



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Centro de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em Psicologia

FABRÍCIO RICARDO LOPES

**NECROPOLÍTICA CANDIRU: PENSANDO AS CENAS DE MORTE DE PESSOAS
TRANS NA AMAZÔNIA**

Orientadora: Maria Juracy Filgueiras Toneli

Coorientador: João Manuel de Oliveira

FLORIANÓPOLIS, SC

2023

FABRÍCIO RICARDO LOPES

**NECROPOLÍTICA CANDIRU: PENSANDO AS CENAS DE MORTE CONTRA
PESSOAS TRANS NA AMAZÔNIA**

Tese apresentada como requisito parcial à obtenção de grau de Doutor em Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Doutorado, Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina.

Orientadora: Maria Juracy
Filgueiras Toneli

Coorientador: João Manuel de
Oliveira

FLORIANÓPOLIS, SC

2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Lopes, Fabrício Ricardo
NECROPOLÍTICA CANDIRU : PENSANDO AS CENAS DE MORTE DE
PESSOAS TRANS NA AMAZÔNIA / Fabrício Ricardo Lopes ;
orientadora, Maria Juracy Filgueiras Toneli, coorientador,
João Manuel de Oliveira, 2023.
111 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em Psicologia, Florianópolis, 2023.

Inclui referências.

1. Psicologia. 2. Necropolítica, Gênero, Fanon. I.
Toneli, Maria Juracy Filgueiras. II. Oliveira, João Manuel
de. III. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa
de Pós-Graduação em Psicologia. IV. Título.

FABRÍCIO RICARDO LOPES

Necropolítica Candiru: pensando as cenas de morte de pessoas trans na Amazônia

O presente trabalho em nível de Doutorado foi avaliado e aprovado, em 25 de maio de 2023, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof.(a) Dr.(a) Kátia Maheire
Instituição UFSC

Prof.(a) Dr.(a) Leandro Colling
Instituição UFBA

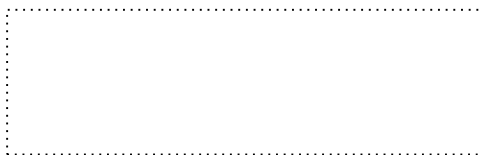
Prof.(a) Dr.(a) Ivania dos Santos Neves
Instituição UFPA

Prof.(a) Dr.(a) Deivison Mendes Faustino
Instituição UNIFESP

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Doutor em Psicologia.



Coordenação do Programa de Pós-Graduação



Prof.(a) Dr.(a) Maria Juracy Filgueiras Toneli
Orientador(a)

Florianópolis, 2023

AGRADECIMENTOS

Esta pesquisa não seria possível sem o apoio de alguns coletivos de pessoas que me acompanharam.

Agradeço ao apoio financeiro da CAPES, que durante parte dos meus quatro anos de doutorado garantiu com que eu pudesse realizar este trabalho com mais tranquilidade.

Agradeço aos meus orientadores, professora Maria Juracy Filgueiras Toneli e professor João Manoel de Oliveira, pela paciência e cuidado com que conduziram essa jornada. Sem o apoio de vocês, certamente, eu teria ficado ainda pelo caminho.

Agradeço a minha mãe Cida e minhas irmãs Camila e Thayná, que compreenderam, não sem dor, a minha ausência, para que eu pudesse reivindicar mais este espaço. Sabemos os efeitos positivos que o fim dessa jornada pode trazer para todos nós.

Agradeço aos amigos que hoje constituem uma rede de apoio importante para mim: Eliane, Jayne, Flavia, Luciano, Gabriel Lourenço, Gabriel Silva, Jemima, Alexandre, Pricila, Sarah e Fernanda. Sem vocês o caminho teria sido mais árduo.

Agradeço ao meu povo de Santo que me recebeu como parte da família e que sempre me acolhe com palavras de orgulho e admiração. Obrigado! Salve as forças dos meus guias na Umbanda.

Arroboboi meu pai Bessen!

RESUMO

O objetivo principal deste trabalho foi pensar as cenas de morte das pessoas trans, desde o norte brasileiro, tomando como ponto de partida, para esta análise, as cenas divulgadas pela mídia local da morte material desses corpos. Parte-se da noção de enquadramentos para compreender as cenas analisadas, o que significa dizer que opera-se a partir da ideia de que há sempre algo que escapa da moldura inicial. Por essa via, as análises não se achem apenas a empiria da cena ou sua descrição, mas busca-se compreender, sobretudo, os esquemas normativos que elas tendem a revelar. Neste trabalho, também são apresentados alguns contributos que uma análise inspirada em Fanon possa trazer ao campo dos estudos de gênero, partindo, principalmente, de um de seus conceitos: *violência atmosférica*. Além disso, apresenta-se uma forma de recepcionar o conceito de necropolítica de Mbembe, desde a Amazônia brasileira, nomeando-o como uma necropolítica candiru. A violência não é homogênea, ela se objetifica de diferentes modos em diferentes contextos. Por este motivo, pode-se afirmar que a análise de cenas de morte de pessoas trans no norte brasileiro revelam não apenas esquemas normativos de gênero e sexualidade, mas também a aliança dessa violência com políticas próprias ao território, de todo modo, indissociáveis.

Palavras-chave: Violência; Amazônia; Gênero; Pessoas trans.

ABSTRACT

The main goal of this thesis was to debate the transgender people's death, from the Brazilian North, taking as a starting point, for this analysis, the scenes that were published by the local press where material death of those corpses happened. Starting from frameworks to understand the analyzed scenes, which implies that it works around the idea that there's always something that escapes from the initial framework. By this means, the analyses don't adhere only to the empiricism of the scene or its description, but search, comprehend, above all, the normative plans they tend to reveal. In this thesis, some contributions are also shown that an inspired analysis in Fanon may bring to the gender studies, starting, mainly, from one of his concepts: *atmospheric violence*. Besides that, it is shown a way to receive the Mbembe necropolitics concept, from the Brazilian Amazon, naming it as *candiru necropolitics*. The violence is heterogeneous, it objectifies in different ways and contexts. Because of this reason, it's possible to affirm that the analysis of this trans people death's scenario in North of Brazil reveal not only normative plans of gender and sexuality, but also an alliance of this violence and its own territory politics, anyway, indissociable.

Key-word: Violence; Amazon; Gender; Transgender People

Sumário

| | |
|--|-----|
| 1.Introdução | 9 |
| 1.1 Entre florestas e rios: sobre Rondônia e as inspirações de escrita | 11 |
| 2 - O Conceito de Violência Atmosférica em Fanon: contribuições aos Estudos de Gênero | 22 |
| 2.1 Sobre a violência atmosférica em Fanon | 24 |
| 2.2 Reações ao pensamento de Fanon | 32 |
| 2.3 Considerações Finais | 43 |
| 3. Necropolítica Candiru: corpo trans devorado na Amazônia | 45 |
| 3.1 - Sobre as escolhas teóricas e o enlace amazônico | 48 |
| 3.2 – Colonialidade e Gênero | 60 |
| 3.3 – Que histórias devoráveis ainda escondem os rios amazônicos: sobre a necropolítica candiru | 65 |
| 3.4 Considerações Finais | 68 |
| 4. Cenas da necropolítica trans no norte brasileiro: problematizando enquadramentos | 70 |
| 4.1 Algumas Escolhas Teóricas: Como olhar as cenas? | 72 |
| 4.2 Sobre Vidas que perdemos: O cenário em Rondônia | 82 |
| 4.2.1 Grampoula | 83 |
| 4.2.2 Wedylla | 90 |
| 4.3 Considerações Finais | 97 |
| 5 Conclusões | 99 |
| 6. Referências | 104 |

1.Introdução

*Tive um chão (mas já faz tempo)
todo feito de certezas
tão duras como lajedos.*

*Agora (o tempo é que fez)
tenho um caminho de barro
umedecido de dúvidas.*

*Mas nele (devagar vou)
me cresce funda a certeza
de que vale a pena o amor.*

As Ensinanças da Dúvida - Thiago de Mello

Esta pesquisa é um movimento. Um movimento que devagar fomos. Umedecidos de dúvidas, como nos contou Thiago de Mello, mas firmes na certeza de que vale a pena amar. Embora institucionalmente esteja vinculado à Universidade Federal de Santa Catarina, este é um trabalho pensado desde a Amazônia brasileira. Este é o ponto a partir do qual escrevemos e nos inspira para formar o pensamento transcrito aqui. Vale destacar que este trabalho é resultado de um esforço comum e coletivo daqueles que nos cercam.

Dito isso, este texto foi escrito não apenas por nós, mas por todos que nos antecederam e, certamente, aqueles que ainda nos acompanham. Ele também é nutrido pelos rios e pelas florestas que tanto nos acolhem. No entanto, são esses mesmos rios e florestas que também guardam cenas emblemáticas de violência, que muito nos intrigam e nos movimentam na direção da denúncia de seus diferentes modos de objetificação; não só a violência das normas de gênero de modo geral, mas a violência contra as populações trans em particular cujo cenário decidimos compreender nesse momento, sobretudo os aspectos que caracterizam essa violência na Amazônia.

Portanto, esta pesquisa objetivou compreender a violência contra as pessoas trans - desde o norte brasileiro e, para a análise, partimos das cenas divulgadas pela mídia local da morte material desses corpos. Compreendemos que os caminhos da pesquisa, por sua vez, foram levando-nos a produzir certa forma epistêmica de compreender essa violência presente na Amazônia. Acreditamos, inclusive, que possa ser levada a estudos sobre outros campos além do gênero e sexualidade.

Pensamos isto, sobretudo, por entendermos que a violência das normas de gênero não é algo que deve ser compreendido de forma isolada de outros vetores. Essa violência, por exemplo, está intimamente relacionada com o modo pelo qual o racismo opera no Brasil, bem como com as questões de classe e território. A este último, inclusive, damos ênfase ao longo desta tese, pois se tornou indispensável compreendermos a formação do território rondoniense defender a tese de que a violência contra as pessoas trans, embora tenham aspectos comuns em todo o território brasileiro, tende a se aliar ao contexto específico em que opera.

As discussões empreendidas na tese estão organizadas em três textos. No primeiro, apresentamos uma discussão teórica sobre a categoria de violência realizada a partir, fundamentalmente, dos estudos de Frantz Fanon, que toma como ponto de partida um conceito ainda pouco discutido entre seus debatedores: o conceito de violência atmosférica. Além de percorrer esse conceito ao longo de sua obra, a intenção foi colocá-lo em diálogo com os estudos de gênero pensando suas contribuições para esse campo.

No segundo texto, apresentamos o termo necropolítica candiru, como uma forma de recepcionar o conceito de necropolítica, formulado por Mbembe, desde a Amazônia brasileira de modo geral, mas de Rondônia em particular - campo que este trabalho investiga. Assim fizemos devido ao entendimento de que não basta apenas importar conceitos, mas, é indispensável, regionalizar seu debate, torcê-lo, para que se aproxime ainda mais da realidade estudada.

Candiru é uma espécie de peixe amazônico conhecido pela sua capacidade de penetrar orifícios humanos e, em alguns casos, também devorá-los. Defendemos o uso do termo necropolítica candiru para pensar diversas formas de violência presentes na Amazônia que, de certo modo, devoram pessoas, mas também territórios inteiros, baseada em uma ideia de matabilidade e apagamento de grupos e espaços considerados descartáveis pelo estado colonial.

No terceiro e último texto apresentamos algumas cenas de violência contra pessoas trans divulgadas na mídia do estado de Rondônia. Submetemos a análise essas cenas ao arcabouço teórico construído nos dois primeiros textos, mas também a partir de outras referências que as cenas nos inspiraram a buscar. Fizemos isso seguindo uma proposta de hifenização de saberes que, para Oliveira (2010), é uma forma de colocar em diálogo diversas perspectivas de análise para compreender melhor a realidade estudada. Evidenciamos também como as cenas utilizam argumentos de gênero e como tendem a produzir imaginários e violências sobre os grupos aos quais se refere.

Nas considerações finais, realizamos uma retomada dos principais pontos discutidos na tese, assim como o apontamento de outras possibilidades de estudos a partir do que foi iniciado nesses textos. Ainda defendemos a necessidade de estudos que coloquem em evidência os diferentes mecanismos, por meio dos quais, certa “verdade” sobre a população trans é produzida - como no caso desta pesquisa, a mídia - como uma tecnologia do gênero, conforme discutida por Lauretis (1987), meio a partir do qual certos esquemas normativos de gênero encontram eco na sociedade de modo geral.

1.1 Entre florestas e rios: sobre Rondônia e as inspirações de escrita

A violência contra pessoas trans em Rondônia é uma realidade que se vincula com a violência que sofre esse grupo em todo o Brasil. Segundo dados da Associação Nacional de

Travestis e Transexuais (ANTRA), o Brasil é o país que mais assassina pessoas trans no mundo, ainda que tenhamos medidas do poder judiciário que visam coibir práticas de LGBTfobia em nosso território. Somente no ano de 2021, foram levantados pela ANTRA o número de 140 assassinatos de pessoas trans, sendo 135 de travestis e mulheres trans e cinco de homens trans (Benevides, 2022).

O método da pesquisa realizada pela ANTRA para quantificar os crimes acontece, fundamentalmente, a partir do levantamento de assassinatos divulgados pela mídia e, por isso, a própria instituição alerta para uma possível subnotificação dos dados. Por este motivo, torna-se basilar compreender com mais profundidade a realidade de cada local. No caso de Rondônia, não são todos os crimes contra a população trans que são noticiados. Certamente, nem todos são conhecidos até mesmo pelos movimentos sociais de defesa de direitos, dada a realidade territorial de nosso Estado.

Como dito, embora a pesquisa esteja vinculada a Universidade Federal de Santa Catarina, decidimos investigar uma parte específica do contexto amazônico e sua relação com as violências das normas de gênero. Isso porque defendemos que essas violências não estão dissociadas do modo como os territórios são organizados e a complexidade do território amazônico nos inspira a buscar compreender quais as alianças entre território e violência que nele ocorrem.

Um exemplo importante é a própria capital do Estado, Porto Velho. Esta cidade é a maior capital do Brasil em extensão territorial, são mais de 34.000 quilômetros quadrados e pouco mais de 580.000 habitantes, uma boa parte desse número não vive na área urbana. Significa dizer que se estende ao longo das margens dos rios Amazônicos estendem-se dezenas de comunidades ribeirinhas cujo acesso, ainda hoje, é bastante precário. Em todo o Estado também são dezenas de comunidades quilombolas e diferentes etnias indígenas, algumas, inclusive, em isolamento voluntário. Dados como esses são fornecidos por instituições como a

Associação Kanindé, uma das mais importantes na defesa dos direitos dos povos originários amazônidas. A Kanindé realiza seus levantamentos a partir de método próprio chamado de etnozoneamento ambiental, uma ferramenta participativa que busca mapear as terras indígenas, assim como pensar seus modos de gestão. (Kanindé, 2007)

Dessa maneira, defendemos que compreender a violência das normas de gênero não é algo que deve ser feito sem levar em conta os aspectos territoriais do local a ser investigado. No caso de Rondônia, por exemplo, não podemos afirmar quantas histórias de vida e de morte das pessoas trans nossos rios e florestas ainda escondem, tampouco compreender a transexualidade apenas por uma matriz, uma vez que onde habitam diferentes etnias indígenas, habitam diversos modos de compreender a sexualidade.

A complexidade territorial de Rondônia, portanto, vincula-se com as violências que ocorrem no Estado, de tal modo, indissociável. Por esse motivo, a cena que mais inspirou esta tese foi a cena da morte de Sarita da Sete: mulher trans, negra, em situação de rua que, supostamente, caiu no rio Madeira e teve seu corpo devorado por peixes da espécie candiru. Sua morte foi bastante veiculada pela mídia local e diversos *sites* divulgaram a cena do resgate de sua ossada. Partimos, especialmente, desta cena para pensar o termo necropolítica candiru, mais profundamente discutido no segundo artigo deste trabalho.

Supostamente, Sarita também teria feito uso de entorpecentes e ido para baixo de um dos flutuantes presentes no rio para tomar banho, mas logo em seguida desapareceu. A mídia em geral, quase que unanimemente, tratou Sarita fazendo referência ao seu nome de registro e com os pronomes masculinos. Ainda existem muitas especulações a respeito da real condição de Sarita na ocasião dessa suposta queda no rio, entre elas a não confirmação se de fato foi um acidente ou se Sarita foi empurrada.

De todo modo, esse fim trágico nos coloca algumas questões. Mesmo que tenha sido um acidente, sua morte revela boa parte das normativas sob as quais Sarita esteve exposta ao

longo de sua trajetória de vida. A ela foram delegados determinados espaços da cidade bem comuns às pessoas em situação de rua e seu corpo devorado é a caricatura de uma existência que foi também devorada a partir da negação de suas possibilidades de viver. Por esse motivo, além de uma vida marcada pela transfobia, Sarita estava exposta a regimes de violência mais amplos do que apenas o ódio a esse grupo, levando-nos a nomear esse estado de violência na Amazônia como a necropolítica candiru.

Optamos por este termo, sobretudo, por compreender que na Amazônia há existências que, além de matáveis, são também devoráveis, literal ou simbolicamente. Não apenas existências humanas, mas territórios inteiros que, para nós, são vidas importantes também e que tombaram sob os empreendimentos hidroelétricos na Amazônia em geral e em Rondônia em particular. Tais empreendimentos tiveram como efeito o desaparecimento de dezenas de comunidades, culminando em deslocamentos compulsórios de centenas de pessoas e no assassinato de boa parte de nossas florestas.

A morte de Sarita não é uma metáfora, ela foi, de fato, devorada, seu corpo foi devorado. Mas, antes da morte material de seu corpo, e até mesmo depois dela, a existência de Sarita já estava marcada por diferentes modos de morrer. Por essa via é possível pensar, também, em uma violência atmosférica (Fanon, 1968) que percorre múltiplas camadas nas trajetórias de pessoas como Sarita.

Tais violências tendem a assumir escala maior em regimes de ultradireita como o que vivemos nos últimos quatro anos (2019-2022). Esta tese foi escrita exatamente no mesmo intervalo de tempo deste último governo. Foi escrita em meio à solidão e às tristezas pandêmicas em decorrência da crise sanitária da COVID 19, enquanto observávamos, também, a boiada passar. Sobre essa última expressão, nos referimos às práticas características da gestão do Ministério do Meio ambiente e da Agricultura neste governo. Deixar a boiada passar foi expressão utilizada pelo então ministro Ricardo Salles ao se referir sobre políticas ambientais

e também sobre a demarcação de terras indígenas. Além disso, este texto também foi escrito observando não apenas mortes trans, mas cenas de morte também de defensores da floresta como Bruno Pereira, Dom Phillips e Ari Uru-Eu-Wau-Wau, este último em Rondônia.

Nesse sentido, o exercício de análise e escrita que compõem esta tese foi uma forma de buscar compreender melhor essa violência presente na Amazônia, tomando como ponto de partida da análise as cenas de violência contra pessoas trans divulgadas pela mídia local. Chamamos para fazer esse diálogo autores como Frantz Fanon, Achille Mbembe, Judith Butler, Sayak Valência entre outros e outras.

Aqui, utilizamos a ideia de cena como um enquadramento (Butler, 2014). Nesta perspectiva, compreendemos que as cenas nunca são meras cenas, mas revelam esquemas normativos de toda ordem, inclusive pautados em argumentos de gênero, raça, território etc. Para a autora, nenhum enquadramento guarda, nos limites de sua moldura, o que pretende divulgar, pois sempre há algo que dele escapa. Por esse motivo, defendeu a autora “[...] não podemos compreender o campo da representabilidade simplesmente examinando seus conteúdos explícitos, uma vez que ele é constituído fundamentalmente pelo que é deixado de fora, mantido fora do enquadramento dentro do qual as representações aparecem” (Butler, 2014, p. 112).

Butler (2014) ofereceu sua análise sobre os enquadramentos após um diálogo profundo com a autora Susan Sontag (2003) sobre fotojornalismo de guerra. Para Sontag (2003), as fotografias de guerra cumpriram diferentes papéis ao longo de sua história. De modo geral, a autora defendeu que, mesmo diante de meios de comunicação como televisão e cinema, a fotografia tende a ferir mais fundo. Segundo a autora, “Numa era sobrecarregada de informação, a fotografia é um modo rápido de aprender algo e uma forma compacta de memorizá-lo” (Sontag, 2003, p. 13). Essa questão dos enquadramentos, assim como o diálogo entre Butler e Sontag, serão mais detalhadamente descritos no último artigo da tese.

Para Moscheta (2021) as imagens “[...] se apresentam a uma subjetividade específica, capaz de reconhecê-las como algo de alguma significância [...] no sentido de tomá-las em consideração, de ‘permitir’ que passem a habitar nosso acervo de imagens, nosso imaginário” (Moscheta, 2021, p. 169).

No caso específico de cenas de morte da população trans, significa dizer que estamos a debater certa estética da destruição (Moscheta, 2021) e cenas de extermínio (Valência, 2010) de um grupo. Como estética, portanto, as imagens estão baseadas em uma espetacularização da violência, banalização das mortes, em narrativas teatralizadas e que se alinham, inclusive, às políticas de Estado (Moscheta, 2021)

Moscheta (2021) analisou em seu texto o assassinato da travesti Dandara, torturada e morta no Estado do Ceará em 2019. Para o autor “A tortura imputada ao corpo de Dandara ultrapassa sua pessoa e uma suposta punição por qualquer delito concreto. O que se castiga ali é algo imaterial, abstrato, como por exemplo a afronta moral de transgredir um modo de compor o corpo, o gênero e a sexualidade” (Moscheta, 2021, pg). Por esta via de análise, o castigo nunca termina, a punição nunca se esgota, ela extrapola os próprios limites do corpo (Moscheta, 2021)

De um lado, isso evidencia aquilo que Butler (2019) problematizou ao afirmar que temos e não temos domínio sobre nosso próprio corpo, uma vez que ele (o corpo), possui uma dimensão que é invariavelmente pública. De outro lado, no caso das pessoas trans, essa regulação não acontece sem violência e esse castigo, como apontou Moscheta (2021), não é homogêneo e, por isso, devemos avaliar também quais as alianças que a violência contra este grupo estabelece com o contexto concreto em que elas operam.

Por essa via, estamos de acordo com Sayak Valencia (2010) quando defendeu que o feminismo também precisa ser localizado geopoliticamente. Ainda que possamos dialogar com o norte global, é preciso levar em conta uma estrutura conceitual e feminista, que busque

explicar os fenômenos que vivemos desde as nossas próprias realidades, neste caso, latinas e em desenvolvimento (Valencia, 2010). Deste modo, defendeu a autora que, na verdade, é o primeiro mundo que deve prestar atenção aos discursos produzidos “[...] nas derivas do mundo do capital e do mundo em geral” (Valencia, 2010, p. 9). Mais do que isso, para a autora, é nesse lugar da deriva que emergem importantes reinterpretações dos papéis econômicos de cada território.

A proposta fundamental de Valencia (2010) é escapar de uma análise fatalista que coloque os países do Sul em um contexto homogêneo de precariedades e sofrimento, somente, mas propor reinvenções importantes do ponto de vista teórico e complementar os debates em torno de epistemologias especificamente latinas no cenário do debate mundial sobre campos, como o dos estudos de gênero.

