíveis para produção de solidariedades e de cuidado com os mundos que estão por vir. Tal como colocado por Arundhati Roy através de Imarisha, “outros mundos não apenas são possíveis, mas estão vindo – e já podemos ouvi-los respirar”. De modo que é possível afirmar que existem mundos em disputas e que este é um processo necessariamente violento, como coloca Fanon, não apenas no sentido mais explícito de violência, mas também em relação ao que elaborei no capítulo 2, ao trazer a discussão com Asad e Levinas, em que tratei do ato de *abrir a ferida*. Tais feridas funcionariam como uma espécie de microviolência e produziriam uma alteração na nossa cartografia afetiva. A ferida como uma violência que atua sobre nossa superfície e nos torna inevitavelmente outros, a partir da chaga que nos inscreve e nos convida a viver uma outra forma de vida.

Todos os encontros que relatei durante a escrita deste trabalho produziram feridas significativas, que me interpelaram num sentido de tentar pensar as coisas de outra forma. Foi nesse sentido que o encontro em Salvador com o senhor que chamei de *Sadu da Esquina* despertou minha atenção para outras miudezas que não cabiam no campo conceitual que eu tinha disponível ali naquele momento; foi nesse sentido também que, a partir desse encontro, eu comecei a reparar na minha própria forma de manusear o espaço e perceber que a experiência de ter um corpo composto por marcadores dissidentes se estenderia até a formulação de tecnologias. Tecnologias corporificadas, habilitadas desde as afetações de ser um corpo dissidente. Tudo isso produziu em mim a vontade de construir uma proposta epistemológica alinhada às minhas práticas políticas de afetação, que acabou culminando naquilo que chamei de *tecnologias subalternas*.

A partir disso, tracei uma discussão em que elaborei essas tecnologias como sendo uma espécie de heterotopias, uma espécie de lugares outros, utopias efetivamente localizáveis

– tal como teria dito Foucault. Desse modo, ao pensar dentro desta chave, reimaginei a experiência subalterna através de tecnologias que estariam habilitadas a elaborar conhecimentos programados a partir de outras matrizes e que isto, de certa forma, produziria uma potência no campo da imaginação política, uma vez que elas estariam inscritas também num contexto de disputa e sobrevivência frente às políticas supremacistas. Com isso, obtive bastante êxito ao desaguar essas ideias na escrita da Jota Mombaça e sua ideia de redistribuição de violência, observando, neste momento, que as tecnologias subalternas teriam uma função importante neste cenário. Jota escreve que todas aquelas que caminham desde e por entre as margens foram inscritas de forma imposta, numa guerra, uma guerra contra nós mesmas, e que seria necessário que dispuséssemos de um engajamento inegociável e irrestrito em direção a redistribuição de violência e em defesa de nossas formas de vida.

Por fim, e já em vias de conclusão, afirmo que, antes de qualquer coisa, para além de ser uma experimentação narrativa, este trabalho é um exercício de imaginação política. Creio na importância de defendermos nossas utopias e que fabular a respeito daquilo que está por vir, investir nesta direção, é uma forma de construir, a partir de agora, os mundos que já estão sendo produzidos. Imarisha tem um trecho muito bonito em que escreve a respeito do fato de que ela é um sonho consolidado das pessoas negras que vieram antes dela, em que inspira:

Minha co-editora Adrienne e eu, como duas mulheres Pretas estudiosas de ficção científica, carregamos sempre isso em nossos corações, porque sabemos que estamos vivendo uma ficção científica. Somos o sonho das gentes Pretas escravizadas, a quem foi dito que seria “irrealista” imaginar um dia em que elas não seriam chamadas propriedade. Essas pessoas Pretas recusaram a confinar seus sonhos ao realismo, e em vez disso elas nos sonharam. Assim elas curvaram a realidade, reformularam o mundo, para criar-nos (WALIDAH, 2016).

Curvar a realidade, como apresentado por Imarisha, é um processo coletivo, que exige de antemão, a meu ver, dois passos importantes. O primeiro vai em direção à revogação das fronteiras entre políticas reais e políticas imaginadas; o segundo é o de que, através de exercícios de imaginação política, possamos também remontar a nós mesmos e o mundo ao nosso redor. Projetar nossas afetações como sendo uma espécie de superpoderes, que possibilitem não só o engajamento na produção de outros mundos, mas, também, operando como tecnologias a serem utilizadas nos espaços em que circulamos. Tecnologias como forma de se conhecer e operar o mundo, uma *objetividade corporificada*, como trazido por Haraway, termo que aqui aproveito em toda sua vazão, ao levá-lo até as últimas consequências. Estes

conhecimentos corporificados não encerram sua potência por oferecerem demarcação e nomeação de perspectivas localizadas, e sim se estendem até o ponto em que produzem conhecimento desde outras inteligências que não são necessariamente fundadas no projeto da racionalidade ocidental logocêntrica.