Valencia (2010) apresentou o termo capitalismo *gore* para situar certo modo de operar o cenário econômico em países considerados em desenvolvimento. Por *gore*, a autora referiu-se a um derramamento de sangue explícito e injustificado. Ela tomou o termo do debate cinematográfico, pois nesse campo é utilizado, precisamente, para identificar cenas de violência explícita.

A autora investigou a região de fronteira do México com os Estados Unidos e concluiu que parte da economia do Estado mexicano vem da violência e do uso predatório de corpos, uma ferramenta, segundo ela, de necroempoderamento. Para Valencia (2010), as práticas de violência escalonam-se com o processo de globalização do capital, sobretudo a partir de uma lógica de espetacularização e especulação do mercado financeiro, a partir do qual se desenrolam práticas de uma violência cada vez mais radical. O capitalismo *gore* seria uma outra face desse processo de globalização (Valencia, 2010).

Valencia (2010) fez uma recepção do conceito de necropolítica de Mbembe desde as práticas de violência especificamente latino-americanas, mais precisamente mexicanas.

Defendeu que a maneira como esse campo (da violência) é acionado como prática de economia do Estado produz certas racionalidades igualmente violentas. Em sua análise, os agentes dessa violência são chamados de sujeitos endriagos, fazendo referência à figura de monstros mitológicos que devoram pessoas. O termo tem relação com a história de um monstro, mais encontrado em romances de cavalaria, que devorava pessoas e possuía a forma de vários animais. A autora operou, contudo, para além dos polos binários capital-violência, pois do mesmo modo que o capitalismo aqui - nas derivas do mundo - produz violência, ele não se funda em latinoamérica sem a aliança com a violência da colonização.

A necropolítica, segundo Valencia (2010) é um conceito importante, sobretudo porque posiciona o corpo no centro das políticas de violência do Estado. Para a autora, significa dizer que o corpo é um dos alvos primordiais da necropolítica, contudo, devemos enfatizar que não são todos os corpos alvos desse regime de violência, ao contrário, a necropolítica possui critérios complexos para elencar os corpos matáveis e, no caso de um capitalismo *gore*, rentáveis ou não ao mercado financeiro.

Para Valencia (2010) os sujeitos endriagos operam por certa lógica de ingovernabilidade, uma identidade moldada por diferentes modos, sobretudo pelos meios de comunicação, publicidade, hiperconsumo e as tecnologias de gênero (Valencia, 2010). A autora defendeu que no México não existe apenas um Estado, mas sim vários; uma análise da necropolítica no contexto mexicano deve ocorrer levando em consideração essas contingências, pois são muitos modos de operar a violência.

O que também defendeu Valencia (2010) é que a necropolítica tende a operar por via da exploração de três elementos principais no contexto mexicano, sendo eles: a exploração dos recursos naturais e de território, oferta de segurança privada para garantir o bem estar da população e a apropriação dessa mesma população civil como corpos consumidores dos bens oferecidos pelo necromercado. A necropolítica detém, portanto, um caráter múltiplo, ao mesmo

tempo que é exercida por atores ilegítimos (sujeitos endriagos), também é exercida por poderes considerados legítimos, como o próprio Estado (Valencia, 2010).

Ao pensarmos a necropolítica por essa perspectiva, afirmamos que a violência exercida sobre os corpos trans possui a mesma multiplicidade. Ao mesmo tempo que essa violência é exercida pelos diferentes agentes do Estado, a partir da negação de direitos fundamentais, por exemplo, ela também é exercida pela população civil, operando por via dessa racionalidade violenta baseada em certa posição de ingovernabilidade e, por assim dizer, impunidade. O sujeito endriago, portanto, seria esse sujeito/empresário que “[...] aplica e sintetiza literalmente as lógicas e demandas neoliberais mais aberrantes” (Valencia, 2010, p.145. Tradução nossa).

Por esta via, também é possível pensar que a violência não está dissociada de uma certa lógica do Estado, uma vez que as racionalidades são por ele, de algum modo, afetadas. Nesse sentido, não é a ausência do Estado que produz a violência contra as populações consideradas marginais, mas sim, precisamente, a sua presença por via da ação violenta de sujeitos aparentemente comuns.

Levando em consideração essa perspectiva de Valencia (2010) sobre a centralidade do corpo na ação necropolítica de Estado, ele (o corpo) torna-se um dos elementos a partir do qual o domínio necropolítico incide. Sobre o corpo, neste caso, podemos pensar com Butler (2014), como já mencionado que ele possui uma dimensão pública importante. Para a autora, o corpo não pertence a nós mesmos, “O corpo está fora de si mesmo, no mundo dos outros, em um tempo e um espaço que não controla” (Butler, 2014, p. 85).

O corpo, portanto, é um dos elementos presentes nos esquemas normativos da ação necropolítica e dos enquadramentos. Para Butler (2014), esses esquemas “[...] estabelecem de antemão que tipo de vida será digna de ser vivida, que vida será digna de ser preservada e que vida será digna de ser lamentada” (Butler, 2014, p. 85).

Portanto, quais critérios que definem as populações que devem viver e quais devem morrer num Estado de regime necropolítico? Sem dúvida são variados, mas aqui nos cabe salientar o papel fundamental de um sistema sexo-gênero que se aplica a boa parte dessa divisão. Para Lauretis (1987), tal sistema corresponde a uma estrutura política e também conceitual que determina o fato de que o gênero não é uma propriedade dos corpos. Ao mesmo tempo, são sobre os corpos que as violências desse mesmo sistema incidem, uma vez que variados significados sobre o gênero são impostos.

A manutenção de certas normativas de gênero dá-se, portanto, por diferentes tecnologias do gênero (Lauretis, 1987), e podemos considerar que a mídia, de modo geral, é uma dessas tecnologias. Considerando as imagens como um dos veículos desses argumentos de gênero baseados num sistema sexo-gênero normativo, elas tornam-se fontes importantes para explorar a maneira pela qual certas violências de gênero acontecem, sendo elas (as imagens) produtoras e produzidas por esse complexo formato de espetacularização das mortes trans.

Nesta tese procuramos discutir essas conexões complexas entre os agentes de violência, de Estado e de territórios, uma vez que é nesse entremeio das práticas, ou necropráticas (Valencia, 2010) que a morte de diferentes grupos é definida, entre eles, as pessoas trans na Amazônia.

Nesse sentido, optamos por analisar algumas cenas divulgadas na mídia local de Rondônia, recorrendo a ideia de enquadramentos de Butler (2017). Nossos operadores principais foram sendo criados ao longo do percurso teórico, como o caso do termo necropolítica candiru, ou resgatados de obras como a de Fanon e seu debate sobre a violência atmosférica.

Uma de nossas preocupações fundamentais nesta pesquisa foi sobre como fazer essa discussão da violência contra pessoas trans na Amazônia, sem reafirmar esse lugar como o

único possível de estudo sobre essas vivências. Nesse sentido, nosso estudo recaiu, precisamente, sobre esse certo modo de operar a violência por via das narrativas que são produzidas através das cenas. Os teóricos e teóricas que convidamos para este debate e estão postos em diálogo neste trabalho, ajudam-nos a construir uma ideia de como essa violência necropolítica (candiru) opera na Amazônia.

A ideia, portanto, de Butler (2014) sobre os enquadramentos foi fundamental neste trabalho. Para a autora, são eles, os enquadramentos, meios a partir dos quais a violência pode operar, reiterando o lugar de quais vidas são de fato vidas que importam. Por este motivo, defendemos que os colocar em causa pode revelar uma parte importante desses esquemas normativos que perpetuam práticas de violência sobre esse grupo.

Nesse sentido, podemos pensar a intenção desta tese a partir de uma analogia com as ideias de lente. O conceito de violência atmosférica pode ser uma lente panorâmica importante para compreender violências diversas, mas ao longo da escrita percebemos que também pode ser insuficiente para pensar a violência presente em Rondônia. Por esse motivo uma lente mais específica e focalizada se tornou importante. O termo necropolítica candiru foi pensado com este objetivo, o de nomear as violências específicas nesse território.

Para fazer a costura com o debate acerca das cenas de violência das normas de gênero, defendemos que o conceito de enquadramento poderia impulsionar essa análise. Esse conceito, como já mencionado, nos permite uma análise para além da cena em si. Ao colocar essas cenas frente a conceitos como o de violência atmosférica, necropolítica candiru entre outros, podemos perceber melhor o que dela escapa.

2 - O Conceito de Violência Atmosférica em Fanon: contribuições aos Estudos de Gênero

1

Resumo

Este artigo objetivou colocar em evidência o debate acerca da categoria de violência em Fanon, visando discutir seu uso também para os estudos de gênero. Fez-se isso a partir da análise de um conceito específico de sua obra e ainda pouco discutido: violência atmosférica. Diante de um número expressivo de produções acadêmicas sobre este autor no Brasil, este trabalho buscou contribuir para o debate em torno deste conceito, na direção de percorrer os momentos em que ele é debatido pelo autor e também algumas das reações ao seu pensamento. É possível afirmar que Fanon apresenta uma epistemologia contracolonial da violência e que esse debate é um fio condutor em seus escritos. Como epistemologia, defende-se que o uso da categoria de violência em Fanon possa ser deslocado também ao campo dos estudos de gênero, de modo a compreender as diferentes formas que a violência se objetifica, bem como os contextos em que ela ocorre.

Palavras-chave: Frantz Fanon. Violência Atmosférica. Gênero.

Neste texto colocamos em evidência o debate acerca da categoria de violência em Fanon, com o objetivo de discutir seu uso também para os estudos de gênero. Fizemos isso a partir da análise de um conceito específico ainda pouco discutido: o conceito de violência atmosférica. Este termo apareceu, num primeiro momento, em seu texto *‘Os condenados da terra’* e, mesmo que o autor não tenha empreendido esforços teóricos em conceituá-lo ou defini-lo, veremos que acompanha suas obras como uma espécie de fio condutor do seu pensamento. Para fazer este debate, colocamos as discussões de Fanon a respeito da violência

¹ Este artigo está integralmente publicado na Revista de Estudos e Pesquisas em Psicologia da Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

atmosférica em particular, e o debate da violência de modo geral em diálogo com seus comentadores, apresentando as reações ao seu pensamento.

Frantz Omar Fanon era francês, da ilha de Martinica, psiquiatra, filósofo e intelectual da diáspora africana. Segundo sua própria definição de um homem negro, “[...] o negro não é um homem. [...] o negro é um homem negro” (Fanon, 2008, p. 26). O autor partiu dessa ideia para dizer que existe uma zona de não-ser, uma região árida, estéril, mas onde é possível renascer várias vidas. Para ele, “A maioria dos negros não desfruta [sequer] do benefício de realizar esta descida aos verdadeiros infernos” (Fanon, 2008, p. 26). A identidade do negro é inventada pelas mãos dos colonos, “... se estabelece no seio de um universo de onde será preciso retirá-lo.” (2008, p. 26), ou seja, para Fanon, a negritude é resultado de processos históricos, econômicos e psicológicos que culminam na invenção de uma suposta identidade.

No célebre texto *Pele Negra, Máscaras Brancas*, rejeitado pela banca francesa que o avaliou e que se tratava do trabalho de conclusão do seu curso de medicina na universidade de Lyon, na França em 1952, Fanon empreendeu uma análise sobre a condição do negro em períodos e contextos de disputa colonial. Tratou-se, segundo o próprio autor, de uma análise “psicológica” na qual discutiu a relação dos processos de racialização com o advento e fortalecimento de um capitalismo selvagem e seus efeitos de produção subjetiva.

Os condenados da Terra, por sua vez, é um texto que Fanon escreveu no leito de morte, e é, ao mesmo tempo, manifesto e produção teórica, análise psicológica e econômica. Tendo em vista as discussões presentes nesta obra, que passam, por exemplo, pelo marxismo e psicanálise, o texto desse autor é considerado a partir de múltiplas posições teóricas possíveis. Essa heterogeneidade de seu pensamento, acabou por posicioná-lo de formas diferentes a depender de qual ênfase e perspectivas de análise foram adotadas para compreendê-lo. Isso pareceu depor muito mais a favor de sua importância do que de sua correspondência à

intelectualidade colonial das universidades embranquecidas, que não permitem concomitâncias teóricas e analíticas.

É evidente que as contribuições de Fanon sobre a violência devem ser compreendidas avaliando o cenário específico e as intenções políticas que ele pretendia em seus trabalhos. Há em seu pensamento, no entanto, caminhos profícuos para a compreensão da violência na atualidade e, inclusive, para a compreensão de matrizes não só raciais, mas também de gênero, precisamente em função da forma como este autor concebeu a categoria de violência.

Para oferecer essa discussão, dividimos este texto em duas partes. Na primeira delas, localizamos o conceito em si, buscamos evidenciar em que momento da obra de Fanon ele aparece, assim como as influências teóricas que recebeu e que contribuíram para discussões que ele apresentou. Em seguida, mostramos algumas reações ao seu pensamento, sobretudo no tocante às discussões relacionadas diretamente à temática da violência.

2.1 Sobre a violência atmosférica em Fanon

A análise que Fanon empregou é, precisamente, uma análise psicológica, como ele mesmo defendeu, o que não significa dizer que seja uma análise no sentido individual, mas antes empenhada em compreender os efeitos violentos dos processos de colonização em sua relação com a formação subjetiva dos sujeitos (Fanon, 1978; 1980; 2008).

O autor apontou os mecanismos de sujeição do negro, e afirmou que sua tomada de consciência, ou seja, sua desalienação, só seria possível a partir de uma tomada de consciência das estruturas de opressão: “Quero sinceramente levar meu irmão negro ou branco a sacudir energicamente o lamentável uniforme tecido durante séculos de incompreensão.” (Fanon, 2008, p. 28).

Para compreendermos melhor o que defendeu Fanon (1978; 1980; 2008) quanto à sua ideia de violência, é preciso percorrer um certo caminho que o antecedeu. Aqui destacamos a

influência da obra de Aimé Césaire, publicada originalmente em 1955, sobre os escritos fanonianos e, além dela, a amizade entre os dois. Césaire, assim como Fanon, era martinicano, oriundo dessa pequena colônia francesa localizada no Caribe, e foi também seu professor. Foi um grande incentivador de Fanon para que ele publicasse seu livro *Pele Negra Máscaras Brancas*, após o texto ter sido rejeitado pela banca que o avaliou.

Césaire (1978) foi pioneiro na denúncia sobre as violências causadas pelo colonialismo europeu. O autor cunhou a equação: "... colonização = coisificação." Segundo ele, o processo de colonização desciviliza não apenas colonizados, mas também colonizadores, que despertam "... para os instintos mais ocultos, para a cobiça, para a violência, para o ódio racial, para o relativismo moral ..." (Césaire, 1978, p. 17).

Um dos principais exemplos discutidos por Césaire (1978) foi o do nazismo. A Segunda Guerra Mundial acabara recentemente - considerando a época de sua primeira edição - e ele questionou a surpresa europeia com a violência cometida durante o holocausto. Não se tratou de um crime em si mesmo sendo questionado, o que foi questionado nesse caso foi "... o crime contra o homem branco e o ter aplicado à Europa ..." (Césaire, 1978, p. 18).

... ninguém coloniza inocentemente, nem ninguém coloniza impunemente; que uma nação que coloniza, que uma civilização que justifica a colonização - portanto, a força - é já uma civilização doente, uma civilização moralmente ferida que, irresistivelmente, de consequência em consequência, de negação em negação, chama o seu Hitler, isto é, o seu castigo. (Césaire, 1978, p. 21)

No livro *Em defesa da Revolução Africana* (1980), publicado postumamente, ficaram ainda mais evidentes as influências do pensamento de Césaire na vida e obra de Fanon. Como dito, ambos martinicanos, o primeiro empenhou seus esforços na compreensão do colonialismo, colocando em pauta a negritude do povo da ilha de Martinica. Fanon (1980)

afirmou que Césaire foi responsável pela primeira experiência metafísica que viveram os martinicanos. A saber, a obra de Césaire impactou a colônia na direção da autopercepção como povo negro, isso porque esta colônia viveu a guerra alinhada aos interesses franceses em detrimento do povo árabe e africano.

Antes de 1939, o Antilhano voluntariamente alistado no exército colonial, analfabeto ou sabendo ler e escrever, servia numa unidade europeia, enquanto o Africano, à exceção dos originários dos cinco territórios, servia numa unidade indígena. O resultado, para o que queremos chamar a atenção é que, fosse qual fosse o domínio considerado, o Antilhano era superior ao Africano, de uma outra essência, assimilado ao metropolitano. (Fanon, 1980, p. 24)

Para Césaire (1978), embora o discurso do colonizador apareça revestido de uma ideia de progresso, definitivamente não é isso que ocorre nas colônias; esse progresso só ocorre nas metrópoles coloniais, alimentadas com a exploração das colônias. Para ele, enquanto o discurso colonialista fala de realizações, doenças curadas, ele entendeu que o que existe realmente são “... sociedades esvaziadas de si próprias, de culturas espezinhadas, de instituições minadas, de terras confiscadas, de religiões assassinadas, de magnificências artísticas aniquiladas, de extraordinárias possibilidades suprimidas.” (Césaire, 1978, p. 25).

Fanon, por sua vez, compreendeu o mundo colonial a partir da mesma ideia de compartimentalização. Segundo ele, há uma divisão bastante evidente no mundo colonial: entre a cidade do colono e a cidade do colonizado. “A cidade do colono é uma cidade sólida, toda de pedra e ferro. É uma cidade iluminada ...” (Fanon, 1968, p. 28). O mesmo já não se pode dizer da cidade do colonizado, “... um lugar mal afamado, povoado por homens mal afamados. Aí se nasce não importa onde, não importa de quê. É um mundo sem intervalos, onde os homens estão uns sobre os outros e as casas umas sobre as outras” (Fanon, 1968, p. 29).

Embora sejam evidentes as aproximações entre os autores, há um distanciamento importante no pensamento entre eles e que está assente, justamente, na ideia do que vem a ser o povo negro. Para Césaire, há algo eminentemente bom na ideia de se tornar negro e discutiu isso como a negritude. Fanon percebeu essa afirmação e ratificou que sim, perceber essa negritude foi um passo muito importante ao povo das Antilhas, uma experiência metafísica, segundo ele. Contudo, para Fanon (1980), a negritude não se associa diretamente a essa experiência de autoconhecimento, mas ela é, definitivamente, uma invenção do colonizador. O negro é inventado, construído pela exploração colonialista e supor a existência de um único povo negro é supor confluências entre eles que na verdade não existem. Em suas palavras, “Quando se diz povo negro, supõe-se sistematicamente que todos os negros estão de acordo sobre certas coisas; que existe entre eles um princípio de comunhão. A verdade é que não existe nada, a priori, que permita supor a existência de um povo negro.” (Fanon, 1980, p. 22).

Nesse sentido, Fanon (1980) trouxe outra contribuição ao debate da negritude que Césaire (1978) discutiu pouco. Tratou-se dessa oscilação de sentido sobre ser negro. Para Fanon (1980), é uma categoria variante que se veste de outras faces, sobretudo, de acordo com a realidade econômica de cada local. Além disso, Fanon (1980) refletiu, portanto, sobre a imposição desse significante racial na realidade psíquica desses sujeitos negros inventados pela modernidade.

Ter sido um intelectual negro na Martinica, por exemplo, conferiu-lhe certo prestígio, mas diante da realidade francesa além da colônia, essa estrutura racial inventada pelos europeus se objetificou de outras formas, ainda mais violentas.

Apesar da maior ou menor carga de melanina, existe um acordo tácito que permite a uns e a outros reconhecerem-se como médicos, comerciantes, operários. Um negro operário estará do lado do mulato operário contra o negro burguês. Temos aqui a prova

de que as histórias raciais são apenas uma superestrutura, um manto, uma surda emanção ideológica que se despe de uma realidade econômica. (Fanon, p. 22, 1980)

Sendo assim, para Fanon (1980), o racismo é, necessariamente, cultural. Essa invenção do negro é parte central de um processo de racialização que, num primeiro momento, afirma a existência de grupos humanos sem cultura, para em seguida hierarquizá-los e, por fim, relativizá-los (Fanon, 1980).

Racismo e cultura teriam então uma ação recíproca. “Se a cultura é o conjunto dos comportamentos motores e mentais nascidos do encontro do homem com a natureza e com o seu semelhante, devemos dizer que o racismo é, sem sombra de dúvida, um elemento cultural.” (Fanon, 1980, p. 36). O racismo, então, como cultura, contrapõe as ideias de um racismo individual que se pretende justificar pela ordem genotípica e fenotípica. Para Fanon (1980), o racismo desloca-se e assume seu papel como cultura e funda, em suas palavras “... uma certa forma de existir.” (p. 36). Para além disso, foi categórico ao afirmar: “Temos de procurar, ao nível da cultura, as consequências deste racismo.” (p. 37). A criação desta certa forma de existir é, precisamente, a criação de uma atmosfera de violência que não surge a partir do racismo, mas é parte de sua própria invenção.

Violência atmosférica, portanto, é esse espectro, presente em todos os lugares na cena colonial e para além dela. Permanece fincada às estruturas imperialistas dominando a vida nacional. “Este homem objeto, sem meios de existir, sem razão de ser, é destruído no mais profundo da sua existência.” (Fanon, 1980, p. 39). Funda-se, assim, essa atmosfera de violência que, em suas palavras: “... depois de ter impregnado a fase colonial, continua a dominar a vida nacional.” (Fanon, 1968, p. 62).

Em seu texto *Os condenados da terra* (1968), o conceito de violência atmosférica apareceu numa tentativa de Fanon de explicar o que é então essa violência presente no processo de colonização. Buscando responder quais as faces dessa violência, chegou à conclusão de que

mais do que imposta ao colonizado ela é também usada por ele como ferramenta de libertação. “Como vimos, [a violência] é a intuição que têm as massas de que sua libertação deve efetuar-se, e só pode efetuar-se, pela força.” (Fanon, 1968, p. 56).

Fanon, quando afirmou a existência de uma atmosfera de violência, afirmou também uma tomada de consciência do povo colonizado que na mesma violência que recebe, encontra meios para ressignificá-la e enfrentá-la.

O povo colonizado não está só. A despeito dos esforços do colonialismo, suas fronteiras permanecem permeáveis às novidades, aos ecos. Ele descobre que a violência é atmosférica [grifos nossos], escala aqui e ali, e aqui e ali derrota o regime colonial. Essa violência triunfante desempenha um papel não somente informador como também operativo para o colonizado. (Fanon, 1968, p. 53)

Essa violência, portanto, está presente nas mãos do colono, mas está também nas mãos dos colonizados. Em seu livro ‘*Em defesa da Revolução Africana*’ (1980), reunião de escritos clínicos e jornalísticos, Fanon fez a mesma referência à ideia de violência como atmosférica, mas nomeando-a, precisamente, a partir da noção de racismo. Segundo ele, “... a atmosfera racista impregna todos os elementos da vida social.” (Fanon, 1980, p. 45).

Em ambas as obras, o contexto dessa afirmativa foi o mesmo: a possibilidade que tem o colonizado de agir também pela violência contra o extermínio de suas culturas e sistemas de referência na cena das disputas coloniais. Percebemos, com isso, que Fanon (1968; 1980) tomou a violência como produtora de sentidos e não apenas como coercitiva.

“O racismo não é, pois, uma constante do espírito humano.” (Fanon, 1968, p. 45). Definitivamente, o que nos ensinou Fanon foi que o racismo se inscreve em sistemas determinados e que não se deve afirmar que alguns países são mais racistas do que outros por existirem sistemas de linchamentos, por exemplo, mas que ele se insere também nessas

virtualidades, latências, dinâmicas, na vida psico-afetiva e econômica das pessoas (Fanon, 1968).

No entanto, diante da mesma violência, há a possibilidade de descoberta desses sistemas subjugados, um reencontro com a tradição, como afirmou Fanon (1968).

Essa redescoberta, esta valorização absoluta de modalidade quase irreal, objetivamente indefensável, reveste uma importância subjetiva incomparável. Ao sair desses espaços apaixonados, o autóctone terá decidido, com conhecimento de causa, lutar contra todas as formas de exploração e de alienação do homem. (Fanon, 1968, p. 47)

Fanon (1968; 1980; 2008) ofereceu então pistas de que a violência é uma das categorias fundamentais de sua obra. Isso porque sob a violência e o racismo como cultura, o psiquismo se funda numa dialética não apenas entre dominação e liberdade, mas como um emaranhado complexo de influências sobre os sujeitos racializados, através dos quais certa possibilidade de (re)existência se apresenta.

A violência é atmosférica, portanto, não só pelas várias possibilidades de seu uso, mas da forma como impacta os sujeitos e impregna todo o tecido social. As próprias cidades redimensionam - muitas vezes fundam - sua arquitetura em função de um processo violento. Segundo Fanon (1980), existem duas cidades distintas: uma para colonos, outra para colonizados. Em suas palavras, a cidade do colono,

É uma cidade iluminada, asfaltada, onde os caixotes do lixo regurgitam de sobras desconhecidas, jamais vistas, nem mesmo sondadas. Os pés do colono nunca estão à mostra, salvo talvez no mar, mas nunca ninguém está bastante próximo deles. ... A cidade do colono é uma cidade de brancos, de estrangeiros.” (Fanon, 1968, p. 28)

A cidade dos colonizados, por sua vez:

... se nasce não importa onde, não importa como. Morre-se não importa onde, não importa de quê. É um mundo sem intervalos, onde os homens estão uns sobre os outros, as casas umas sobre as outras. A cidade do colonizado é uma cidade faminta, faminta de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade: 'acocorada, uma cidade ajoelhada, uma cidade acuada. É uma cidade de negros, uma cidade de árabes. (Fanon, 1968, p.29)

A compartimentalização do mundo é um efeito direto dessa atmosfera de violência colonial. Para Fanon (1968), neste mundo que se divide em compartimentos, habitam seres muitos distintos, espécies opostas. Em suas palavras "... o que retalha o mundo é antes de mais nada o fato de pertencer ou não a tal espécie, a tal raça" (Fanon, 1968, p. 29).

Por este caminho, também reside parte das análises psicológicas do autor. Diante da violência colonial e da compartimentalização do mundo, resta ao sujeito colonizado ter seus próprios desejos violentados e modificados. Diante, portanto, da insurgência de uma cidade do colono, funda-se a inveja do colonizado, bem como seu complexo de inferioridade que o faz desejar ser parte da estrutura que o oprime. "O olhar que o colonizado lança para a cidade do colono é um olhar de luxúria, um olhar de inveja. Sonhos de posse" (Fanon, 1968, p. 29).

O colonizado tem seus sistemas de referência completamente subsumidos aos do colono que destruiu modelos de economia, vestuário e modos de relações do colonizado que, por sua vez, diante do cenário violento, evoca, por um lado o desejo de se tornar parte da realidade e da cidade do colono, por outro, um desejo imediato de também explodir o mundo colonial (Fanon, 1968, p. 30).

Esse efeito compartimentalizado da vida colonial, que cria condições diametralmente opostas de existência, não se mantém também sem violência. A estrutura policial se funda em nome da proteção aos valores do colono, que lança mão de seus poderes para limitar

fisicamente esses espaços e o trânsito entre eles. Faz mais do que isso. Nas palavras de Fanon (1968)

Não basta ao colono limitar fisicamente, com o auxílio de sua polícia e de sua gendarmaria, o espaço do colonizado. ... o colono faz do colonizado uma espécie de quintessência do mal. A sociedade do colonizado não é apenas descrita como uma sociedade sem valores. Não basta ao colono afirmar que os valores desertaram, ou melhor jamais habitaram, o mundo colonizado. O indígena é declarado impermeável à ética, ausência de valores, como também negação dos valores. É, ousemos confessá-lo, o inimigo dos valores. Nesse sentido, é o mal absoluto. (Fanon, 1968, p. 31)

Uma vez instalada a violência colonial que compartimentalizou e hierarquizou as existências, instaurou mão de obra para seguir limitando os espaços e cerceando os trânsitos, o colono não mais insiste em apenas coexistir. O colono não pretende, necessariamente, ficar no território colonizado. As suas estratégias de violência vão além da divisão de territórios. O colono busca alinhar-se às “elites” do colonizado a fim de fazer perpetuar seus comandos. “É com estas elites que se trava o conhecido diálogo sobre os valores” (Fanon, 1968, p. 33). Sobre isso, Fanon (1968) afirmou que acontece uma espécie de combate de retaguarda, o que significa dizer que, para além da disputa pelo domínio de um território, acontece também uma disputa no terreno da cultura, dos valores e das técnicas dos sujeitos colonizados (Fanon, 1968, p. 33). Para ele, participam nesse processo alguns intelectuais que se rendem ao diálogo com a burguesia colonialista. O autor, ao afirmar a existência de uma violência atmosférica afirmou, portanto, um cenário tenso. A disputa que começa pelo território traz consigo um pacote normativo que extrapola essas intenções.

2.2 Reações ao pensamento de Fanon

A categoria de violência no pensamento de Fanon foi algo bastante debatido entre alguns dos estudiosos de seu pensamento. Discutindo especificamente o seu texto *Os Condenados da Terra*, apresentamos aqui as análises feitas por Jean-Paul Sartre, Gayatri Chakravorty Spivak e Judith Butler. É nesta obra, como já mencionado, que o conceito de violência atmosférica surge pela primeira vez e as análises desses três debatedores incide precisamente sobre a ideia de violência da obra fanoniana.

Sartre escreveu o prefácio original da obra e Spivak fez uma análise subsequente que contestou algumas afirmações do filósofo francês. No prefácio sartreano, ficou imediatamente evidente certo conhecimento do pensamento de Fanon, uma vez que iniciou o texto afirmando parte das discussões já feitas pelo martinicano. Nessa espécie de preâmbulo, Sartre mencionou a insistência europeia em disputar certas consciências. “A elite europeia ... selecionava adolescentes, gravava-lhes na testa com ferro em brasa, os princípios da cultura ocidental ...” (Sartre, 1968, p. 3). Essa passagem guarda relações com o debate de Fanon em torno de uma certa disputa daquilo que ele nomeou como disputa de retaguarda, indicando que além da disputa pelo território em si, há uma disputa direta também no terreno da cultura e das consciências.

O filósofo francês indicou, a seguir, que a suposta descolonização possa ter gerado efeitos diretos também no modo como os europeus enxergam a realidade nas colônias. Segundo ele “As bocas passaram a abrir-se sozinhas ... De início houve um espanto orgulhoso: Quê! Eles falam por eles mesmos”! (Sartre, 1968, p. 4), e, “com incrível paciência”, surgiu uma nova geração de sujeitos nas colônias que passaram a explicar a incompatibilidade dos valores europeus em relação aos dos sujeitos colonizados (Sartre, 1968).

Em sua primeira citação direta à obra de Fanon (1968), mencionou como este autor denunciou um avanço desordenado da Europa e como era grande a velocidade dessa expansão, o que estaria levando-a, de certa forma, a um abismo do qual os sujeitos colonizados buscam

se afastar. Segundo Sartre, Fanon quis dizer que a Europa “... está atolada” (Sartre, 1968, p. 5). Em seguida, afirmou que essa é uma verdade não tão boa de se dizer e passou a endereçar seu texto a certos leitores, ao ter dito que: “Uma verdade que não é boa de dizer mas da qual – não é mesmo, meus caros co-continentais? – estamos todos convencidos” (Sartre, 1968, p. 5).

Para Butler (2021), por exemplo, há algo imediatamente estranho e polêmico justamente no modo de endereçamento sobre o qual o texto de Sartre foi escrito. O filósofo acionou a ideia de irmãos europeus e co-continentais para os quais ele teria endereçado seu texto, e indicou que Fanon, em sua obra, lidou com os seus próprios irmãos. Em suas palavras: “Eis o que Fanon explica a seus irmãos da África, da Ásia, da América Latina: realizaremos todos em conjunto e por toda a parte o socialismo revolucionário ou seremos derrotados um a um por nossos tiranos” (Sartre, 1968, p. 7). Para Butler (2021, p. 224), ao fazer essa distinção, Sartre acabou por delinear duas zonas distintas de masculinidade quando imaginou que Fanon falava com seus irmãos colonizados, enquanto ele aos seus irmãos europeus. Segundo ele

É a seus irmãos que ele denuncia nossas artimanhas, para as quais não dispomos de sobressalentes. ... Europeus, abri este livro, entrai nele. Depois de alguns passos na noite, vereis estrangeiros reunidos ao pé do fogo, aproximai-vos, escutai: eles discutem a sorte que reservam às vossas feitorias, aos mercenários que as defendem. (Sartre, 1968, p. 9)

A dualidade exercida por Sartre, ao ter afirmado não apenas a quem endereçava seu texto, mas também a quem Fanon endereçava o seu, acabou por reforçar certo maniqueísmo próprio do sistema colonial, e fez mais do que isso: produziu uma narrativa sobre a obra do martinicano que foi limitante, considerando seus objetivos, e reduziu a obra a uma escrita entre iguais. Para Butler (2021, p. 225), tal endereçamento do prefaciador indicou que: “... o texto de Fanon é uma conversa apresentada como conversa *entre* homens colonizados, e o prefácio

de Sartre é menos uma conversa entre colonizadores do que um apelo ... para que a Europa leia como se ouvisse uma conversa que não está ali para ele”.

Além do problema de endereçamento, é importante destacar a leitura que Sartre fez da violência presente na situação colonial. Em primeiro lugar, assumiu que “A violência colonial não tem somente o objetivo de garantir o respeito desses homens subjugados; procura desumanizá-los” (Sartre, 1968, p. 9). Essa definição não se afasta imediatamente das definições que Fanon apresentou de violência, no entanto, Sartre indicou que há no processo de descolonização algo que escapa, precisamente, de uma contradição do colono e não da força do sujeito colonizado.

Segundo ele, domesticar um sujeito pode custar mais do que produz e que “Por esse motivo os colonos veem-se obrigados a parar a domesticação no meio do caminho. ... Pobre colono: eis sua contradição posta a nu” (Sartre, 1968, p. 10). Para Sartre, essa é uma contradição fundante que culmina no enfraquecimento das forças colonizadoras, o que pode levar ao processo de descolonização, não sem antes ter permitido ao colono reinar por um tempo.

Em suas palavras: “Leamos Fanon: descobriremos que, no tempo de sua impotência, a loucura sanguinária é o inconsciente coletivo dos colonizados.” (Sartre, 1968, p. 12). Sartre temeu a ideia de violência que Fanon apresentou, precisamente porque a interpretou de forma radical e não como efeito direto do processo de colonização. Ele concluiu que uma das ideias centrais do autor foi a de que os movimentos sociais se reiniciem e que o necessário é que “... os camponeses lancem sua burguesia ao mar” (1968, p.7). Diante de tal constatação, Sartre perguntou: “Não teme ele [Fanon] que as potências coloniais tirem proveito de sua sinceridade? Não. Não teme nada”. Para Sartre, a obra valida a violência por si mesma e essa categoria não possui um sentido *a priori*, é apenas um efeito, como afirmou, desse rastro inconsciente e coletivo.

No prefácio ao documentário *Concerning violence: nine scenes from the anti-imperialistic self-defense* (Sobre a violência: nove cenas de autodefesa anti-imperialista), que recorre a imagens dos arquivos da África colonizada enquanto Lauryn Hill lia o primeiro capítulo de *Condenados da Terra* (1968), dirigido por Goran Hugo Olsson, Spivak fez a leitura de seu próprio prefácio que posteriormente publicara. Sua leitura da obra de Fanon (1968) se afastou em vários pontos daquela realizada por Sartre (1968), sobretudo no tocante à discussão da violência.

Aqui apresentamos as palavras da autora a partir da tradução de Camilo Domingues (2020). Para Spivak, Fanon concebeu a luta anticolonial sob a perspectiva de uma nova visão global de mundo e não necessariamente a partir de uma ideia restrita à formação de novos estados-nação dentro do ideal entre dominação e opressão da Europa. Numa análise bastante próxima, Butler (2021) em leitura de Homi Bhabha (2004), também defendeu que o pensamento de Fanon fosse “... uma crítica incisiva dessas polaridades em nome de um futuro que introduzirá uma nova ordem das coisas” (Butler, 2021, p. 233).

A análise de Spivak (2020) reforçou o fato de que Fanon não era um argelino, embora lutasse pela independência daquele país. Para ela, obra e vida coexistem, nesse caso. Segundo a autora, uma importante mensagem deixada por Fanon está no fato dele não ser do país que ajudava, o que combinou com seu pensamento quando defendeu uma nova visão global do mundo e não apenas no sentido restrito de seus estados-nação (Spivak, 2020). “Trata-se de aprender a lição de que a mera libertação nacional sem a prática da liberdade não pode, de fato, proporcionar um mundo socialmente justo às pessoas muito pobres” (Spivak, 2020, p. 2010) e acrescentou: “Ele consagrou o seu tempo e as suas habilidades profissionais ao alívio daqueles que sofreram alguma violência” (Spivak, 2020, p. 207).

Para a autora, todas as gerações deveriam ser formadas a partir de práticas de cuidado e de liberdade, tal como Fanon defendeu e exerceu durante sua breve vida. Por outro lado, é

precisamente isso que a colonização impede (Spivak, 2020, p. 208). Segundo ela, “Trata-se tão somente de que, dentro da lógica gananciosa de acumulação do capital, a colonização permite ao racismo ignorante já existente disseminar-se nos mercados em nome da civilização ou da globalização, como acontece hoje em dia” (Spivak, 2020, pp. 208-209).

Spivak (2020) também foi categórica ao ter afirmado que Sartre, ao interpretar o texto de Fanon, compreendeu:

... como sendo um aval à violência em si. Sartre não leu nas entrelinhas, onde Fanon insiste que a tragédia é precisamente que as pessoas muito pobres estavam reduzidas à violência, porque não há outra resposta possível diante de uma ausência absoluta de alternativas e de um exercício absoluto da violência legitimada pelos colonizadores. (Spivak, 2020, p. 209)

Do mesmo modo, Butler (2021) também compreendeu que a visão sartriana tratou a violência contrainsurgente “... como se fosse uma reação determinada ou mecanizada e não fosse *precisamente* [grifo da autora] a decisão determinada ou deliberada de um conjunto de sujeitos políticos engajados em um movimento político” (Butler, 2021, p. 236).

Spivak (2020) reconheceu o esforço de Fanon em empreender uma análise também psicológica da violência, entendendo que um dos maiores esforços dos colonizadores é justamente “... destruir a mente dos colonizados e forçá-los a aceitar a mera violência – sem permitir nenhuma prática de liberdade” (Spivak, p. 210, 2020).

O que é comum nas análises apresentadas acima, de Sartre, Spivak e Butler é a certeza da influência hegeliana no pensamento de Fanon. Em sua obra (1968; 1980; 2008), muitas são as pistas da assimilação que Fanon fez em torno da dialética do senhor e escravo proposta por Hegel. O próprio conceito de alienação também advém dessa leitura de Fanon sobre a obra daquele filósofo.

Além desses, a ideia de reconhecimento, a partir da mesma analogia senhor e escravo, tem fundamental participação em suas ideias. Isso porque, na dialética hegeliana, o escravo escapa da situação de dominação quando se reconhece como consciência independente e não apenas escravo. Essa forma de pensar a relação dominado/dominador teve peso na obra de Fanon, que avançou em alguns sentidos, ao ter afirmado que, precisamente os efeitos psíquicos do racismo interferem nessa possibilidade de superação em função de um processo de embranquecimento do negro, que adquire certo complexo de inferioridade em relação ao branco (Fanon, 2008).

Para Hegel (1988), “A consciência de si é em si e para si quando e por que é em si e para si para outra; quer dizer, só é como algo reconhecido” (Hegel, 1988, p. 126). Significa dizer que a consciência de si só existe em essência, a partir do contato com outra consciência de si, e aqui reside a dialética hegeliana. Para que haja consciência de si, é necessária outra consciência de si, que esteja fora de si (Hegel, 1988).

O que ocorre nesse processo é precisamente a necessidade que uma das consciências tem de suprasumir esse seu ser Outro e fora de si. “... primeiro deve proceder a suprasumir a outra essência independente, para assim vir a ser a certeza de si como essência; segundo, deve proceder a suprasumir a si mesma, pois ela mesma é esse Outro” (Hegel, 1988, p. 126).

No entanto, embora essa definição de consciência de si pareça contar um processo simples e direto, para Hegel (1988) esse tipo de reconhecimento de si só é possível no encontro dos movimentos que cada Outro faz na direção de si e do Outro. Segundo o autor, esse não é o encontro com um objeto, como quer o desejo, é o encontro com Outro independente, “... portanto nada pode fazer para si, se o objeto não fizer em si o mesmo que ela nele faz. O movimento é assim, pura e simplesmente, o duplo movimento das duas consciências de si” (Hegel, 1988, p. 128). Agir de forma unilateral, para Hegel, é um agir inútil.

O duplo movimento a que Hegel (1988) se referiu, implica justamente no processo de reconhecimento. Uma vez que só existe consciência de si a partir de uma consciência fora e suprassumida de si, e para além disso, num movimento recíproco, o reconhecimento só acontece a partir de um certo processo de mediação. “Eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente” (Hegel, 1988, p. 128).

Esse encontro, portanto, insere não apenas uma outra consciência de si, independente, mas a certeza de sua existência implica também na negação da própria consciência de si. Perceber o Outro, nesse caso, é perceber também a própria finitude enquanto vida. “Surgindo assim imediatamente, os indivíduos são um para o outro, à maneira de objetos comuns, figuras independentes, consciências imersas no ser da vida” (Hegel, 1988, p. 129). O encontro, simplesmente, não indica uma abstração absoluta da consciência de si. Para o autor, reside numa certa definição de agir duplicado o sentido da apresentação de uma consciência de si a outra.

... o agir do Outro e o agir por meio de si mesmo. Enquanto agir do Outro, cada um tende, pois, à morte do Outro. Mas aí está também presente o segundo agir, o agir por meio de si mesmo, pois aquele agir do Outro inclui o arriscar a própria vida. Portanto, a relação das duas consciências de si é determinada de tal modo que elas se provam a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida ou morte. (Hegel, 1988, p. 129)

Nesse sentido ocorre a dissolução de certa unidade da consciência. O meio termo do caminho se desmorona e ficam os extremos opostos. “Os dois momentos são como duas figuras opostas da consciência: uma, a consciência independente para a qual o ser para si é a essência; outra, a consciência dependente para qual a essência é a vida, ou o ser para o Outro. Uma é o senhor, outra é o escravo” (Hegel, 1988, p. 130).

Embora Fanon (2008) dialogasse com Hegel (1988), ele afastou-se em alguns sentidos de sua tese sobre o reconhecimento. Para Hegel (1988), como dito, a consciência de si só é possível mediante outra consciência de si num processo de evidente reciprocidade. Já, segundo Fanon (2008), em sua obra, “... o senhor difere essencialmente daquele descrito por Hegel. Em Hegel há a reciprocidade, aqui o senhor despreza a consciência do escravo” (Hegel, 2008, p. 183).

Deivison Faustino (2021), por exemplo, entendeu que reside aí a grande originalidade do argumento fanoniano, sobretudo nessa relação de seu pensamento com a dialética hegeliana. Para este autor, Fanon partilhou do pressuposto hegeliano de que as identidades se fundam a partir de uma relação recíproca com sua alteridade, mas também entendeu que “A interdição colonial do reconhecimento é um decaimento da dominação política para o *status* de negação da humanidade” (Faustino, 2021, p. 459).

Por fim, Spivak apresentou uma provocação importante ao final de seu texto. Segundo ela, é preciso apresentar “... uma palavra sobre gênero”. Para a autora, as guerras em torno da libertação nacional, de certo modo, colocam as mulheres em uma suposta posição de igualdade, no entanto, mesmo na chamada era pós-colonial, as mulheres seguem submetidas às estruturas em torno de certa ordem do gênero. Para ela, “... o aval ao estupro persiste não apenas na guerra, mas também, independentemente se uma nação está em desenvolvimento ou é desenvolvida ...” (Spivak, 2020, p. 211). E concluiu: “O colonizador e o colonizado estão unidos na violência de gênero” (Spivak, 2020, p. 211).

Se por um lado Spivak (2020) expôs certo limite da obra fanoniana, precisamente seu limite em interpretar as questões relacionadas ao gênero, por outro, percebeu que isso demonstra também que estamos tratando de uma obra que empregou seus esforços na compreensão da violência como método e não suas objetificações propriamente ditas, muito embora a sua obra possua um recorte racial bastante explícito.

Em sua defesa sobre não só entender a violência como vetor das práticas de dominação, mas também de liberdade, Fanon expôs os efeitos de uma violência - para ele, atmosférica - que redimensionam territórios inteiros, modificam a arquitetura das cidades e também disputam as consciências dos colonizados em torno de uma suposta hegemonia de pensamento europeu, buscando, inclusive, formar supostas identidades. Sob esta definição, a ideia de violência atmosférica parece contribuir para os estudos de gênero, indicando que a violência, na verdade, citando Butler (2021, p. 237) se movimenta.

Enquanto para Spivak (2020) Fanon insistiu na ideia de que a violência do colonizado existe em função da ausência total de alternativas para romper a dominação, é preciso aprofundar essa questão e questionar: nas mãos do colonizado, a violência continua sendo a mesma do colonizador?

Retornando à análise de Sartre (1968), a resposta seria sim, pois a violência do colonizado é, segundo ele, um reflexo que vem do fundo de um espelho ao encontro dos colonizadores. Para Butler (2021), a resposta seria justamente a contrária: essa é uma falsa simetria. Nesse sentido, acrescentamos que a violência do colonizado possui certa dimensão de agência, o que permite colocar em diálogo esse conceito de violência atmosférica de Fanon com o conceito de agência, conforme defendido por Mahmood (2019). Para a autora, “... agência não é simplesmente um sinônimo de resistência a relações de dominação, mas também uma capacidade para a ação facultada por relações de subordinação específicas.” (2019, p. 135),

Sob esta definição, as discussões sobre agência, conforme feitas por Mahmood (2019), pareceram confluir ao que propôs Fanon sobre a violência. Nesse sentido, é necessário pensar a agência e, no caso deste texto, também a violência como “... uma capacidade para a ação criada e propiciada por relações concretas de subordinação historicamente configuradas.” (Mahmood, 2019, p. 139).