Assim, ao promovermos exercícios político-imaginários, que possamos também, pensar a respeito da circulação destes afetos – respeitando sempre os limites, os segredos e a mística em que alguns podem estar envolvidos – de modo a tornarmos estas experiências circuláveis, providenciando compromissos com outros tipos de solidariedade, não mais pautadas naquilo que deve ser ou naquilo que é, mas sim no que pode vir a ser e naquilo que queremos que seja. Portanto, contemos boas histórias, vamos oferecer às pessoas a capacidade de imaginarem outros mundos, outros exercícios da condição humana, outros exercícios das relações entre humanos e não humanos; imaginemos toda a forma de vida, multipliquemos linhas de fuga através da potência das afetações. Pois, se há mundos por vir, que façamos políticas urgentes de agora.

REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, Lila. **Writing against culture**. 1996.

ASAD, Talal. O conceito de tradução cultural na antropologia social britânica. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George (orgs). **A escrita da cultura: poética e política da etnografia**. (Trad.) Maria Claudia Coelho. Rio de Janeiro, EdUERJ/Papéis Selvagens, 2017.

BARTHES, Roland. A morte do autor. **O rumor da língua**, v. 2, p. 57-64, 2004.

BUTLER, Judith. Bodies that matter. In: PRICE, Janet; SHILDRIK, Margrit (orgs.). **Feminist theory and the body: A reader**, p. 235-245, 1999.

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

COHEN, Jeffrey Jerome. A cultura dos monstros: sete teses. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Pedagogia dos monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras**. Belo Horizonte: Autêntica, p. 23-60, 2000.

COMITÊ INVISÍVEL. **Aos nossos amigos: crise e insurreição**. Tradução: Edições Antipáticas. São Paulo: n-1 Edições, 2016.

DARDEAU, Denie. Lévinas espectro de Derrida: alteridade, rastro, desconstrução. **Ítaca**, n. 19, 2012.

DELEUZE, Gilles. **A imagem-tempo: cinema 2**. Brasiliense, 2005.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. 1973.

FANNON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Civilização Brasileira, 1979.

FOUCAULT, Michel et al. **Microfísica del poder**. La Piqueta,, 1992.

_____. Outros espaços. **Ditos e escritos**, v. 3, p. 411-422, 2001.

GAUTHIER, Jacques. A “fabulação realizante” como caminho soberano para entrar na dimensão interna do conhecimento. **Paralelo 31**, v. 2, n. 3, 2016.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos pagu**, n. 5, p. 7-41, 1995.

HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari; TADEU, Tomaz. **Antropologia do ciborgue**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

HARTMAN, Saidiya V. **Scenes of subjection: Terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America**. Oxford University Press on Demand, 1997.

IMARISHA, Walidah et al. (Ed.). **Octavia's Brood: science fiction stories from social justice movements**. AK Press, 2015. (Trad) Jota Mombaça. Reescrevendo o futuro: usando ficção científica para rever a justiça, **Caderno de Oficina de Imaginação Política, 2016**.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade**. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. **De otro modo que ser o más allá de la esencia**. Salamanca: Sígueme, 1987.

MASON, Gail. **The spectacle of violence: Homophobia, gender and knowledge**. Psychology Press, 2002.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica: seguido de Sobre el gobierno privado indirecto**. Melusina, 2011.

MOMBAÇA, Jota. **Rastros de uma Submetodologia Indisciplinada**. Revista Concinnitas, v. 1, n. 28, p. 334-354, 2016.

_____. **Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência**. Publicação comissionada pela Fundação Bienal de São Paulo em ocasião da 32ª Bienal de São Paulo - – Incerteza Viva, 2016.

SÁ, Guilherme José da Silva. Dois Ou Três Objetos De Ação Distópica. **Florestan**, n.2, p. 11-24, 2016.

VIDARTE, Paco. **Ética marica**. Proclamas libertarias para una militancia LGTBQ, Barcelona-Madrid: Egales, 2007.

WEBER, Max. **Ciência e política: duas vocações**. Editora Cultrix, 2004.