Mahmood (2019) afirmou que o processo de subjetivação do sujeito implica que “... os mesmos processos e condições que garantem a subordinação de um sujeito são também os meios através dos quais ele se transforma numa identidade e agência autoconsciente.” (Mahmood, 2019, p. 149).

Tomando por base esta definição, entendemos que Mahmood (2019) pode contribuir na compreensão do debate fanoniano sobre a violência. Segundo a autora, “As normas não são apenas consolidadas e/ou subvertidas, mas também performadas, habitadas e experienciadas de várias maneiras.” (Mahmood, 2019, p. 152). Pensando por este ângulo, a violência, tal como a norma, não se objetifica de maneira homogênea, e o trânsito entre e com ela pode ser feito com base nos próprios termos que a fundam. A violência atmosférica em Fanon permitiu compreender essas matrizes de dominação para além da perspectiva de subordinação; como agência e parte do processo de redescoberta do sujeito colonizado frente às opressões que o produzem.

Nesse sentido, o conceito de violência atmosférica torna-se fundamental para a compreensão da obra de Fanon, pois a partir dele é possível perceber um fio condutor em seus escritos. Significa dizer que Fanon empregou uma certa epistemologia contracolonial da violência, que foge da ideia binária entre dominação e liberdade, bem como forneceu pistas para compreender os efeitos da violência colonial na formação dos sujeitos e também a sua dimensão criativa.

Como mostrou Lugones (2014), a colonização incide também sobre os corpos e desejos dos sujeitos colonizados, imprime marcas na forma como lidamos com categorias de identidade e como elegemos a categoria de humanidade apenas para alguns grupos e excluimos desse campo inteligível outros.

Nesse sentido, defendemos que o conceito de violência atmosférica pode ser empregado a análises diversas, entre elas as questões relacionadas ao gênero. Sabemos, contudo, que outras

formas de transportar as discussões de Fanon, para este campo, também são possíveis, como por via dos feminismos negros. Neste trabalho, porém, fazemos o exercício de trabalhar com o repertório fanoniano para esse diálogo.

2.3 Considerações Finais

Revisitar a obra de Fanon percorrendo seus sentidos acerca da violência, em especial a respeito de seu conceito de violência atmosférica, parece-nos importante para mostrar, por um lado, a atualidade de seu pensamento e por outro, a sua possibilidade de trânsito para outros campos não debatidos profundamente pelo autor, como o campo dos estudos de gênero.

Podemos afirmar que a chave da violência atmosférica no pensamento de Fanon é não apenas um dos fios condutores de sua escrita, como pode ser utilizado na compreensão de outros processos em que certa violência se apresenta. Assim, defendemos seu uso para o campo também das violências de gênero.

Nesse artigo optamos por apresentar o conceito de violência atmosférica conforme debatido por Fanon, mas colocando essa categoria em evidência também a partir da reação ao seu pensamento. É precisamente a partir da ideia de violência que várias análises foram tecidas em resposta aos textos do martinicano, indicando que se trata de uma temática importante em sua obra que merece destaque, e indicamos a seguir alguns pontos sobre violência atmosférica.

A violência, para Fanon, é atmosférica na medida em que opera não somente do colonizador para o colonizado, como também no caminho contrário. Ela é atmosférica também, pois seus efeitos extrapolam as disputas em torno dos territórios no interior de uma luta pela libertação nacional. Para o autor, a violência disputa também consciências e mais do que isso, as fundam.

A violência é atmosférica na medida em que reestrutura cidades e arquiteturas, circunscreve espaços possíveis para determinados grupos circularem e outros não. Ou seja, pela

violência toda uma realidade é criada e não apenas uma realidade concreta, como no caso da compartimentalização dos espaços, mas também uma realidade psíquica, tal como defendida pelo autor.

Sendo a violência atmosférica, ela é também uma prática possível pelos sujeitos colonizados. No fim das contas, a violência é uma performance, como toda norma é, para citar Mahmood (2019). Sendo assim, movimenta-se e objetifica-se de maneiras muito distintas a depender do contexto.

Como performance, para uns é opressiva, para outros criativa, resistente. O que nos ofereceu Fanon, portanto, é uma certa epistemologia contracolonial de violência que não incide somente no uso da violência, puramente, na resistência armada ao colonizador, mas violência como categoria fundamental, em suas palavras, “na retomada de consciência” do povo colonizado.

Como episteme, a categoria de violência atmosférica serve aos estudos de gênero para compreender, por exemplo, as cenas emblemáticas de violência sob as quais as populações trans estão submetidas no Brasil, bem como ressignificar a ideia de violência, a partir das propostas de Fanon, é um convite a pensar também sobre as práticas de resistência a ela.

Embora o conceito possa ser transportado para pensar outras temáticas, ele também apresenta certos limites, na medida em que o termo atmosférico possa ser usado para acionar certa homogeneidade, algo presente em todos os lugares. O que defendemos aqui é submetemos o próprio uso do conceito com vistas a entender que, mesmo num processo atmosférico, a violência também é uma prática com muitos sentidos.

3. Necropolítica Candiru: corpo trans devorado na Amazônia²

Resumo: Este texto propõe o termo necropolítica candiru para compreender formas de violência atmosférica presentes na Amazônia. Esse tipo de violência filia os contextos amazônicos ao apagamento sistemático de corpos e territórios considerados socialmente descartáveis, recorrendo a uma ideia de ausência de Estado que as torna possíveis. Destacamos os conjuntos teóricos de estudos sobre necropolítica e violência atmosférica e, portanto, de epistemologias que permitem interrogar as hegemonias na produção de conhecimento sobre as violências fundantes dos sujeitos e de territórios colonizados. Desse modo, é possível afirmar que as ações de extermínio de pessoas trans revelam regulações não apenas no campo de gênero e sexualidade, mas toda uma gramática necropolítica que funda corpos/territórios por meio da violência na Amazônia.

Palavras-chave: Violência, Necropolítica Candiru, Amazônia.

Começamos este texto contando a história de Sarita da Sete, uma mulher trans, em situação de rua e negra, cujo apelido – da Sete – remete a uma das ruas de comércio da cidade. Tinha como casa as ruas e as calçadas do centro da cidade de Porto Velho (RO); cidade margeada pelo Rio Madeira – conhecido não só pelos mirantes a sua volta e pela possibilidade de prestigiar um lindo pôr-do-sol, mas também pelas suas águas barrentas e perigosas.

Sarita, em um fim de tarde, estava entre as embarcações na região do porto do Cai N'água, importante porto para importação e exportação de insumos, um local de travessias, um

² Este artigo foi integralmente submetido a uma revista e encontra-se em avaliação.

espaço de transporte fluvial para dezenas de comunidades ribeirinhas e até outras grandes cidades como Manaus, a capital do Amazonas.

No referido fim de tarde, Sarita teria caído nas águas do rio e desapareceu. Seu corpo foi encontrado horas depois e apenas seus ossos foram resgatados. Isso aconteceu porque há na região um peixe chamado candiru que devora a carne humana de dentro para fora; entra pelos orifícios e inicia assim a sua destruição. Sarita foi devorada.

A história da morte de Sarita é a inspiração para o termo de necropolítica candiru que defendemos neste texto. Apresentá-lo só será possível percorrendo certo caminho, também histórico, da cidade de Porto Velho (RO), cuja criação é marcada pela exploração colonial de corpos e territórios indígenas, revelando certa gramática necropolítica na/da formação da cidade e do Estado de Rondônia.

Partimos, portanto, da premissa de que a morte violenta de um corpo nunca conta apenas a história da morte em si, mas revela, sobretudo, a dimensão invariavelmente pública que constitui esse corpo, em especial quando nos referimos a corpos já desigualmente vulnerabilizados (Butler 2019). Ao tratarmos da morte de pessoas trans como Sarita, por exemplo, tratamos de um episódio que revela uma precarização compulsória desses corpos, marcada por um ideal regulatório de gênero e raça que se constitui não só colonialmente, mas se capilariza de diferentes modos na modernidade. Tal regulação implica na formação de determinado estatuto de sujeito, retirando a condição de inteligibilidade de determinados grupos, sobretudo aqueles considerados dissidentes da heteronorma (Butler 2019).

Discutir sobre deixar morrer um corpo trans e de como a história dessa morte é contada implica em tratar de uma violência que não é homogênea, e que tampouco trata apenas da morte. Por isso, consideramos importante o resgate do conceito de necropolítica e os caminhos que levaram até a sua formulação feita por Mbembe (2016), uma vez que necropolítica diz

respeito muito mais à criação de condições mortíferas de existência do que a morte em si mesma, organizando socialmente a destruição material dos corpos.

Entendemos que mesmo as discussões de Mbembe sendo fundamentais para pensarmos sobre a morte também em contexto latino-americano, optamos por, de certo modo, regionalizar o seu debate da necropolítica acrescentando o termo *candiru*, o que parte, precisamente, da ideia de que a violência, embora presente em todos os contextos colonizados, não se objetiva das mesmas maneiras.

Apoiamos a torção de sua ideia a partir do diálogo com outros conceitos como o de violência atmosférica de Fanon (1968) e mundos de morte do próprio Mbembe (2016), como forma de demonstrar o movimento que a violência instaura na direção da criação de determinados territórios compartimentalizados (Fanon 1968), os quais estabelecem certos limites para alguns corpos circularem e, aqui, acrescentamos: também morrerem. Sarita vivia no centro da cidade e o mesmo rio que é ponto turístico e via de transporte constituiu a cena emblemática de sua morte.

Este texto buscou analisar de forma crítica a violência presente na Amazônia. Tomou como inspiração para esse debate o peixe *candiru* e a história da morte de Sarita – usando-os para pensar as formas de regulação não apenas de gênero e sexualidade, mas também a formação de um território que, baseada na exploração de outros tantos corpos, define os espaços a partir da violência. Para discorrer esta análise, apresentamos as escolhas teóricas que nortearam nosso debate costurando esses conceitos a alguns episódios que revelam a gramática necropolítica na cidade de Porto Velho desde a sua criação, mas sobretudo na região do rio Madeira para, ao fim, articulá-las à proposta de uma necropolítica *candiru* como chave de análise para os processos violentos que produzem vidas e comunidades devoráveis na Amazônia.

3.1 - Sobre as escolhas teóricas e o enlace amazônico

Antes de apresentar nossas escolhas teóricas, é preciso dizer que partimos de uma ideia inicial de hifenização de saberes (Oliveira 2010). Consideramos que essa proposta permite colocar em diálogo diferentes conceitos na direção de compreender determinada realidade a ser estudada.

Um espaço de saberes hifenizados é marcado pela “[...] hibridização e pelas múltiplas contradições que irão atravessar esses campos de saber” (Oliveira 2010: 26). Neste texto, apresentamos as ideias de necropolítica e mundos de morte (Mbembe 2016), de violência atmosférica e de compartimentalização (Fanon 1968) e de rizoma (Deleuze & Guatarri 2000) como ferramentas que podem contribuir ao debate que nos propomos sobre uma necropolítica candiru. Essa proposição significa defender que a violência contra os corpos/territórios trans na Amazônia se emaranha ao contexto em que essas violências operam, e que a relação entre Estado e sujeitos é marcada por certa concepção de humano e território hierarquizada, estabelecendo critérios para eliminar ambos desde que considerados úteis ou não às funções do Estado.

Nesse sentido, enunciamos algumas perguntas para desenvolvermos esta reflexão: como a violência contra corpos trans na Amazônia pode expor os ruídos entre Estado e território? Mais especificamente, como a história da morte de Sarita revela mais do que a morte em si e a relação desse espaço com as condições de existência de um grupo dissidente das normas de gênero e sexualidade?

Para essa discussão, fizemos alguns apontamentos sobre a formação do território rondoniense com ênfase na capital Porto Velho. Tal história revela uma gramática necropolítica na medida em que toda a arquitetura inicial da cidade, suas primeiras localidades e vilas, são produzidas por mão-de-obra negra e operária trazida principalmente da região nordeste para certo experimento populacional na Amazônia. Essa gramática, por sua vez, é revelada não só

pelo extermínio de populações tradicionais como das condições precarizadas das vidas dos trabalhadores, conforme apontaremos a seguir.

A cidade de Porto Velho surgiu em decorrência de um processo de exploração de território que buscava tornar mais eficiente o escoamento da produção boliviana no final do século XIX. Esse processo foi iniciado pela necessidade cada vez mais urgente que possuía a Bolívia de escoar sua produção por outras vias, uma vez que vinha perdendo parte de seu território marítimo, e a saída imediata era a fluvial por meio do Rio Madeira (Teixeira & Fonseca 2001).

À época, o governo Boliviano acreditou que o percurso que liga o rio Beni ao Rio Madeira seria suficiente para o escoamento de sua produção, uma vez que o Rio Madeira deságua no Rio Amazonas e esse no oceano pacífico. Não contava, contudo, com uma extensão do rio Madeira com muitas cachoeiras, impossibilitando esta alternativa. A saída, portanto, foi a construção da Estrada de Ferro Madeira Mamoré – EFMM – que ligava a fronteira do Brasil/Bolívia até a localidade onde hoje existe a cidade de Porto Velho, com a intenção de ligar, por terra, os trechos do Rio Mamoré ao Rio Madeira, escapando do trecho encachoeirado (Teixeira & Fonseca 2001).

A construção da Estrada de Ferro teve início oficialmente em 1907. No entanto, para a construção acontecer foi necessário mão de obra que vinha de forma predominante a partir de trabalhadores do nordeste brasileiro. Por sua vez, a manutenção desta mão de obra foi uma dificuldade na gerência da construção devido a vários fatores, sobretudo o contingente de mortes desses trabalhadores: “[...] baixas ocasionadas por ataques de indígenas, feras, acidentes de trabalhos e principalmente, pelas doenças endêmicas da região [...]” (Teixeira & Fonseca 2001: 139).

Segundo Benchimol e Silva (2008), a mortalidade entre os trabalhadores da ferrovia rendeu a ela o nome de Ferrovia do Diabo como é bastante referenciada até hoje. A principal

doença causadora da morte desses trabalhadores foi a malária. O número expressivo de mortes fez com que as obras da ferrovia fossem suspensas várias vezes ao longo de sua construção (Benchimol & Silva 2008).

A cidade de Porto Velho surgiu então a partir da vila de operários formada na região do Rio Madeira na ocasião da construção da EFMM; operários, em sua maioria, negros, chamados de barbadianos. Este processo de exploração da terra, até então no território do estado do Amazonas, revela também a violência contra a população que já vivia na região margeada pelos rios – as populações tradicionais.

Para Alves (2020), no período anterior ao da década de 1930 até a década de 1950 “[...] não havia uma intensificação de políticas regionais destinadas tanto para a compreensão das diversas situações indígenas na região como também para garantir uma ocupação não indígena ordenada” (Alves 2020: 2). Este processo de ocupação amazônica agravou-se ainda mais quando incentivado pelo Governo Federal, o qual, através do Instituto Nacional de Colonização e reforma Agrária (INCRA), distribuiu, a partir da década de 1960, terras em Rondônia, muitas delas territórios das populações tradicionais (Alves 2020).

Porto Velho é a única capital brasileira que faz fronteira com outro país, assim como a maior capital do país em extensão territorial. Uma cidade fundada a partir da mão de obra negra e indígena, que surgiu de uma vila de operários sobreviventes da construção de uma Estrada de Ferro. À medida que crescia o contingente populacional da cidade, dezenas de comunidades chamadas ribeirinhas formaram-se ao longo do trajeto do Rio Madeira, produzindo espaços rurais e distritais de habitação. São essas as comunidades mais afetadas por grandes projetos empresariais como usinas hidrelétricas na região, as quais desviam o curso dos rios agravando problemas de toda ordem, inclusive implicando na extinção de boa parte das comunidades ou tornando-as cada vez mais inacessíveis.

Buscando compreender este cenário, defendemos o uso de alguns conceitos importantes e começamos pelo de necropolítica. Considerando este projeto colonial da Amazônia, é possível afirmar que a relação estabelecida entre Estado e território esteve ancorada em um processo de exploração e extrativismo para além da terra em si, mas das vidas de seus habitantes e, assim, permanece. Significa apontar para certa relação binária ilusória entre sujeitos e terras, uma vez que a exploração dessas implica, necessariamente, a exploração e apagamento daqueles.

Para a formulação de seu conceito de necropolítica, Mbembe (2016) inspirou-se nas discussões sobre o biopoder e a biopolítica. Estes dois conceitos, foucaultianos, foram formulados a partir de uma discussão anterior do filósofo francês a respeito da soberania. Para Foucault (2005), “Em certo sentido, dizer que o soberano tem direito de vida e de morte significa, no fundo, que ele pode fazer morrer e deixar viver; [...] que a vida e a morte não são desses fenômenos naturais [...] que se localizariam fora do campo do poder político” (Foucault 2005: 286). Nos regimes soberanos, vida e morte são negociadas de forma arbitrária e fundam um paradoxo importante: só se exerce o direito à vida, na medida em que existe o direito de morte. “[...] é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida” (Foucault 2005: 287).

O soberano faz morrer e deixa viver. Essa máxima foucaultiana sobre a soberania inverte-se por completo a partir do século XVIII e XIX, pois, segundo o autor, um direito novo passa a completar esse velho direito soberano; completar, não substituir. Trata-se do direito de ‘fazer viver e deixar morrer’, trata-se da biopolítica. “A biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder” (Foucault 2005: 292-293). Biopolítica é, portanto, uma tecnologia do biopoder.

O que aproxima a discussão foucaultiana da biopolítica sobre a violência é precisamente a discussão que o autor fez sobre racismo e que aqui nos interessa, sobretudo, pela forma com que Mbembe (2016) partiu também desta discussão para pensar a necropolítica. Para Foucault, a gramática biopolítica produz violência exatamente a partir de uma ideia de raça (Foucault 2005): “Com efeito, que é o racismo? É, primeiro, o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte; um corte entre o que deve viver e o que deve morrer” (Foucault 2005: 304). Na análise foucaultiana, o racismo é o elemento que fornece critérios ao biopoder sobre qual é, afinal, a população que merece a longevidade. O racismo é, portanto, uma tecnologia de Estado que determina a distribuição desigual de proteção à vida no interior do regime biopolítico.

Dito de outra forma, racismo é o que garante aceitabilidade de matar alguém em uma sociedade de normalização: “A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo” (Foucault 2005: 306). Racismo é então a condição para que se possa exercer aquele velho poder soberano do direito de matar. Para sua análise, Foucault apresentou o Estado nazista como exemplo deste exercício. Mas, se pensarmos no funcionamento dos impérios coloniais, este racismo de Estado está presente sobretudo na colônia onde o racismo se torna a gramática política de relação entre colonizados e colonizadores, instaurado de forma violenta (Fanon 1968).

Para Mbembe (2016), essa tecnologia subjugou corpos racializados ao processo genocida de apagamento de seus modos de vida e de referência, destituindo-os do estatuto de humanidade. Por essa via de análise, o autor defendeu a ideia de uma necropolítica (Mbembe2016), e este conceito tem sido acionado como meio de discussão sobre a relação do Estado e a gestão da morte dos sujeitos que habitam seus territórios. Mbembe (2016) recorreu às discussões foucaultianas sobre o biopoder, em especial na direção de uma ampliação do

debate proposto por Foucault, enfatizando que são insuficientes quando se trata de domínios geopolíticos outros, além dos europeus.

Mbembe, retomando análises sobre o conceito de soberania, afirmou que ela “[...] é a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é ‘descartável’ e quem não é” (Mbembe 2016: 135). Neste sentido, o Estado gere não apenas a vida e quem deve viver, mas impõe seus esforços também na direção de hierarquizar as existências humanas e eleger quais de seus sujeitos são, de fato, sujeitos do Estado e, portanto, das normas que ele produz. O Estado cria políticas e tecnologias de morte e massacres.

Portanto, morte é o elemento central nesta diferenciação, a partir do qual Mbembe avançou no debate sobre a biopolítica foucaultiana quando afirmou que “[...] a noção de biopoder é insuficiente para explicar as formas contemporâneas de subjugação da vida ao poder da morte” (Mbembe 2016: 146).

Para Mbembe (2016), o necropoder acumula as tecnologias políticas que estabelecem a gestão e o controle do indivíduo e das populações, e a necropolítica é uma dessas tecnologias. Para Nogueira (2018), trata-se daquela que se refere diretamente a uma política de morte que não mais faz viver e deixa morrer, como na configuração biopolítica foucaultiana, tão pouco faz morrer e deixa viver como no poder soberano, mas que age por meio da morte e do assassinato sistemático que existe por si e em função de si mesmo.

Parte dessa lógica necropolítica pode ser exemplificada, em Rondônia, a partir da distribuição agrária, mencionada neste texto, como forma de colonizar os territórios do Estado. Para que se distribuam terras, é necessário que essas mesmas terras sejam consideradas sem posse.

Andrade (2021) defendeu, em sua tese, que esta distribuição é a forma primária de manutenção de elites agrárias e políticas no Estado. A formação destes grupos resulta em índices de violência bastante expressivos. Sua pesquisa mostrou que 85% das ameaças de morte

às pessoas que vivem no campo são na Amazônia (Andrade, 2021). As pesquisas do autor pautam-se nos documentos da Comissão Pastoral da Terra (CPT) e Conselho Indígena Missionário (CIMI). Os documentos revelaram que, do índice de 85%, a maior parte da violência acontece em relação às populações tradicionais. No ano de 2018, por exemplo, foram registradas 77 ocorrências de ameaças às populações no campo, afetando cerca de 1769 famílias indígenas diferentes somente no Estado de Rondônia (Andrade, 2021).

Para Andrade (2021), é possível concluir que, no tocante aos direitos da população do campo, o Estado de Rondônia vive certo território de exceção. Há um ditado popular no Estado que diz “Rondônia é terra sem lei”, frase que circula principalmente entre a população rural, apresentando um efeito direto de uma forma necropolítica de gestão assente num território de exceção (Agambem, 2004). A ausência do Estado, neste caso, cria condições precárias de existência para algumas populações ruralizadas e ribeirinhas.

Agambem (2004) concluiu que esse território de exceção é um evento de suspeição de direitos, um desequilíbrio entre o direito público e os fatos políticos. O autor recorreu ao estudo sobre as guerras para exemplificar tal ato, para demonstrar que se trata de uma ... forma legal daquilo que não pode ter forma legal” (Agambem 2004: 12). Em suas palavras seria uma “... terra de ninguém” (Agambem 2004: 12), não distante da afirmação comum sobre a vida no campo em Rondônia ser uma terra sem lei.

Este território de suspeição de direitos em Rondônia não é datado, é contínuo, como mostraram os dados de ocorrências e ameaças à população no campo mencionados neste texto. Este tipo de gestão do Estado viabiliza a ação de pequenas e grandes empresas e grupos, com o intuito de explorarem cada vez mais corpos e territórios na região por meio de seu apagamento. Isso pode ser exemplificado pela ação de madeiras ilegais nas regiões de floresta, assim como os garimpos, sobre os quais boa parte dessas denúncias estão relacionadas. Significa dizer que o Estado não é ausente nessas regiões, mas que a sua presença ocorre

necessariamente por via dos grupos que acabam autorizados, em função do enfraquecimento da fiscalização e legislação ambiental, a agirem em nome dele. Essa pode ser considerada uma das facetas da necropolítica candiru: uma ausência do Estado que é ocupado por grupos que se sentem autorizados a agirem por ele e para, em nome dele, operarem com o contexto para o apagamento daqueles corpos/grupos considerados descartáveis.

Embora os conflitos agrários sejam responsáveis por boa parte dessa violência, grandes empreendimentos – e aqui voltamos a tecer sobre o Rio Madeira – implicam em povos e territórios inteiros devoráveis. Dizemos isso em razão da construção de usinas hidrelétricas na região do Madeira, apontadas nos documentos da CPT, como uma das causas de exploração, violência e destruição de espaços na região.

Com o fim da construção das usinas no início da década de 2010, o Rio Madeira passou a ser represado e o modo de operar as usinas (de Santo Antônio e Jirau) impactou diretamente os modos de vida de dezenas de comunidades ribeirinhas. Segundo Fearnside (2019), após a primeira estação chuvosa pós fim da construção das usinas, Porto Velho foi surpreendida por uma erosão súbita: “Cerca de 300 casas na orla da cidade foram destruídas ou ficaram condenadas [...]” (Fearnside 2019: 16).

Em 2014, o Rio Madeira registrou uma enchente recorde, destacando que a estação chuvosa daquele ano fora bastante incomum, e as pesquisas como a de Andrade (2021) e a de Fearnside (2019) apontaram que as barragens das usinas de Jirau e Santo Antônio agravaram os efeitos da enchente, justamente por concentrar nestas construções uma força intensa de vazão.

Em pesquisa realizada por Stoleran et al (2014) sobre a construção de usinas hidrelétricas, precisamente a Usina de Jirau, no rio Madeira, os autores denunciaram que esse tipo de obra tende a atender, de forma fundamental, os interesses econômicos do Estado. Como

efeito, ainda produz exclusão social e ambiental, impactando diretamente a vida de populações ribeirinhas e indígenas.

Baseada nas discussões de Deleuze e Guattari, nossa pesquisa denuncia o processo de desterritorialização da população afetada pelas construções das usinas no rio Madeira. A pesquisa debruçou-se a compreender o remanejamento da população da cidade de Mutum-Paraná, para Nova Mutum, ambas no interior de Rondônia, promovido pelo consórcio de energia responsável pela construção da usina, uma vez que todo o perímetro da primeira cidade seria inundado pelo lago que se formaria com o fim das obras. Esse deslocamento compulsório é um dos efeitos desse tipo de construção, obrigando populações a reorganizarem as suas vidas e as relações sociais num lugar desconhecido para onde são realojadas.

Sendo a necropolítica uma forma de gestão que estabelece – a partir da morte e da criação de condições mortíferas de existência daqueles considerados descartáveis – seus modos de operação, inundar completamente uma cidade em função da construção de um complexo empresarial hidrelétrico parece ser uma estratégia importante deste modelo. Uma necropolítica candiru, diríamos; uma forma de utilizar o contexto para devorar dissidentes. Por dissidentes, não nos referimos necessariamente às vidas humanas eleitas como descartáveis pelo Estado, mas também aos territórios amazônicos inteiros que, em nome de certo progresso, precisariam ser devorados, inundados, e todos os seus ecossistemas destruídos.

A pesquisa ainda revelou problemas nas negociações desse remanejamento, indicando que não houve o cumprimento dos acordos prévios estabelecidos e grande parte das pessoas teve que ocupar diferentes territórios ainda no circuito do complexo hidrelétrico, rendendo novos conflitos entre comunidades e o setor empresarial. O Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB) é uma das organizações que vêm denunciando a violação de direitos decorrente destas construções.

Uma vez que propomos que necropolítica candiru decorre também de um debate sobre território, colocamos em diálogo as propostas de Mbembe com o debate fanoniano a respeito da violência atmosférica e a compartimentalização dos espaços.

A violência atmosférica seria esse espectro presente em toda a cena colonial que, por meio da violência, toda a arquitetura de um espaço se funda, de certo modo, compartimentalizado. Nesta perspectiva fanoniana da violência, é possível compreender que nossos modos de operar as relações na modernidade estão profundamente relacionados a processos violentos recorrentes do processo colonial que não são datados, mas reencontrados no cotidiano, como também argumentou Grada Kilomba (2019) em sua discussão sobre o racismo.

Para Fanon (1968), a colonização produz certo ritmo nos modos de vida que decorrem dela, ritmo baseado, fundamentalmente, na violência contra povos colonizados. Para o autor, a colonização implica em efeitos diretos tanto na formação das cidades, como no psiquismo dos sujeitos envolvidos nesse processo, de sorte que “[...] a cidade do colono é uma cidade sólida [...] a cidade do colonizado é uma cidade acocorada, uma cidade acuada” (Fanon 1968: 28-29).

Violência atmosférica, portanto, implica certa afirmação de que, por meio da violência, territórios e sujeitos são produzidos e regulados por roteiros normativos, baseados em certa ideia racial, mas não só; defendemos que a ideia de violência atmosférica implica pensar também que ela se movimenta e se objetifica de diferentes modos em diferentes contextos. Embora a chave ‘atmosférica’ possa acionar certa ideia de homogeneidade, a violência é um trânsito, uma constante. Como atmosférica sabemos que nos afeta, mas impossível dimensionar absolutamente todos os seus efeitos e, por essa via de análise, é possível apontar uma convergência bastante potente nas discussões dos dois autores.

Ao final de seu ensaio sobre a necropolítica, Mbembe (2016) anunciou um termo sobre o qual pouco trabalhou depois, mas cuja importância para a temática da violência nos parece

central. O autor anuncia a ideia de ‘mundos de morte’ que segundo ele são “[...] formas novas e únicas da existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o status de ‘mortos-vivos’” (Mbembe 2018: 71). De acordo com este autor, uma gestão necropolítica implica a criação desse mundo de morte, não distante de Fanon (1968) quando afirmou que a violência depois de impregnar o mundo colonial, continua viva na vida nacional. Ousamos explicar a violência atmosférica, portanto, como um rizoma.

Um rizoma, para Deleuze e Guattari (2010), não começa e nem conclui, ele está no meio, entre as coisas. Para explicar esse modo de compreensão rizomático, os autores anunciaram alguns princípios e iniciaram pelos modos organizativos de conexão e heterogeneidade, afirmando que “[...] qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo” (Deleuze & Guattari 2020: 4). Um rizoma só existe a partir de um emaranhado de cadeias semióticas e materiais que se conectam. Cadeias de toda natureza, sejam elas biológicas, econômicas, políticas entre outras, o que implica pôr em relevo certo estatuto de estado das coisas (Deleuze & Guattari 2020).

Além dos princípios de conexão e heterogeneidade, há o princípio de multiplicidade sobre o qual é possível conectar, de forma ainda mais direta, a ideia de violência atmosférica. Para Deleuze e Guattari (2010), o múltiplo, quando tratado como substantivo, portanto, como multiplicidade, significa que já não possui mais relação com o uno como sujeito ou como objeto. A violência, embora possamos apontar o período colonial como espaço de exemplo bastante significativo, não mais pode ser observada como objeto datado ou contextualizado. Como visto, ela produz relacionalidades, funda espaços e psiquismos, capilariza-se, rizomatiza-se.

Num rizoma, tal como na violência atmosférica, não existem pontos ou posições, “[...] existem somente linhas” (Deleuze & Guattari 2010: 15) e, nesta perspectiva, todas as multiplicidades ocupam todas as dimensões: “Se definem pelo fora: pela linha abstrata, linha

de fuga ou de desterritorialização segundo a qual elas mudam de natureza ao se conectarem as outras” (Deleuze & Guatarri 2010: 15). De certo modo, este movimento rizomático é o movimento que percorre também a violência. Ela conecta-se a novas formas cada vez mais sofisticadas de extermínios de determinadas populações e apagamento de seus modos de vida. Veja-se a título de exemplo o envenenamento das águas com substâncias como o mercúrio, destinado à separação de minérios, e seus efeitos nas populações ribeirinhas. Circula por todas as frentes, seja a compartimentalização dos espaços, seja a regulação do gênero e sexualidade entre outras, mutuamente conectadas. Este movimento sobre o qual a violência se sustenta pode ser interpretado como certo plano de consistência (Deleuze & Guatarri 2010), uma vez que se trata de dimensões crescentes, a partir do qual acontece um número cada vez mais expressivo de conexões.

“Ela evolui por hastes e fluxos subterrâneos, ao longo de vales fluviais ou de linhas de estradas de ferro, espalha-se como manchas de óleo” (Deleuze & Guatarri 2010). A partir deste destaque, consideramos este exemplo dos autores e o que ele aciona. Neste tópico, discutindo a transformação de uma língua que, como rizoma, conecta-se e transforma, os autores nos fazem pensar os trilhos da Estrada de Ferro - como a Madeira Mamoré - conectando localidades, mas, enquanto existiu e até mesmo o que suas memórias acionam, mostra ser impossível dimensionar suas múltiplas conexões reais.

Trata-se de um fluxo de operários, passageiros, comunidades que com suas próprias multiplicidades se emaranharam ao contexto amazônico e o fio da violência presente, como importante condutor desta máquina. Vejamos um exemplo oferecido pelos autores na explicação deste conceito:

A orquídea se desterritorializa, formando uma imagem, um decalque de vespa; mas a vespa se reterritorializa sobre esta imagem. A vespa se desterritorializa, no entanto, tornando-se ela mesma uma peça no aparelho de reprodução da orquídea; mas ela

reterritorializa a orquídea, transportando o pólen. A vespa e a orquídea fazem rizoma em sua heterogeneidade. (Deleuze & Guatarri 2010: 17)

Sendo assim, para além de conexões, há os agenciamentos em torno deste certo estado de coisas. Da mesma forma que, mutuamente conectadas, as orquídeas e as vespas tornam-se peças em seus próprios processos agenciais, a violência que mata e impõe limites territoriais também é transformada em uma ferramenta da própria resistência. A violência desterritorializa-se em sua função fundante de espaços e psiquismos, os sujeitos a ela submetidos reterritorializam-se atribuindo a ela novos sentidos e, assim, violência e sujeitos acionam esse rizoma heterogêneo. Tal processo pode ser exemplificado a partir do próprio Fanon (1968):

Então o colonizado descobre que sua vida, sua respiração, as pulsações de seu coração são as mesmas do colono. Descobre que uma pele de colono não vale mais do que uma pele de indígena. Essa descoberta introduz um abalo essencial no mundo. Dela decorre toda a nova e revolucionária segurança do colonizado. (Fanon 1968: 34)

A colonização é aqui e agora, como afirmou Krenak (2020). Significa dizer que os meios pelos quais a colonização operou em período próprio ao colonialismo seguem seu curso, ora mantendo o mesmo projeto genocida, etnocida e sangrento sob o qual ainda resistem, por exemplo, muitas populações indígenas, ora como os ideais regulatórios que essa violência imprime no cotidiano e que acaba resultando, de toda forma, em extermínio daqueles considerados extermináveis.

3.2 – Colonialidade e Gênero

Uma vez posto que a violência atmosférica é também rizomática, assinalamos que são múltiplas as suas conexões, mas não só isso; destacamos que ela opera também por meio de uma série de modificações do seu sentido. Sendo assim, compreendê-la é algo que deve ser feito de modo a escapar dos essencialismos e das explicações binárias reducionistas da violência de um sujeito (colono) para outro (colonizado). As cadeias semióticas com as quais a violência tem implicações não são rastreáveis facilmente no sentido de suas hierarquizações, ou seja, não são sobreposições de violência umas sobre as outras: trata-se de uma atmosfera, como tal, presente, mesmo que sem total domínio de como ela circula.

Nesse sentido, estes conceitos debatidos no texto servem também às análises de diferentes modos de violência, inclusive de gênero. Defendemos esses usos precisamente pelo fato de tratarem de certa epistemologia da violência, a partir da qual a análise de múltiplos cenários é possível.

Uma das marcas mais evidentes da violência colonial, cuja modernidade segue (re)produzindo, são as categorizações e hierarquizações entre os humanos. Tais processos, contudo, só são possíveis a partir da invenção de determinados referenciais que acabam por justificar essas violências.

Tomemos como exemplo a discussão sobre raça. Para Fanon (1968; 2008), a identidade do negro é uma invenção e corresponde a atribuição de múltiplos significantes raciais a determinado corpo. Diferente de Césaire (1978), Fanon (1980; 1968) defendeu que a negritude decorre da própria colonização e do racismo.

Mesmo que Fanon (1968; 1980; 2008) não tenha empreendido tantos esforços ao debate das discussões de gênero, suas contribuições acerca da violência funcionam para esta questão também. Em suas buscas para explicar o conceito de sociogenia – uma espécie de diagnóstico social da condição negra –, Fanon (2008) contribuiu para pensar sobre aspectos sociais outros

relacionados à ideia ficcional de raça, o que permite pensar as ficções do gênero que também é uma destas ilusões cujo efeito normativo e colonial insiste em regular.

Para Oyèrónké Oyewùmì (2004), gênero – assim como raça – são categorias que surgem no período próprio do colonialismo e constituem eixos a partir dos quais pessoas foram exploradas e sociedades inteiras foram estratificadas, por isso, defendemos que não há divisão possível entre gênero e raça no que diz respeito à compreensão da violência sobre corpos considerados dissidentes das normas hegemônicas. Portanto, optar por definir apenas uma dessas categorias como eixo, pode fazer escapar outros múltiplos agenciamentos que os envolvem. Ou seja, essas categorias cumprem o mesmo papel regulatório não apenas de corpos, mas de toda a dinâmica social.

Ainda segundo Oyewùmì (2004), nada é mais representativo da era moderna do que certa hegemonia euro-americana, a partir da qual toda uma teia de significados é atribuída ao comportamento humano. Desse modo, a Europa passou a ser representada como detentora de certo conhecimento e os europeus os detentores dele. No campo do gênero, por exemplo, isso ficou bastante evidente com a noção de família nuclear, a partir da qual grande parte das teorias sobre desenvolvimento humano se sustenta até hoje. Fazemos aqui a mesma proposta que a autora: é preciso interrogar determinadas categorias, mas isso deve ser feito considerando também os saberes locais e as organizações conceituais próprias a cada contexto e, assim, chegamos à ideia de uma necropolítica candiru para pensar as violências na Amazônia.

Na América Latina, um pensamento importante nesta discussão dos efeitos coloniais sobre gênero é o de María Lugones (2014), que defendeu que o gênero não escapa da gramática violenta colonial. Segundo ela, “... a modernidade organiza o mundo ontologicamente em termos de categorias homogêneas, atômicas, separáveis” (Lugones 2014: 935).

A autora defendeu que o feminismo decolonial incide em certa denúncia de um sistema moderno e colonial de gênero cuja lente está assente em uma lógica categorial a partir do uso

de dicotomias hierárquicas. Segundo a pesquisadora, esta lógica “... categorial dicotômica e hierárquica é central para o pensamento capitalista e colonial moderno sobre raça, gênero e sexualidade” (Lugones 2014: 935).

Lugones assinalou ainda que a marca central da modernidade colonial é precisamente a hierarquia dicotômica entre humanos e não-humanos, mas que não anda só; esta dicotomia acompanha outros tipos de hierarquizações, como aquelas entre homens e mulheres. No entanto, “[...] só os civilizados são homens e mulheres. Os povos indígenas das Américas e/os africanos/as escravizados/as eram classificados como espécies não humanas” (Lugones 2014: 936).

Reside nestas interpretações da autora uma grande importância, uma vez que as discussões sobre gênero são inseridas no debate sobre colonialidade, compreendendo-o como categoria que serviu e serve também à gramática política na/da modernidade. Significa dizer que suas análises denunciam a formação de certo estatuto de sujeito baseado em acepções também do ponto de vista do gênero em países com histórias de colonização, recusando, portanto, as explicações consideradas únicas neste campo.

O debate sobre gênero, nesta perspectiva da colonialidade, permite deslizar a discussão para outros eixos sobre os quais ele se impõe. Diante da categorização compulsória entre humanos/não-humanos (Lugones 2014), da imposição euro-americana da concepção de gênero aos estudos feministas (Oyewùmì 2014), fica evidente que toda a existência de gêneros inconformes às normativas hegemônicas estão sujeitos aos modos próprios de sua regulação, como é o caso das experiências de gênero que escapam do enquadre normativo da cisgeneridade.

Viviane Vergueiro (2015) assumiu a importância de se tomar a perspectiva da colonialidade para estudar o gênero, sobretudo porque, a partir dela, é possível fazer uma reflexão sobre o caráter colonizatório de outras formas de existências, principalmente aquelas

não alinhadas a certo modelo – que prevê estável – a linha entre sexo-gênero-desejo como também discutiu Gayle Rubin (2017).

O conceito de cisnorma é central na análise de Vergueiro (2015) para compreender que a construção idealizada e naturalizada da categoria de cisgênero opera por vias normativas e interseccionalmente situadas, gerando efeitos sobre os corpos e as existências que se afastam dos ideais que pretende normatizar. Essa é, portanto, uma normatividade de gênero constituída por colonialidades. Considerar, então, a cisnormatividade deve ser feito atrelando-a

... a uma percepção crítica destes projetos coloniais como limitadores e desumanizadores de um amplo espectro de corpos, identificações e identidades de gênero não normativas, para muito além dos conceitos ocidentalizados de gênero. (Vergueiro 2015: 48)

Vergueiro (2015: 34) apontou a importância de “reconhecer que a colonização de corpos e gêneros inconformes à cisnormatividade remonta a processos genocidas e racistas”. Ou seja, os processos históricos produzem determinadas compreensões sobre as multiplicidades de gênero e corporais gerando efeitos diversos sobre essas experiências (Vergueiro 2015). Debater a violência contra os gêneros inconformes à norma exige então um certo “[...] reexame integral da situação colonial” (Fanon 1968: 27).

Assim, perguntamos: o que pode oferecer o debate sobre colonialidade do gênero para a compreensão das violências na região Amazônica que já não esteja posto nestas discussões realizadas? Este texto parte precisamente dos conjuntos teóricos de estudos da colonialidade a fim de torcê-los para pensar o espaço amazônico. Evidente que – como parte do território de um país colonizado – o estado de Rondônia revela violências já conhecidas e denunciadas, faz coro aos índices expressivos de violências contra pessoas trans. O que muda, portanto, é a

forma como o contexto próprio amazônico se filia a essa violência e por isso chamamos de necropolítica candiru.

3.3 – Que histórias devoráveis ainda escondem os rios amazônicos: sobre a necropolítica candiru

De acordo com Edinbergh Oliveira (2022), o peixe candiru³ – conhecido na região amazônica também como peixe vampiro – é um entre mais de 280 espécies de peixes da família *Trichomycteridae*. Mede comumente de 5 a 12 centímetros de comprimento. Embora sejam peixes presentes em boa parte da América Latina, é na Amazônia que está concentrada a maior porcentagem deles. São os peixes do gênero *vandellia* os considerados vampiros, pois se alimentam de sangue. Eles penetram a brânquia de peixes maiores para se alimentarem, mas também são atraídos por urina a maiores distâncias.

O ataque de candirus a humanos é considerado raro. Segundo o levantamento de Oliveira (2022), durante as décadas de 1990 a 2010, Manaus registrou apenas dois casos. A remoção do peixe candiru, quando penetra nos orifícios humanos, é apenas cirúrgica, em função de uma espécie de coroa de espinhos que ele possui ao redor da cabeça. Quando ele penetra algum orifício, com a coroa ele se prende ao organismo penetrado. Em um desses casos a penetração foi pela uretra, no outro pela vagina e, neste último, o peixe foi localizado no útero e o procedimento necessário foi uma raspagem tornando a pessoa estéril.

Poucos são os relatos acerca de ataques de candirus a pessoas vivas por uma série de fatores, entre eles roupas de banho, reduzindo em grande medida os principais meios pelos quais eles se sentiriam atraídos, no caso líquidos urinários. Porém, embora poucos sejam os dados disponíveis, sabemos que esses dados são subnotificados por vários motivos, por

³ O termo candiru é um nome popular utilizado comumente pelos povos amazônidas para se referirem à essa espécie de peixes. No entanto, em torno deste mesmo termo é que a espécie vampiro é conhecida na região e por isso optamos por utilizá-la.

exemplo, podemos citar a dificuldade de acesso da população de dezenas de comunidades ribeirinhas aos prontos-socorros urbanos, que seriam casos não notificados pelo poder público.

A vida ribeirinha tende a estar mais afastada da dinâmica dos grandes centros e, partindo de Fanon (1968) e sua análise das cidades do colono e do colonizado, o mundo, segundo o autor, é dividido em compartimentos, cindido. Há algo que escapa, portanto, desses baixos índices, por exemplo, o temor em torno desses ataques que parece não se justificar pelos dados apresentados, mas pela realidade concreta vivida pelas populações em torno de rios como o Rio Madeira.

A pesquisa realizada por Valente-Aguiar et al (2019) buscou apresentar e diferenciar as espécies de peixes responsáveis pelo maior contingente de ataques a cadáveres em Porto Velho, Rondônia. Esse critério justifica-se pelo fato de o peixe candiru se sentir atraído também por matérias em decomposição. A pesquisa desses autores analisou os relatórios de autópsias realizados sobre mortes por afogamento do período de 1 de janeiro de 2014 a 31 de dezembro de 2018; foram um total de 100 relatórios analisados. Deste total, 21% apresentaram ataques da ictiofauna aos cadáveres e, entre as famílias de peixes que atacaram esses corpos, encontram-se os candirus.

Por vários motivos – entre eles certa falta de infraestrutura, as comunidades ribeirinhas depositam grande parte de resíduos alimentares no próprio rio, assim como resíduos fisiológicos. Sendo os candirus atraídos por matérias em decomposição, seus ataques são facilitados, uma vez que estão cada vez mais perto das pessoas ao serem atraídos pelos resíduos liberados no curso do rio.

A violência do rio tende a se agravar diante da ação do capital, como no caso das construções hidrelétricas mencionadas neste texto. Não mais apenas o peixe devora, mas o rio afoga, extermina vários territórios. Mesmo que as propostas de remanejamento consigam retirar a população antes de sua comunidade ser inundada, não são apenas as vidas humanas em questão,

toda a estrutura de uma cidade é afogada também, um apagamento compulsório de modos de vida, de referências, de memórias; todos devorados. Assim opera a necropolítica candiru.

Retomamos aqui as ideias de Judith Butler (2019), a morte de um corpo – e aqui acrescentamos também um corpo/território – nunca é a história da morte em si, apenas, mas tudo que dela escapa. Para a autora, temos e, ao mesmo tempo, não temos domínio sobre o nosso corpo. Isso implica materialidade, vulnerabilidade e agência, pois a pele e a carne não estão apenas expostas ao desejo do outro, mas também estão expostas à violência (Butler 2019). Nesse sentido, o corpo “[...] está exposto a forças articuladas social e politicamente” (Butler 2018: 16).

A história da morte de Sarita é bastante reveladora nesse sentido, pois aciona outras conexões a que a violência atmosférica se vincula. O corpo em questão é um corpo que foi devorado também pelos regimes pré-discursivos do sexo e raciais, delegou sua existência às ruas e morrendo, literalmente, à margem. Para Butler (2019), essas existências compulsoriamente precarizadas são marcadas por uma violência indesejada que opera em nome de uma certa noção normativa do humano.

Segundo a Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA), o Brasil lidera o ranking de assassinatos de pessoas trans em relação aos outros países do mundo. E segue nesta posição há vários anos. De acordo com os dados desta mesma associação, Rondônia está acima da média nacional no número de assassinatos quando se colocam em questão os crimes e a proporção de habitantes do Estado.

Consideramos urgente que a análise sobre crimes relacionados às pessoas trans na Amazônia, bem como contra outros corpos/territórios inconformes às normativas hegemônicas – daquilo que se estabelece como humano e meio – seja problematizada de forma a pensar o contexto como completamente conectado aos modos dessas violências operarem.

A exploração da terra de modo a privilegiar o interesse do empresariado tende a criar interrupções em vidas muito específicas. Na Amazônia, a manipulação do que é chamado como ‘recursos naturais’, como se fosse uma divisão possível essa entre sujeito e meio, tende a definir os espaços para estes mesmos corpos dissidentes habitarem. Quantas histórias foram devoradas ao longo dos rios amazônicos que nunca chegaremos a conhecer?

3.4 Considerações Finais

Partimos de um conjunto de estudos teóricos para defender o uso do termo necropolítica candiru, conjunto pautado fundamentalmente nos estudos de Fanon (1968; 1980; 2008) e Mbembe (2016) em diálogo com outros autores e autoras que trataram das violências coloniais, como Lugones (2014), Oyewùmì (2004), Vergueiro (2015), Deleuze e Guattari (2005), Butler (2019), Foucault (2005) entre outros e outras.

Entendemos que são diálogos possíveis quando submetidos à ideia de hifenização de saberes conforme posta por Oliveira (2010), conectando diferentes posições de análises para estudar determinada realidade. Podemos chamar esta perspectiva, como defendeu a ativista e pesquisadora Geni Núñez (2021), de uma promiscuidade intelectual, a partir da qual compreendemos que um único eixo de análise tende a ser insuficiente no debate sobre campos tão complexos como os relacionados à violência das normas de gênero, raça, territórios e suas conexões.

Sabemos que a chave da violência não é o único caminho para estudar gênero e sexualidade, inclusive defendemos a abertura de propostas que estudem por outras perspectivas, além das dores e do sofrimento, as experiências dissidentes. No entanto, o foco deste texto foi precisamente o de compreender a filiação do contexto às violências que ele opera. A história da morte de Sarita é uma entre tantas que ocorreram da mesma forma, uma das conhecidas, pois não sabemos quantas os nossos rios ainda escondem.

A gramática da necropolítica candiru não se atém apenas à morte em si, mas a todo o processo de como ela também é anunciada. O peixe candiru quando devora, digere, nutre-se e mantém-se vivo até estar pronto para devorar outros corpos. Apostamos que este modelo candiru também opera após a morte, e no caso da violência contra as pessoas trans, isso fica evidente na maneira pela qual a mídia tende a produzir os relatos destes eventos. Nesse caso, a mídia pode ser objeto de estudos mais aprofundados a esse respeito, pensando em como ela se nutre e se mantém viva ao percorrer as cenas destas mortes, assim como contribui para manter vivas certas normativas de gênero e sexualidade.

Sarita foi uma dessas pessoas trans cuja morte foi expressivamente veiculada pela mídia, no entanto, a forma com que ela definia seu gênero não foi completamente considerada e/ou respeitada; teve seu nome de registro divulgado inúmeras vezes e o uso do pronome masculino foi bastante recorrente. Essa é uma realidade comum quando se trata do discurso midiático sobre as violências que acomete a população trans. A violência como atmosférica e operada por uma necropolítica candiru estabelece seus domínios antes, durante e após a morte.

Por fim, estamos finalizando este texto na semana em que outras trágicas violências aconteceram na Amazônia. Foram assassinados o indigenista Bruno Pereira e o jornalista Dom Phillips, ambos defensores dos povos e dos territórios da floresta, mas que tiveram a vida encerrada pela violência presente neste espaço. A violência que é aplicada às comunidades indígenas e populações tradicionais se estende também aos seus defensores.

4. Cenas da necropolítica trans no norte brasileiro: problematizando enquadramentos

Resumo: Neste trabalho realizamos análises de cenas de morte de pessoas trans na Amazônia. Partimos de uma ideia de enquadramento para a análise dessas cenas, o que implica pensá-las menos como empíricas e mais na relação com o que dela escapa, ressoa. Destacamos, para isso, conjuntos teóricos que buscam fazer relação não apenas com a ideia de enquadramento, mas com os elementos presentes nas imagens. Defendemos que a mídia tende a produzir certo *status* de verdade a respeito dos grupos sobre os quais relata, ou seja, as cenas de violência sobre um grupo tendem a refletir modos próprios de violência a que estão submetidos.

“O que vemos – só vive – em nossos olhos pelo que nos olha” (Didi-Huberman, 2010). Começamos este texto com a referência a esse autor, pois trataremos aqui de cenas e nosso intuito é que possa ser lido com a reflexão necessária que as cenas exigem - cenas de violência das normas de gênero contra pessoas trans ocorridas no norte brasileiro.

Para Butler (2018), nenhuma moldura é capaz de determinar o que vemos ou reconhecemos em uma cena. Algo sempre ultrapassa a moldura. Nesse sentido, não trabalhamos com cena em seu sentido estrito, empírico, mas, sobretudo, com o modo como a cena é produzida, quais argumentos a sustentam e o que dela mesma escapa; operamos com a ideia de cena como um enquadramento.

A intenção foi nos distanciarmos da análise puramente descritiva e tautológica. Nesse sentido, buscamos colocar em evidência aspectos sobre essas violências que nos olham, afetam, constroem, sempre lembrando o contexto em que ocorreram. Isso porque, embora as violências de gênero (no geral) e contra as pessoas trans (em particular) possam ter aspectos

comuns em todo o território brasileiro, elas objetificam-se de diferentes formas a depender do local em que ocorrem e suas circunstâncias.

Por esses motivos, recorreremos aqui a autorias de diferentes ordens para analisar as cenas, sempre apostando em uma ideia de hifenização de saberes (Oliveira, 2010), um encontro de saberes que se entrecruzam a partir de diferentes origens e matrizes e que permitem análises que se apresentam como saberes hibridizados. Significa dizer que acionamos a literatura do norte global como Butler (2015; 2016; 2019a; 2019b) e Lauretis (1987), assim como epistemologias africanas e anticoloniais como as de Mbembe (2016) e Fanon (1968; 2008), dialogando com os saberes trans e epistemologias latinas e amazônicas. Essa hifenização (Oliveira 2010), que também pode ser considerada como uma forma de promiscuidade intelectual (Nuñez, 2021) permitiu alinhar diferentes perspectivas teóricas e práticas na busca por compreender determinada realidade.

Ao apresentarmos nossas escolhas teóricas, evidenciamos aquelas que recorreram à análise de cenas, referindo-nos a Foucault (1999) em sua análise da obra ‘Las meninas’ de Diego Velazquez (1599-1660), ao debate sobre os enquadramentos como proposto por Butler (2018) e à discussão sobre as tecnologias de gênero de Lauretis (1987).

As cenas escolhidas para este texto foram cenas produzidas na mídia do Estado de Rondônia, portanto, tratou-se de um discurso específico, midiático. Pontuamos que a maneira como essas cenas foram produzidas pela mídia tentou chegar aos expectadores com *status* de verdade, tornando necessário expor seus limites para compreender o que essas cenas produziram.

A forma como esses discursos midiáticos foram produzidos nos remeteu às provocações de Butler (2016; 2019a) sobre quem conta como humano, bem como as provocações de Lugones (2014) sobre esse estatuto de humanidade. Ao tratarmos das cenas produzidas pela mídia sobre as violências contra a população trans, os argumentos de Butler e Lugones ficaram

ainda mais evidentes e foi o que buscamos expor neste texto. Portanto, esse é o nosso convite ao leitor: “Abramos os olhos para experimentar o que não vemos” (Didi-Huberman, 2010, 34).

4.1 Algumas Escolhas Teóricas: Como olhar as cenas?

A análise presente neste texto está orientada por algumas perguntas prévias: como são produzidas as cenas de violência contra a população trans em Rondônia no circuito midiático local? O que essas cenas oferecem para a análise da violência contra este grupo na Amazônia?

Para essa discussão apresentamos a seguir algumas reflexões acerca da análise de cenas, sejam elas obras de arte ou produções veiculadas na mídia. São discussões que nos inspiraram a realizar a análise das cenas discutidas aqui, sem, contudo, deixar escapar que as próprias cenas acionaram interesses teóricos.

É preciso ser afetado pelo que vemos para compreender o que, de fato, olhamos. Trata-se de uma questão própria ao método de pesquisa que defendemos, que é permitir que o campo nos mostre também alguns caminhos para a análise. Nesse sentido, estamos de acordo com Colling (2021, p. 25) ao afirmar que “... o campo deve nos ensinar algo que não está nas teorias e que o campo é o que deve, em boa medida, nos provocar a ler outras coisas que não estavam previstas em nossos projetos e teorias iniciais”.

A análise que empreendemos aqui buscou escapar da análise própria à tautologia, não por acaso iniciamos o texto com referência a Didi-Huberman. Este autor criticou este tipo de análise que, segundo ele, atém-se apenas ao que é visto e não ao que, em contraponto, nos olha. A análise tautológica seria essa análise puramente descritiva. Para Colling (2021, p. 47) “Nesse tipo de leitura, não teríamos nenhuma interioridade, latência, aura, nenhum mistério”.

Para Didi-Huberman (2010, p. 39) “O homem da tautologia ... terá, portanto, fundado seu exercício da visão sobre uma série de embargos em forma de (falsas) vitórias sobre os poderes inquietantes da cisão”. Significa dizer que este sujeito tautológico tende a recusar as

latências do que ele vê, afirmando como um triunfo apenas aquilo que se manifesta desse objeto. Este sujeito ostenta “... um modo de indiferença quanto ao que está justamente por baixo, escondido, presente, jacente” (Didi-Huberman, 2010, p. 39). Para este autor, o resultado dessa ação tautológica é uma espécie de cinismo que dá importância ao que se vê e o resto pouco importa.

Segundo Didi-Huberman (2010), este sujeito da tautologia procura eliminar certa construção temporal fictícia buscando permanecer apenas em seu tempo presente; sustenta sua análise e permanece apenas naquilo que vê, como se não visse outra coisa além disso. No entanto, a proposta do autor foi, precisamente, inquietar o ver. “Ver é sempre uma operação de sujeito, portanto uma operação fendida, inquieta, agitada, aberta” (Didi-Huberman, 2010, p. 77). Segundo ele, não é com o que vemos ou o que nos olha que devemos nos preocupar, mas justamente o que está *entre* esses processos.

De acordo com Didi-Huberman (2010), os pensamentos binários pouco contribuem para a análise de cenas ou obras de arte, uma vez que a preocupação fundamental deve ser esse entremeio, o inquietante que elas nos provocam. Para Colling (2021), a análise de Didi-Huberman (2010) implicou em certa performatividade das imagens, o que amplia o debate desta teoria – da performatividade – proposta por Butler (2016), bem como expande as discussões de Barad (2017) quando possibilitou pensar a performatividade de não humanos. A arte é, portanto, também performativa.

Para exemplificar um pouco a análise de uma cena, para além dos princípios tautológicos, recorreremos inicialmente a Foucault (1999) e à análise que este autor fez da obra ‘Las Meninas’, de 1656, do pintor espanhol Diego Velásquez. Tal análise inspirou o debate que fazemos neste texto sobre o discurso e as cenas midiáticas, uma vez que foi preciso olhar para além do que elas buscaram contar.

Foucault (1999) construiu uma narrativa que começa descrevendo o pintor presente, à esquerda, na tela até a luz que atravessa uma janela, à direita. Ele anunciou a presença de um quadro, ao fundo, que destoava dos demais que estão ao lado, também fixados na parede. “... sobre a parede que constitui o fundo da sala, o autor representou uma série de quadros; e eis que, entre todas essas telas suspensas, uma dentre elas brilha com um clarão singular” (Foucault, 1999: 9). A tela a que se referiu Foucault é um espelho.

Nela, podemos perceber que refletia a imagem de duas pessoas. Os sujeitos refletidos só aparecem na obra por meio deste reflexo. “Com efeito, este nada reflete daquilo que se encontra no mesmo espaço que ele: nem o pintor, que lhe volta as costas, nem as personagens no centro da sala.” (id., id., p. 9) “Não é o visível que ele fita.” (id., id., p. 9). O espelho revelou o que está fora da moldura inicial.

Somente depois de sua análise inicial sobre o espelho e seu reflexo revelador daquilo que indica estar fora da tela, Foucault (1999) deu nome aos sujeitos refletidos. Tratava-se do Rei Felipe IV e sua esposa Mariana. Um olhar desatento não perceberia o espelho, tão pouco as pessoas refletidas e suas histórias. Compreendemos que analisar uma obra exige um encontro, até mais do que um encontro em seu sentido do contato, mas implica também uma relação. “É, talvez, por intermédio dessa linguagem nebulosa, anônima, sempre meticulosa e repetitiva, porque demasiado ampla que a pintura, pouco a pouco, acenderá suas luzes” (Foucault, 1999: 12).

Entendemos que percorrer o sentido do espelho, na obra de Velásquez, permitiu refletir sobre o encontro com aquilo que não se pretendia encontrar, como o *entre* na discussão feita por Didi-Huberman (2010). “Velásquez compôs um quadro; que nesse quadro ele se representou a si mesmo no seu ateliê, ou num salão do Escorial, a pintar duas personagens que a infanta Margarida, vem contemplar, rodeada de aias, de damas de honor, de cortesãos e de anões” (Foucault, 1999: 11), personagens que se relacionavam diretamente com o cotidiano de

Rei Felipe IV e sua esposa Mariana, refletidos no espelho, sendo que, contudo, nenhum dos presentes na tela se voltavam para o espelho, que refletia algo mais. “Não é o visível que ele fita” (Foucault, 1999: 9).

O que o espelho fez, portanto, foi revelar algo que estaria fora da obra em si, mas que se relacionava com ela. Serviu como uma metáfora, indicando precisamente certa performatividade (Butler, 2016) da obra, um movimento para além do que suas molduras tendiam a indicar. Proceder uma análise sobre a mídia também é operar por via de um reflexo do que produz a cena, mais do que ela em si. “É preciso, pois, fingir não saber quem se refletirá no fundo do espelho e interrogar esse reflexo ao nível de sua existência” (Foucault, 1999:11).

A linguagem que as cenas da mídia utilizaram tendem a produzir significados diversos, refletir histórias para além daquelas que buscam contar. Nos interessa pensar, portanto, no que escapa de uma cena em si mesma, como o reflexo do espelho na obra analisada por Foucault (1999).

Podemos afirmar que as cenas produzidas pela mídia possuem efeitos normativos por meio, precisamente, de normas que, quando repetidas, constituem sujeitos. Segundo Butler (2018, p. 17) essas repetições normativas “... produzem e deslocam os termos por meio dos quais os sujeitos são reconhecidos”. Para a autora, essas condições normativas produzem uma ontologia historicamente contingente. Ao mesmo tempo, as cenas constituem e são efeitos dessas normas de regulação do sujeito, de modo não determinista, uma vez que produz assimetrias no reconhecimento de determinados sujeitos.

Butler (2018) entendeu que essas normas acionam diferentes esquemas de inteligibilidade. Significa dizer que utilizam certa linguagem capaz de gerar efeitos na própria condição de humanidade dos sujeitos sobre os quais relata. Isto cria, por exemplo, histórias de vida, mas também histórias de morte; esse é um mecanismo de enquadramento (Butler, 2018:

22). “Não há vida nem morte sem relação com um determinado enquadramento.” (Butler, 2018: 22).

Tomar as cenas produzidas pela mídia como enquadramentos deve partir da ideia de que em todo enquadre há algo que escapa. Como um espelho que revela o que não está em evidência. “Ele [o enquadramento] não é capaz de conter completamente o que transmite” (Butler, 2018: 26). Significa dizer que todo enquadramento não mantém nada de forma integral em algum lugar, ele é circunscrito aos domínios normativos do contexto (Butler, 2018). A mídia, quando registra um acontecimento, está fadada a reproduzir um momento a sua maneira, logo, é preciso questionar sua moldura e expor os limites e efeitos de suas interpretações.

Nesse sentido, a discussão sobre os enquadramentos deve levar em conta sua relação com as normativas mais amplas do que aquelas defendidas pela imagem e/ou reportagem. Butler (2018), em diálogo com a autora Susan Sontag sobre fotojornalismo de guerra, afirmou, entre outras posições, que no caso de uma mídia cuja produção audiovisual corresponde à máquina oficial de um governo, por exemplo, o resultado de suas produções é uma interpretação, que como tal, precisa ser melhor analisada. Este seria o enquadramento mandatório. “Se a imagem, por sua vez, estrutura a maneira pela qual registramos a realidade, então ela está associada à cena interpretativa na qual operamos.” (Butler, 2018: 110)

Para Sontag (2003), as fotografias de guerra tendem a valorizar o terror, o choque, o sangue. Elas acionam, portanto, uma naturalização cultural “... em que o choque se tornou um estímulo primordial de consumo e uma fonte de valor” (p. 14). Mais do que isso, uma fotografia, e a reação dos expectadores, estaria profundamente vinculada à como as imagens são identificadas, portanto, àquilo que está fora de seu enquadramento inicial. Um exemplo disso são as legendas e as identificações em cada imagem, como data, local entre outros elementos.

O impasse fundamental da teoria de Sontag (2003), segundo Butler (2014), é precisamente o seguinte: a primeira autora defendeu que uma fotografia tende a gerar mais efeitos quando devidamente identificada e não apenas apresentada isoladamente. Já, de acordo com Butler (2014), apenas a fotografia, em si mesma, já é uma interpretação. Enquanto Sontag (2003) defendeu que uma fotografia tem sim o poder de nos emocionar, mas que corresponde a um elemento pontual, Butler (2014) ampliou esse debate. Para a autora, a interpretação não é concebida apenas como um ato subjetivo, mas a própria fotografia “... se converte em uma cena estruturadora da interpretação, que pode perturbar tanto o realizador quanto o espectador” (Butler, 2014: 105).

Butler (2014) defendeu que não há a necessidade de uma legenda ou mesmo de uma narrativa para compreender “... que o contexto político está sendo explicitamente formulado e renovado através do e pelo enquadramento” (Butler, 2014: 110). Por essa via, o enquadramento funciona não apenas como uma moldura ou fronteira da imagem, mas corresponde a sua própria estruturação (Butler, 2014)

Sontag (2003) alertou para o fato de que a cultura do choque, por meio das fotografias de guerra, diminuiu ao longo do tempo, tornando-se clichê. O sofrimento registrado pelas fotografias de algum modo, agora, passa por um modelo estetizado, o que para Butler (2014) torna desfavorável “... à capacidade de reação ética e também à interpretação política” (Butler, 2014: 107).

A fotografia de guerra acaba por corresponder não apenas ao que ela mostra, mas como mostra (Butler, 2018). As narrativas produzidas sobre as mortes de pessoas trans, a partir da mídia, também não se restringem apenas ao que se mostra, mas esta mesma produção está, via de regra, em relação com as dimensões normativas de um CISTema sexo-gênero e racial. Optamos por escrever sistema desse modo para demarcar que se trata de um esquema

normativo hegemônico e compulsório baseado em uma normatividade cisgênera (Vergueiro, 2015).

Estamos a nos referir aqui, portanto, ao gênero como uma certa forma de tecnologia, uma construção articulada a partir de diferentes esquemas conceituais e políticos. Trata-se de uma estrutura conceitual denominada sistema sexo-gênero o que, para Lauretis (1987), significa dizer que o gênero não é uma propriedade dos corpos, nem mesmo algo já existente nos seres humanos, mas sim uma complexa tecnologia política. Segundo a autora, “... se o sistema sexo-gênero é um conjunto de relações sociais que se mantém por meio da existência social, então o gênero é efetivamente uma instância primária de ideologia, e obviamente não só para mulheres” (Lauretis, 1987: 2016)

Podemos afirmar que esse sistema também produz efeitos diretos na materialidade dos corpos nomeados pela linguagem ideológica do gênero. Para Butler (2016), por exemplo, o gênero é esse conjunto de atos repetidos sob estruturas sociais e políticas altamente rígidas, que visam produzir certa aparência de substância, uma certa classe natural de ser.

Um exemplo de tecnologia de gênero, para Lauretis (1987), é o próprio aparelho cinematográfico. Ela recuperou de Althusser a discussão sobre aparelho afim de indicar como ele opera a partir de certa ideologia do gênero. Lauretis (1987) enfatizou o fato de que as representações de gênero são construídas por tecnologias específicas, mas, além disso, a autora preocupou-se com como elas são absorvidas subjetivamente pelas pessoas para as quais elas se dirigem.

Lauretis (1987) exemplificou sua discussão com a ideia de plateia. Para ela, o aparelho cinematográfico utiliza certas noções de gênero, assentes, em geral, nos binários, masculinos e femininos, para a construção dos personagens, o que implicaria em certa sedução dos espectadores. As representações de gênero, portanto, nessas tecnologias midiáticas, estariam atreladas precisamente a argumentos de gênero. Daí a importância, segundo a autora, de

discursos antagônicos a essas hegemonias da mídia que busquem causar rupturas no modo como o gênero é representado no cinema em particular, mas na mídia de modo geral. Essa construção do gênero “... ocorre hoje através das várias tecnologias do gênero (p. ex., o cinema) e discursos institucionais (p. ex., a teoria) com poder de controlar o campo do significado social e assim produzir, promover, implantar representações de gênero” (Lauretis, 1987: 228).

Essa análise inspirou-nos a pensar o discurso midiático sobre as violências contra pessoas trans também como uma tecnologia de gênero. Isso porque nessas mídias circulam certas representações dos gêneros que impactam a visão que os espectadores possam ter sobre esse grupo. Portanto, é possível afirmar que a exploração midiática sobre a violência ou morte desses grupos, implica, necessariamente, na construção de um imaginário sobre eles. Desse modo, existe um elemento central dessa tecnologia, no caso das pessoas trans, baseado na espetacularização de suas mortes e teorizações sobre seus corpos e gêneros, o que nos permitiu pensar nesse ponto como um dos aspectos de uma necropolítica trans (Oliveira, 2014; Caravaca-Moreira & Padilha, 2018; Bonfim, Salles & Bahia, 2019).

Essa justaposição – necropolítica trans – busca evidenciar certa centralidade na violência quando se trata das trajetórias desse grupo. Necropolítica, de acordo com Mbembe (2016), autor que cunhou o conceito, trata-se de uma tecnologia que subjuga à morte determinados grupos considerados descartáveis para o estado colonial. O autor estudou aspectos relacionados, centralmente, às discussões raciais, mas defendemos que, do ponto de vista de gênero, tal conceito também possa ser transportado para pensar as realidades de diferentes grupos, inclusive das pessoas trans.

Jasbir Puar (2007), ao ler Mbembe, propôs inicialmente o termo necropolíticas *queer*, torcendo o conceito do filósofo camaronês ao debate propriamente do gênero. Para essa autora, a epidemia do HIV, na década de 1980, ilustrou o termo, uma vez que se tratou de certa

matabilidade de corpos *queer*, baseada, sobretudo, numa resposta demorada do governo no combate ao vírus.

Diversas associações como a ANTRA (Associação Nacional de Travestis e Transexuais) divulgam anualmente dados sobre os assassinatos deste grupo no Brasil e afirmam que somos o país que mais assassina pessoas trans em todo o planeta. De todo modo, a necropolítica, mais do que denunciar essa tecnologia de morte e massacres, indica a existência de condições mortíferas de existência. Caravaca-Moreira e Padilha (2018) defenderam que a necropolítica trans opera sobre esse grupo cumprindo violências de toda ordem, como deslocamentos forçados (direta ou indiretamente) baseados em marcos legais e na negação aos direitos fundamentais que de modo geral “... respondem a uma cis-heteronormatividade implantada de forma coercitiva nas atuais sociedades pós-coloniais” (Caravaca-Moreira & Padilha, 2018, p. 4).

Apresentamos aqui, contudo, algo que pode ir um pouco além desta ideia de necropolítica trans e certamente de sociedades pós-coloniais. Ao acionarmos epistemologias como a de nossos povos originários, compreendemos, como Ailton Krenak (2019), que a colonização é aqui e agora. Se permanecemos diante deste cenário necropolítico, às diferentes representações do gênero para além daquelas binárias e cisheteronormativas, permanecemos, portanto, em certa violência ainda colonial. Por esta perspectiva, a violência das normas de gênero não acontece dissociada do saqueamento às terras, rios e florestas, muito embora existam as tentativas de analisá-la separadamente.

Neste texto falamos das mortes de Wedylla e Grampoula, ambas no estado de Rondônia, analisando a forma como a mídia produziu as cenas nesses dois casos e as narrativas construídas sobre eles, não só nos submetendo aos fundamentos teóricos apresentados neste tópico, mas também a outros que as cenas inspiraram buscar.

Tais cenas intentaram explorar a morte em si, mas isso implicou pensar para além dela, já que compreendemos que a forma com que isso é feito tende a ter efeitos normativos acerca dos sujeitos sobre os quais relata. Franco (2018) discutiu sobre essa exploração do pós-morte como uma necrogovernamentalidade, indicando que a necropolítica não opera apenas com a morte, mas também além dela, como no caso dos rituais fúnebres.

Para criar este termo, o autor analisou os relatos acerca do descobrimento de uma vala clandestina em São Paulo com dezenas de corpos de desaparecidos políticos do período da ditadura. Para Franco (2018), a necropolítica também incide no pós-morte na medida em que leva em conta como os corpos são tratados, escondidos ou hiper-visibilizados, entre outras formas de relatar a morte.

Entretanto, pensamos que outros conceitos nos auxiliam a explicar essa realidade. Aqui, optamos por acionar o pensamento de Fanon (2008) e seu conceito de violência atmosférica. Este tipo de violência compreende, precisamente, esse espectro que a necropolítica tenta explicar, mas que acaba, de forma central, atendo-se ao fenômeno da morte como tecnologia do Estado. Para Fanon (2008), em contexto colonial existe certa atmosfera de violência, ela está presente em todo lugar. O descarte de grupos considerados descartáveis para o Estado colonial é uma parte dessa violência sempre à espreita. Portanto, como atmosférica, a necropolítica incide antes, durante e depois da morte e, além disso, a necropolítica deve ser analisada considerando as alianças que as violências fazem com os contextos concretos em que se objetificam. No caso deste texto, o contexto amazônico.

Desta forma, afirmamos que todo enquadramento é normativo, mas que, no caso de cenas de morte, deixam escapar mais do que a cena tenta descrever. Situar-se fora das normas postas pelas molduras sociais é estar vulnerável à violência dessas normativas. A normatividade está então fadada a reproduzir seres vivos, que, no entanto, não são vidas (Butler, 2018). As cenas de morte agem como reificadoras do estatuto normativo do sujeito e

revelam normativas também de território. A espetacularização das mortes trans serve para reiterar o lugar da cisnorma ao mesmo tempo em que revela a atualidade da violência atmosférica colonial.

Perceber os enquadramentos normativos de uma produção midiática é dar a oportunidade de um olhar desobediente às narrativas da mídia. A intenção aqui foi submeter essas reportagens a um exame crítico e problematizar suas interpretações da realidade. Isso não corresponde a submetê-las a uma hiper-reflexividade, mas considerar, sobretudo, que os enquadramentos se articulam a diferentes formas de poder social e estatal que, no caso do fotojornalismo de guerra, refere-se também a poderes militares e, no campo das sexualidades, possui uma relação direta com o CISTema colonial de sexo-gênero e racial; é preciso interpretar a interpretação (Butler, 2018).

O corpo morto em cena denuncia aquilo que em vida também existe: temos e, ao mesmo tempo, não temos, domínio sobre o nosso corpo, implicando materialidade, vulnerabilidade e agência, pois a pele e a carne estão expostas não só ao desejo do outro, mas também estão expostas à violência (Butler, 2018). Nesse sentido, “... o corpo está exposto a forças articuladas social e politicamente.” (Butler, 2018, p. 16), e a mídia é uma das tecnologias de gênero que veiculam e ratificam normativas do contexto.

4.2 Sobre vidas que perdemos: O cenário em Rondônia

Com aproximadamente 1,7 milhões de habitantes, o Estado de Rondônia fica na região norte brasileira e na Amazônia Legal. A capital do Estado, Porto Velho, é a maior do país em extensão territorial, por isso, esta cidade possui inúmeros distritos, alguns urbanizados e outros constituem comunidades ribeirinhas isoladas. Em função disso, há uma dificuldade no levantamento demográfico populacional e na distribuição de acesso a bens públicos, como

saúde e educação ou proteção social a toda a população da cidade. São oriundas desse Estado as histórias que apresentamos neste texto.

Tomamos conhecimento desses assassinatos mapeando os crimes acontecidos em Rondônia a partir da divulgação de informações nas mídias locais, as quais foram nossas principais fontes de informações sobre como são publicizadas as mortes de pessoas trans no estado. Evidenciamos, portanto, a violência atmosférica que incide sobre este grupo, argumentando que a necropolítica se estende também para depois da morte, e, no caso das pessoas trans, outras formas de morrer se apresentam mesmo após o fim de sua materialidade.

4.2.1 Grampoula

Grampoula foi encontrada morta numa avenida da cidade de Porto Velho, conhecida como um ponto de encontro de mulheres trans e travestis que são profissionais do sexo. Seu rosto estava desfigurado, seu corpo seminu e, ao lado dele, uma madeira, a qual foi utilizada no crime. Grampoula foi morta a pauladas.

Repetia-se, nas chamadas das reportagens que noticiavam sua morte, as seguintes palavras: “O travesti identificado apenas como “Grampoula” foi morto a pauladas na madrugada deste sábado (6), na Avenida Rio Madeira, Bairro Lagoa, em Porto Velho.” (Agora, 2020)

O que narrava a maior parte das reportagens era que Grampoula foi assassinada por outra travesti, levando a comentários, nas próprias matérias, que relacionam a violência que sofrem as pessoas trans como algo próprio deste grupo. “Muitas das vezes, a própria ‘classe’ assassina por disputa de pontos”, informava um dos comentários. Chamou nossa atenção, contudo, além do uso violento da linguagem que associa o gênero de Grampoula ao masculino, a imagem divulgada em quase todas as reportagens sobre sua morte, e essa foi a cena que gostaríamos de pôr em causa neste momento.

A cena em questão é aparentemente simples do ponto de vista da quantidade de elementos presentes. Trata-se de uma fotografia do chão⁴, porém, quase ao centro, mais um pouco mais à esquerda, um pedaço de madeira atravessa a fotografia completamente no sentido vertical. Ao longo da madeira há algumas manchas de um líquido avermelhado, aparecendo também, na imagem, algumas folhagens pelo chão. Tal cena é muito comum nas reportagens sobre esse assassinato. Estes veículos optaram por divulgar, portanto, o instrumento utilizado para provocar a morte, o que permitiu aos *sites*, inclusive, o não uso do recurso de embaçar a imagem, quando se trata de uma cena explícita de violência, não há qualquer filtro na imagem.

Se, por um lado, a ausência de um corpo em cena poupa os expectadores de ver Grampoula assassinada, por outro, a ausência deste corpo é representativa de outros aspectos sobre os quais decidimos discutir. Inicialmente, pensamos em como esta cena é reveladora do paradoxo fundante entre inclusão e exclusão de grupos considerados minoritários.

Tal paradoxo foi teorizado por Agamben (2007) ao explicitar a ideia de uma vida nua que, segundo o autor, se trata de “... uma obscura figura do direito romano arcaico, na qual a vida humana é incluída no ordenamento unicamente sob a forma de sua exclusão, ou seja, de sua absoluta matabilidade”. Isto estaria explícito com a imagem do corpo morto na cena, mas fica ainda mais evidente quando, mesmo com o uso recorrente de cenas de violência pela mídia para captar expectadores, o corpo morto trans não foi divulgado, mas sim o objeto que o matou. A cena implica, portanto, em mobilizar certa imaginação, certos afetos em torno da imagem.

Para defender a ideia de uma vida nua, o autor fez um resgate do debate sobre a biopolítica de Foucault e do ser vivente nos textos de Aristóteles. Agamben (2007) admitiu que há não só uma relação importante entre o sentido do sujeito nas obras desses autores, mas um afastamento igualmente importante entre eles. O ser vivente de Aristóteles, quando interposto

⁴ Link da reportagem com imagem: <https://www.rondoniagora.com/policia/briga-de-travestis-em-porto-velho-acaba-em-assassinato>

ao debate da biopolítica, modifica seu estatuto. Esse ser, enquanto existência natural em dado momento da história, passa a ser enquadrado nos mecanismos próprios do controle e do poder estatal, e aí residiria a biopolítica.

Agamben (2007), contudo, esteve interessado em aprofundar sobre os pontos de intersecções, entre o espaço e o poder político, na construção material dos corpos a partir de uma ideia de matabilidade. Para ele, este é um ponto central nessa relação entre a biopolítica e produções de corpos matáveis (além de dóceis). Segundo o autor, embora Foucault tenha inserido no debate filosófico outras possibilidades de investigar o poder que vão além dos discursos institucionais e teorias do Estado, não houve tempo para este autor investigar onde reside, precisamente, o ponto de encontro das políticas e do poder do Estado na construção propriamente subjetiva desses grupos matáveis.

Tais vidas nuas são produzidas, portanto, a partir de uma inclusão, a partida, excludente. “A vida nua continua presa a ela [a política] sob a forma de exceção, isto é, de alguma coisa que é incluída somente através de uma exclusão” (Agamben, 2007: 18). A escolha em visibilizar o instrumento da morte excluiu de cena o corpo de Grampoula, mas o manteve ali, incluído, a partir da representação do objeto ensanguentado. Objeto-pau, como preferimos nomeá-lo aqui, acionando outras formas de imaginar o uso e os efeitos dessa cena a partir do instrumento.

Em suas discussões sobre os suplicios, Foucault (1987) resgatou a história da morte de Damiens, em 1757. Neste relato houve uma ênfase sobre os instrumentos utilizados, acionando e tornando mais nítidas as cenas do episódio. No texto o autor relatou, na perspectiva do comissário de polícia, como o evento teria acontecido.

“Acendeu-se o enxofre, mas o fogo era tão fraco que a pele das costas da mão mal e mal sofreu. Depois, um executor, de mangas arregaçadas acima dos cotovelos, tomou umas tenazes de aço ... atezou-lhe primeiro a barriga da perna direita, depois a coxa,

daí passando às duas partes da barriga do braço direito; em seguida os mamilos”.
(Foucault, 1987: 8)

Em seguida, o autor contou que o executor teve dificuldade com esse instrumento, ainda assim, cada tentativa abria feridas “... do tamanho de um escudo de seis libras” (Foucault, 1987: 8). Logo em seguida, o mesmo carrasco retirou de um caldeirão fervente de enxofre uma colher, e despejava o líquido sobre cada uma das feridas que havia aberto no corpo de Damiens. Não obstante, seis carrascos montados a cavalo, amararam cordas aos membros inferiores e superiores de Damiens e, após algumas tentativas, cada cavalo sendo conduzido numa direção diferente, conseguiram desmembrar o corpo. Em seguida, seus membros foram queimados.

Foucault (1987) apresentou-nos este exemplo de suplício para denunciar certo estilo penal que inspirou, inclusive, boa parte da legislação à época. Para além disso, o autor buscou indicar como houve um trânsito desde os suplícios até outras formas punitivas àqueles considerados culpados pelo Antigo Regime, da soberania. Para Foucault (1987), com o advento do Estado Moderno, certo edifício jurídico foi instalado, com novas premissas e formas de funcionamento. Os suplícios foram transformados em formas mais sutis de punição, que correspondeu a uma governamentalidade biopolítica. Para ele, em certo momento “... desapareceu o corpo suplicado, esquartejado, amputado ... Desapareceu o corpo como alvo da repressão penal” (Foucault, 1987: 12)

O estudo da violência contra pessoas trans, no entanto, nos permitiu pôr em causa essa ausência de um certo modo penal baseado nos suplícios. As cenas de violência contra este grupo tendem a manter aspectos centrais deste modelo de punição, exemplo disto pode ser representado pelo assassinato de Dandara dos Santos, no Ceará, em 2019. Dandara foi torturada por vários jovens que a agrediam com pedaços de pau e pedras. Em seguida, foi levada num carrinho de mão a um beco e nele, executada a tiros. Todo o processo foi filmado e divulgado em diversas mídias. É possível afirmar que, no campo do gênero, manteve-se certo estilo penal.

Há de se considerar, contudo, que tais modelos de criminalização/penalização não são homogêneos, muitas vezes são executados pelo Estado de modos diferentes àqueles executados por agentes comuns, civis. Isso não exclui políticas de extermínio própria ao grupo de pessoas trans, mas evidencia a complexa formação necropolítica em torno desses corpos.

Uma das questões foucaultianas mais comuns é precisamente esta: por quais mecanismos, fluindo através de que discursos o poder se faz presente, inclusive, na vida privada das pessoas? Com o estudo das cenas produzidas pelas mídias, percebemos que este é um canal importante que gerencia os afetos em torno de grupos considerados, ou melhor, produzidos, como minoritários e, por isso, também matáveis. Questão parecida também posta por Agamben (2007) na seguinte provocação: “E diante de fenômenos como o poder midiático espetacular, que está hoje por toda parte transformando o espaço político, é legítimo ou até mesmo possível manter distintas tecnologias subjetivas e técnicas políticas?” (Agamben, 2007:14).

Sayak Valencia (2010), pesquisadora mexicana, apresentou um termo que auxilia este debate: capitalismo gore. Ela recuperou o termo ‘gore’ dos debates sobre cinema em que o recurso é o uso de cenas de violência extrema como forma de entretenimento. Uma espetacularização da violência, contudo, não reduz suas análises à discussão conceitual, mas busca apontar este recurso como efeito produtivo de um capitalismo predatório que alcança – na morte – um de seus meios de efetivação.

A autora investigou um contexto específico para propor suas análises. Sustentadas nas discussões sobre necropolítica, Valencia investigou a relação do capital com as mortes ocorridas na fronteira do México com os Estados Unidos e afirmou a necessidade de contextualizar as teorias, inclusive os debates sobre necropolítica. Seria a necropolítica que opera nos contextos africanos a mesma que opera em contextos latinos? O modo como o capitalismo opera em situações de fronteira na América Latina, especialmente as administradas, em grande parte, pelo narcotráfico, é diferente tanto do modo primeiro mundista

de valorização consumista pelo capital, como de outros contextos. Ainda que sujeitos a um processo colonial violento como os estudados por Mbembe (2003), a violência extrema e assassina é uma das ferramentas fundamentais de manutenção deste modelo. Valencia (2010) afirmou que as práticas gore “... se dan ya en todos los confines del planeta.” (Valencia, 2010: 16), porém, de muitas formas.

Tomamos el término gore de un género cinematográfico que hace referencia a la violencia extrema y tajante. Entonces, con capitalismo gore nos referimos al derramamiento de sangre explícito e injustificado... al altísimo porcentaje de vísceras y desmembramientos, frecuentemente mezclados con el crimen organizado, el género e los usos predatorios de los cuerpos... (Valencia, 2010: 15)

As discussões de Valencia (2020) incidiram em propostas que problematizam aquilo que ela afirmou ser uma epistemologia da violência. Segundo ela, há uma relação direta entre a morte violenta e predatória de diferentes corpos, em geral marcados por diferentes matrizes de opressão como a raça, o gênero e a classe, e a economia de um Estado. Mortes em geral, que conservam um elemento paródico e grotesco, um derramamento de sangue sistemático e violento (Valencia, 2010).

Para Safatle (2020), por exemplo, a necropolítica, além de exercer uma gestão social baseada na morte e no extermínio, opera na manutenção de uma estrutura de classes, de territórios e dos modelos hegemônicos raciais e de gênero. Um grupo, mesmo que considerado minoritário, pode ser (e é) cooptado pela lógica necroliberal de preservação das estruturas e manutenção do capital. A violência entre as próprias pessoas trans pode também ser interpretada pelas vias dessa cooptação necroliberal dos sujeitos, como presente na morte de Grampoula assassinada por outra travesti.

O fato de existirem pessoas trans que assassinam outras pessoas trans não anula a existência das outras violações que sofre este grupo. Entendemos que afirmações de que o próprio grupo é o algoz de si mesmo recuperam ideias coloniais, na medida em que atribuem a responsabilidade da violência às mesmas pessoas sob a justificativa de que elas mesmas cometem os crimes de que são vítimas, bem como de que nem tudo se trataria de uma violência transfóbica.

Viviane Vergueiro (2015, p. 34) apontou a importância de “Reconhecer que a colonização de corpos e gêneros inconformes à cisnormatividade remonta a processos genocidas e racistas.” Significa considerar e refletir sobre como os processos históricos, a depender do contexto, produzem determinadas compreensões sobre as diversidades de gênero e corporais e, fazendo isso, compreender como essas propostas genocidas incidem também sobre esses corpos a partir da violência (Vergueiro, 2015). Debater a violência contra os gêneros inconformes à norma exige então “... um reexame integral da situação colonial.” (Fanon, 1968, p. 27)

Em relação às experiências trans, é preciso levar em conta as implicações desta colonialidade, sobretudo a partir da ótica de uma normatividade cisgênera que se refere a “... um conjunto de dispositivos de poder colonialistas sobre as diversidades corporais e de gênero, sendo tais dispositivos atravessados por outras formas de marginalização, inferiorização e colonização interseccionais” (Vergueiro, 2015: 72). Os efeitos desta cisgeneridade como norma, também podendo ser chamada de ciscolonialidade, capilarizam-se no tecido social (Vergueiro, 2015)

A influência da mídia, a partir da construção de cenas de violência, portanto, incide não apenas nas definições de gênero e sexualidade, revelando também formas próprias da economia de um Estado. A matabilidade dos corpos trans no Brasil não aciona uma hierarquia apenas de gênero, mas mescla em seus sentidos outras categorias fundamentais como raça e classe. É

necessário percorrer os sentidos criados sobre esses grupos como certos inimigos ficcionais do Estado colonial e, portanto, algumas políticas de inimizade como propostas por Mbembe (2016). Exploramos essa criação fundamental e ficcional de um inimigo político, no caso deste estudo, inimigos políticos do gênero, a partir da próxima cena de assassinato.

O que podemos também afirmar, com a ajuda de Fanon (1968), é que reside sobre os corpos trans no Brasil uma violência atmosférica. A ideia central deste conceito é colocar em causa a ausência de um lugar em que a violência opera e demarcar que ela reside em todos eles. A morte de Grampoula evidenciou que a violência também opera para além dos polos binários colonizadores *versus* colonizados. Fanon (2008) apontou a inferioridade do negro, assim como a inveja negra sobre o homem branco como parte da violência colonial que incide também como modo de subjetivação. O assassinato de uma travesti por outra travesti evidencia uma cooptação necroliberal sobre esse grupo marcadamente também pelos efeitos performativos do CISTema sexo-gênero hegemônico. Dito de outra forma, a violência dentro do grupo ilustra a eficácia da cisheteronorma como modo de subjetivação sobre todos os sujeitos, operando de forma atmosférica tal como a violência.

4.2.2 Wedylla

Wedylla Brenner Darack foi moradora da cidade de Rolim de Moura, no interior do estado de Rondônia. Essa cidade, segundo os dados do IBGE (2018), é a sétima mais populosa do Estado, com pouco mais de 50.000 habitantes.

Seu corpo foi encontrado no meio da rua com perfuração de objeto cortante no peito. O que relataram, algumas das reportagens veiculadas sobre o seu assassinato, foi que a Polícia Militar foi acionada pela população após ouvir gritos de socorro. O crime aconteceu no bairro Cidade Alta, na periferia da cidade. Segundo a reportagem do site Rondônia Notícias (2020),

a faca, que supostamente foi usada para o crime, também foi encontrada no mesmo lugar em que estava o corpo de Wedylla.

Uma das reportagens disponíveis sobre sua morte, do site RO Agora, tem a seguinte chamada: “Homem é morto a golpes de faca durante madrugada em Rolim de Moura” (2020), seguido de um subtítulo que expôs o nome de registro da vítima e afirmou “... conhecido como Wedylla Brenner Darack”.

Aqui nos pareceu coerente retomar algumas das contribuições de Franco (2018) sobre o conceito que ele defendeu de necrogovernamentalidade. Embora seu foco de análise não tenha sido as violências de gênero e sim os regimes de desaparecimento de corpos, a partir da descoberta de uma vala clandestina contendo mais de 1500 sacos plásticos com corpos humanos mutilados, ele apontou caminhos importantes para a análise da necropolítica que se estende após a morte dos sujeitos, e que nos permitiu fazer a relação com a morte de pessoas trans. Ou seja, para além da criação e maximização de condições mortíferas de existência, a necropolítica opera também após a morte, isto é: “... da administração dos corpos, dos rituais fúnebres, das rotinas burocráticas da morte e da gestão do luto.” (Franco, 2018:8).

Contudo, afastamo-nos um pouco da tese que propôs Franco (2018) quando ele anunciou que a necrogovernamentalidade é, portanto, parte de um processo de subjetivação que, além da gestão dos corpos, opera a partir da “... administração do sofrimento, do medo, do luto e da melancolia” (Franco, 2018: 151), ao entender que, no caso da divulgação que geralmente faz a mídia dos assassinatos de pessoas trans, ao invés de existir uma vigilância ou um controle do sofrimento, do medo, do luto ou da melancolia, há violências que são reproduzidas por outras vias. No primeiro caso, dos corpos desaparecidos, há um planejamento prévio da divulgação desses crimes que envolveu a omissão de informações, notadamente em contextos de ditadura como os estudados por Franco (2018). No segundo, em relação às mortes de pessoas trans, o que se percebeu foi a manutenção de uma supremacia cis que retira dos

sujeitos, por exemplo, ao substituírem o gênero dos pronomes de identificação, a identidade feminina com os quais se identificam; ou quando seus nomes de registros são divulgados e quando gênero e orientação sexual são confundidos.

Desse modo, a necrogovernamentalidade, no caso das violências contra este grupo, acontece a partir de uma narrativa também violenta e cisnormativa; não se omitem as informações, mas a narrativa midiática opera a favorecer o CISTema sexo-gênero das categorias hegemônicas e binárias de identidade.

A reportagem que citamos acima, quando lançou mão da categoria de homem para se referir a Wedylla, não mascarou a violência, pelo contrário, enunciou de outra forma, pois retirou do sujeito a identidade com a qual se identificava. Mataram o corpo e a mídia terminou matando também a sua história. Há um paralelismo possível aqui a partir das figurações de ‘desaparecidos’ que fez Franco (2018) em sua tese. Quando afirmamos sobre a morte da história das pessoas trans, a partir da narrativa violenta que faz a mídia, pode-se dizer que nos casos de mortes trans também opera um certo tipo de desaparecimento; nomear Wedylla como homem pode ter feito com que ela sumisse das estatísticas levantadas pela ANTRA, por exemplo, pois obstaculizou o acesso a essa reportagem por parte de instituições que fazem este tipo de levantamento. Nesse sentido, Wedylla pode não contar sequer como morte trans no país em razão da violência com que a mídia local tratou o crime. Ou melhor, como o fizeram, de certo modo, desaparecer, ao incluir o crime em categorias genéricas como a de homicídios ou violência urbana.

Dito de outra forma, o que se mascarou, ou no mínimo se dificultou, foi justamente o mapeamento dos índices de violências contra pessoa trans no Brasil, o qual tem sido realizado recorrendo à divulgação da mídia como meio de acesso aos crimes para contabilizá-los. Ou seja, com reportagens como essa, a mídia não apenas apaga ou manipula a história ou o gênero, mas, em algum sentido, também faz desaparecer a sua morte. No caso de Wedylla, não se tratou

de um corpo encontrado numa vala clandestina como a que estudou Franco (2019), mas foi uma narrativa de controle de informações que contribuiu para fazer desaparecer os registros daquela morte e dar manutenção ao CISTema sexo-gênero hegemônico.

Para além desse desaparecimento, enquanto dado estatístico que a forma como a morte foi narrada fez ocorrer, a cena mais comum divulgada sobre a morte de Wedylla nos permitiu pensar outras questões sobre o que dela escapou: trata-se de duas fotos, uma ao lado da outra. A primeira foto, aparentemente em modelo 3x4 em que Wedylla está de terno preto e cabelo curto, já, a segunda, com cabelos longos e roupas ditas femininas. Com isso, as reportagens não só acionaram uma certa caricatura desse modelo binário entre homem e mulher, como também entre passado e presente, buscando expor certa transição do gênero.

Aqui, pensamos com Mbembe (2016). Para este autor, a guerra colonial não está sujeita, necessariamente, a normas institucionais e legais, mas se entrelaça, em forma de terror, com um imaginário colonialista caracterizado pela morte, por terras consideradas selvagens e pela criação de ficções que criam certo efeito de verdade. Afirmou ainda que essa mesma guerra tende a colocar o colonizador face a um inimigo absoluto (Mbembe, 2016: 36). Em suas palavras, “Esses imaginários deram sentido à instituição de direitos diferentes, para diferentes categorias de pessoas, para fins diferentes no interior de um mesmo espaço; em resumo, o exercício da soberania” (Mbembe, 2016: 37).

A atmosfera de violência colonial, portanto, cria inimigos políticos de diferentes ordens. Podemos afirmar que se criou também o inimigo político do gênero. Na medida em que se criou um certo sistema sexo-gênero hegemônico, criou-se também o seu antagonismo imediato, cuja existência ameaçaria tal hegemonia. A aposta das reportagens em divulgar as duas fotos, de um suposto antes e depois de Wedylla, ratificou essa ficção que é a substância do gênero. As pessoas trans seriam uma ameaça direta desse caminho linear do desenvolvimento defendido pelo colonizador.

A ficção desse gênero, portanto, como instrumento colonial, tende a se tornar parte da própria política do Estado. Por isso mesmo é que vemos, fluindo por cada vez mais diversos mecanismos, uma certa ofensiva antigênero, em que uma de suas principais características é, precisamente, sua “... capacidade de metamorfosear com certa rapidez, se adequando a contextos locais, ao mesmo tempo que atua transnacionalmente, buscando forças políticas nos conflitos regionais e se articulando a muitos outros temas específicos” (Maracci & Prado, 2022: 1374).

Para os autores Maracci e Prado (2022), essa ofensiva antigênero no Brasil alia-se ao sintagma comum de “ideologia de gênero”, sobretudo após a participação do Vaticano nesses debates, e isso resultaria em efeitos violentos a todos aqueles grupos dissidentes de uma cisheteronorma. Segundo os autores, no Brasil, essa ofensiva se tornou uma política de Estado, nomeadamente mais expressiva com a eleição à presidência de Jair Bolsonaro no ano de 2018, que foi um governo alinhado com agenciamentos ultradireitistas de toda ordem. Em sua perspectiva, os corpos trans são considerados absolutamente dissidentes e fora do que se considera “normal”, logo, não alcançariam qualquer proteção do Estado.

No entanto, os autores também afirmaram que não é uma novidade essas ofensivas no território brasileiro. Para isso, citaram as investidas contra os direitos sexuais e reprodutivos, antidiscriminação do aborto e outros temas dessa ordem. Defenderam, contudo, que o que houve no contexto da gestão de Jair Bolsonaro foi (ainda é) uma certa depuração da própria ideia de direitos (Maracci & Prado, 2022)

É preciso dizer, contudo, que o uso do termo antigênero foi controvertido, dado que, na realidade, o que estes grupos pretenderam foi aumentar e estender o poder das normas de gênero por via da sua naturalização. Desse modo, o que ocorreu foi a sustentação de certa ideia de gênero e não a defesa de sua extinção completamente. Nessa perspectiva, o que está posto é o extermínio dos grupos dissidentes dessa suposta normatividade do gênero.

Aqui voltamos ainda um pouco mais. Também defendemos que as ofensivas antigênero não são uma novidade e tampouco se dão de forma homogênea. Elas relacionam-se, sobremaneira, a aspectos estruturantes da política de colonização no Brasil de modo geral, mas em Amazônia e Rondônia em particular. O inimigo político do gênero, portanto, também é contingente e, no caso de Rondônia, tem relação com a política agrária e de povoamento Amazônico.

Um primeiro marco colonizatório que destacamos aqui sobre o Estado de Rondônia foi a construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, uma ferrovia criada no início do século XX como meio de facilitar, por terra, o escoamento de insumos da fronteira Brasil/Bolívia até outras regiões do país. Essa ferrovia ligava a cidade de Guajará-Mirim até a atual capital Porto Velho e ajudou a povoar parte de um território brasileiro que, somente na década de 1980, veio a ser o atual Estado de Rondônia.

Teixeira e Fonseca (2001), embora não tivessem a intenção de diagnosticar normativas de gênero nesse processo de colonização, explicitaram dados que nos fizeram pensar sobre esse aspecto. A mão de obra presente na construção dessa ferrovia era composta majoritariamente por homens nordestinos migrantes e guardava relação com a política fiscal da Bolívia no período anterior ao início da construção da ferrovia e, portanto, parte da mesa de negociação (Teixeira & Fonseca, 2001).

Durante todo o século XIX, os homens indígenas bolivianos eram obrigados a pagar um tributo ao Estado boliviano, política que oscilou ao longo do século em razão da troca de governos, mas que só foi abolida completamente em meados da década de 1880. Não apenas obrigados a pagar, mas servir ao Estado em seu processo de colonização. Nesse cenário, por sua vez, as mulheres indígenas seriam figuras secundárias (Teixeira & Fonseca, 2001).

Nesse sentido, houve um argumento de gênero que se relaciona com a política de Estado, ainda que não de forma tão expressiva, ou ofensiva, como apontaram Maracci e Prado

(2022) sobre os últimos quatro anos no Brasil. O que defendemos aqui é que políticas de Estado não só guardam relação com argumentos de gênero ainda que no período próprio do colonialismo, mas tendem a se acentuar, de forma ainda mais ofensiva em regimes próprios como os de (extrema) direita, conforme apontaram Maracci e Prado (2022). A categoria de gênero, por essa via, não se desvincula de políticas territoriais, agrárias e assim por diante.

Para compreender as violências das normas de gênero que sofrem determinados grupos, é preciso levar em conta esses processos territoriais, como nos exemplos de Fanon (1968), ao afirmar que a colonização não só cria mundos compartimentalizados, cidades do colonizador, mas também as cidades dos colonizados. O meio através do qual as pessoas trans são postas em um estado atmosférico de violência, tem a ver com o lugar a elas destinado como um grupo inimigo político do gênero e a forma com que as políticas de Estado se organizam em prol dessa violência. As pessoas trans seriam centralmente alvos dessas ofensivas, uma vez que “ameaçam” não apenas a hegemonia da dita “família tradicional” (Junqueira, 2018), mas cuja ideia de materialidade dos seus corpos tende a desafiar a própria ideia de humano frente ao que a violência colonial define como seja essa humanidade.

Portanto, é necessário estabelecer as conexões entre as políticas de Estado com a localidade que se pretende estudar. As fotos lado a lado de Wedylla tenderam a provocar efeitos diversos aos seus expectadores, uma vez que o imaginário sobre determinados grupos também se relaciona com a maneira pela qual cada região foi sendo estabelecida. As fotos são uma caricatura disso que os colonos inventaram como uma ameaça ao gênero: sua própria metamorfose.

Ainda sobre as implicações e conexões entre gênero, raça e território, Mbembe (2017, p. 23) afirmou que o regime de plantação foi, “... antes de mais nada, o das florestas e das árvores que regularmente teriam de ser cortadas, queimadas e abatidas”, projeto que implica em certo desenraizamento geográfico e deslocação forçada de grupos inteiros. As pessoas

escravizadas eram tidas como “... um corpo sem mundo e sem terra” (Mbembe, 2017, p. 23). Podemos entender que, no caso das pessoas trans, o mesmo argumento cabe, pois não estar dentro do modelo hegemônico de referência do gênero articulado, inclusive, como política de Estado, faz desse grupo matável, sem mundo, sem terra, sem luto. Uma ficção baseada numa ideia de matabilidade forjada na história política e econômica de diferentes contextos.

4.3 Considerações Finais

Neste texto trabalhamos com a análise de cenas de violência. Consideramos essas cenas a partir da perspectiva dos enquadramentos, conforme discutido por Butler (2014). Para a autora, nenhum enquadramento “é capaz de conter completamente o que transmite, e se rompe toda vez que tenta dar uma organização definitiva a seu conteúdo” (Butler, 2014, p. 26).

Nesse sentido, nosso estudo buscou se distanciar de uma análise puramente tautológica, descritiva. Entendemos que as cenas não se reduzem ao que tentam divulgar, à sua empiria, mas são produzidas por argumentos de toda ordem, inclusive de gênero. As cenas são produzidas e produtos de normativas diversas, bem como revelam esquemas normativos de regulação de gênero, raça entre outras matrizes.

Apresentamos aqui duas cenas, a primeira delas foi sobre a morte de Grampoula, travesti assassinada a pauladas na cidade de Porto Velho, RO. Grampoula foi assassinada por outra travesti, o que nos permitiu defender, a partir da ideia de violência atmosférica de Fanon (1968), como essa cooptação dos sujeitos pela violência pode ocorrer até mesmo dentro do mesmo grupo, o que não anula as violências de outras ordens, como a do Estado.

Na segunda cena, sobre a morte de Wedylla, buscamos evidenciar, entre outras coisas, como as reportagens sobre sua morte acabaram afirmando o lugar das pessoas trans como inimigas políticas do gênero. Ao apresentarem duas fotos de Wedylla, antes e depois de uma suposta transição de gênero, as reportagens evidenciaram aquilo que consideram um problema

do ponto de vista do desenvolvimento, uma quebra em sua linearidade e, ao mesmo tempo, acabaram mostrando a ficção do gênero enquanto substância e, por isso, imutável.

Nesse sentido, ao buscarmos compreender tais cenas de violência, evidenciamos aquilo que Butler (2014) defendeu: há sempre algo que escapa da moldura. A partir do estudo de cenas de violência foi possível compreender diversos esquemas normativos presentes nas imagens que tenderam a produzir certo *status* de verdade sobre os grupos que relata, e foi preciso, portanto, interpretar a interpretação.

5 Conclusões

Este trabalho foi desenvolvido motivado não apenas pelos caminhos teóricos que foram sendo desbravados, vasculhados, mergulhados, mas, e talvez até principalmente pela vontade de compreender essa violência contra as pessoas trans na perspectiva de quem a comete, pois consideramos que a mídia seja um dos meios pelos quais a violência se objetifica também. Mais do que isso, tomar o contexto amazônico como centro desta análise.

Para este momento da conclusão, reservamos algumas observações acerca dos contributos que pensamos ter este trabalho. Fazemos isso a partir de uma reflexão acerca dos principais conceitos debatidos aqui, como o de violência atmosférica e de necropolítica candiru. Afinal, que contribuições podemos pensar a partir desses termos para compreender a violência das normas de gênero contra a população trans na Amazônia? Algumas de nossas apostas estão a seguir.

Consideramos importante retomar um pouco do histórico do conceito de violência atmosférica. Este foi pensado e escrito por Frantz Fanon (1968) e aparece uma primeira vez em seu livro *Os Condenados da Terra*. No contexto dessa obra, mais profundamente em seu primeiro capítulo, Fanon oferece um debate acerca da categoria de violência e a pensa desde a África, onde residiu e lutou na revolução do território argelino.

Essa experiência revolucionária e contracolonial torna vida e obra de Fanon indispensáveis para pensar o estado da violência em territórios colonizados. Defendemos que ele nos oferece certa epistemologia dessa violência, inserindo no debate, também da psicologia, os modos pelos quais a violência colonial funda psiquismos.

Fanon (1968; 1980; 2008) defende que sua análise é também uma análise psicológica. Isto não significa dizer que se restringe ao campo individual ou comportamental dos sujeitos, mas que ele insere no bojo das discussões sobre produção de subjetividades a marca dos processos de racialização e da violência colonial. O conceito de sociogenia defendido pelo

autor, por exemplo, busca evidenciar precisamente esse impacto social e político no psiquismo humano.

A violência atmosférica seria um espectro importante na obra de Fanon, sob o qual estariam os efeitos violentos da colonização. A violência não é uma exceção na cena da luta colonial, ela é uma regra, ela é atmosférica, impactando toda a sociedade. Essa violência impacta não só o psiquismo, mas funda também territórios inteiros. Por esse motivo, a forma com que Fanon percebe a violência na experiência da colonização, tornou-se importante para pensar a violência também no contexto Amazônico.

Para Fanon (1968) a violência funda também as arquiteturas, os espaços, as cidades. Existe, segundo ele, duas cidades distintas, a cidade do colono e a cidade do colonizado. A primeira seria uma cidade bem afamada, cheia de concreto e limpa, a segunda sem as mesmas benesses, onde o povo vive e morre sem saber exatamente onde. Além disso, essas mesmas divisões entre as cidades não se sustentariam sem a formação de uma força policial que mantivesse essas divisões ainda mais nítidas. (Fanon, 1968)

Quando pensamos o cenário Amazônico como locus dessa pesquisa, logo percebemos que essa compreensão de violência conforme defendida por Fanon, é inspiradora para compreender esse território. A região amazônica é uma localidade que toma grande parte do território brasileiro, e por isso não homogênea, mas marcada, de modo geral, pelo extrativismo de nossas florestas, pela disputa sobre os territórios indígenas, entre outras marcas de violência como o garimpo ilegal que contamina rios e as pessoas que consomem seus peixes. A formação da Amazônia é marcada por uma exploração ainda colonial. A colonização é uma constante que se materializa em seus efeitos violentos. Por essa via, não compreendemos que a independência de um território garanta a liberdade das marcas que um processo de colonização imprime.

Nesse sentido, a ideia de violência para Fanon contribui para pensar essas dinâmicas próprias dos contextos colonizados e as marcas de violência que seguem seu rastro. Uma dessas violências é, sem dúvida, a violência das normas de gênero que também seguem uma lógica colonial na medida da imposição ocidental da forma como se deve conceber gênero e sexualidade, por exemplo.

Ao nos aproximarmos, portanto, do debate específico dessa violência das normas de gênero, percebemos que apenas o conceito de violência atmosférica pudesse não ser suficiente, sobretudo no que diz respeito ao território amazônico. Surge, então a ideia de uma necropolítica candiru, um certo modo de regionalizar ainda mais o debate.

Uma pergunta que nos fizemos ao longo da escrita foi a seguinte: porque o conceito de transfobia não seria suficiente para pensar a violência contra as pessoas trans na Amazônia? Porque nomear como uma necropolítica candiru? Em primeiro lugar, porque essa se tornou a nossa questão fundamental: compreender formas particulares da organização política da violência. E com base nela, a tese que construímos: a violência das normas de gênero incide sobre os corpos considerados dissidentes da norma, mas não só, essa violência tende a se aliar aos contextos específicos sobre os quais ela opera.

Antes de apresentarmos um pouco dos contributos dessa necropolítica candiru, resgatamos aqui um pouco dos sentidos da necropolítica conforme debatido pelo autor que cria o termo. O conceito de necropolítica foi cunhado pelo filósofo Camaronês Achille Mbembe. Para ele, trata-se de uma forma de nomear e compreender um certo estado de violência baseado no extermínio puro e simples de territórios e populações inteiras. A necropolítica seria uma certa política de estado baseada nessa premissa da violência.

Para formular seu conceito de necropolítica, Mbembe (2016) faz uma ampliação do debate foucaultiano sobre a biopolítica e da soberania. Na obra do filósofo francês, a biopolítica estaria ligada a um certo modo de controle das populações, seja pelas normas de natalidade ou

longevidade por exemplo. A biopolítica seria uma face posterior e transformada dos regimes soberanos em que o estilo penal estava baseado, fundamentalmente, nos suplícios como modo de pena.

Foucault (1968) defende que um dos exemplos que mais representam uma política de morte seria o racismo de estado. Para ele, o racismo estabelece os critérios de quem deve morrer ou viver no regime da biopolítica. O autor apresenta o exemplo do nazismo como principal representação desse tipo de violência. Mbembe (2016) por sua vez, questiona o exemplo de Foucault e expõe como o modelo escravocrata também pode ser pensado como representação importante desse tipo de racismo.

Para Mbembe (2016) a biopolítica pode ser insuficiente para pensar regimes outros além dos europeus. O autor oferece, também, o exemplo da complexa relação entre o Estado de Israel com o povo palestino, para exemplificar um certo modo operante da necropolítica. Defendeu também que um dos alvos primordiais da ação necropolítica é precisamente o corpo, e nele residem ou a ele destinam-se violências múltiplas.

O caráter múltiplo da necropolítica foi fundamental para pensar a violência contra as pessoas trans, pois sendo a necropolítica, além da morte em si, a criação de condições mortíferas de existência, cabem cada vez mais investigações que busquem identificar os vetores desse regime.

Como compreender, a partir do conceito de necropolítica, as violências contra pessoas trans na Amazônia? Para responder a essa pergunta decidimos regionalizar seu debate e demonstrar como algumas violências se aliam ao contexto concreto dos territórios em que elas ocorrem.

A cena fundamental que inspira o termo de necropolítica candiru é a morte de Sarita da Sete que analisamos, mulher trans, negra, em situação de rua que teria caído no Rio Madeira, na cidade de Porto Velho, e teve seu corpo devorado pelos peixes da espécie candiru.

Percebemos em sua história que há intersecções importantes que culminam nessa trágica morte. Se retomarmos o debate da compartimentalização dos espaços a partir de uma violência colonial, como debatido por Fanon, é possível compreender que os espaços centrais em que Sarita habitava no centro da cidade era comum a pessoas em situação de rua. Podemos dizer que se trata da cidade dos colonizados.

A morte de Sarita é uma das cenas que ficaram conhecidas pelo grande público, mas dada a complexidade territorial do Estado de Rondônia, podemos inferir que seja possível que outras histórias como essa ainda estejam escondidas sob as águas de nossos rios e no centro de nossas florestas. Isso implicaria em mais estudos que busquem colocar em evidência outras dessas cenas.

Tal cena, de Sarita, exemplifica nossa aposta de que a violência atmosférica ou o conceito de transfobia apenas, não seriam suficientes para explicar todas as mortes de pessoas trans de modo geral ou as marcas das violências das normas de gênero como um todo. Há especificidades quando se trata do contexto amazônico, partimos daí para defender o termo de necropolítica candiru, um modo, a partir do qual a violência se objetifica nesse contexto, aliando diferentes matrizes de opressão aos territórios em que ocorrem essas violências.

Embora as mortes de pessoas trans estejam intimamente relacionadas com o ódio a este grupo, um modo transfóbico de percebê-lo, elas ocorrem dentro de projetos políticos mais amplos. Portanto, podemos afirmar que se articulam com outras matrizes além do gênero e sexualidade.

Ainda que percebamos a potência do termo de necropolítica candiru, ainda defendemos que cada morte, cada cena deve ser compreendida dentro dos regimes próprios em que operam. Significa dizer que sabemos que há limites também nessa proposta. Outro modo de estudar a violência seria também buscando compreender as racionalidades dos próprios sujeitos que cometem violências contra este grupo. Para isso, autoras como Sayak Valencia (2010) foram

uma aposta importante nesta tese. A autora defendeu, por exemplo, o termo sujeitos endriagos para nomear os agentes dessa violência. Agentes esses que não estariam ligados necessariamente às políticas de Estado, mas que de algum modo operam a lógica necropolítica por meio de uma racionalidade violenta baseada em certa premissa de ingovernabilidade e, além disso, alimentam as práticas igualmente necropolíticas do próprio Estado.

Defendemos que a Necropolítica Candiru é um dos modos pelos quais a violência está presente na Amazônia. Esta conclusão é escrita inclusive quando o genocídio dos povos Yanomami, no Estado do Amapá, é diariamente revelado. Como apontou Krenak (2020) a colonização é aqui e agora. Quando se trata da Amazônia, a violência colonial se alia a esse contexto complexo. O mercúrio que mata os rios por conta do garimpo ilegal, mata também populações inteiras, sobretudo aquelas que dependem desses recursos para sua sobrevivência. A violência, quando se trata de populações originárias – e aqui acrescentamos também, a população trans – é atmosférica.

Por fim, entendemos que as cenas de violência podem ser um ponto importante de partida para a análise desses processos. Contudo, defendemos interpretar essas cenas não a partir de sua empiria ou pela lógica de uma análise meramente descritiva, mas compreender essas cenas como enquadramentos normativos que revelam categorias e processos muito além do que sua moldura inicial pretende relatar. Nesse sentido, acreditamos que esta tese oferece uma conceitualização dessas múltiplas forças que se conjugam para materializar a violência das normas de gênero na Amazônia.

6. Referências

Agamben, G (2004). *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo.

_____, G (2007). *Homo Sacer*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Andrade, R. A. De O. (2021). *Dimensões e articulações dos impactos, as relações dos poderes público, privado e povos indígenas em Rondônia*. Porto Velho – RO. 266f. Tese de Doutorado em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente –Universidade Federal de Rondônia. Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente.

Benchimol, J. L & SILVA, A. F. (2008). Cândido da. Ferrovias, doenças e medicina tropical no Brasil da Primeira República. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. Rio de Janeiro. Vol. (15), n. 3, p. 719-762.

<https://doi.org/10.1590/S0104-59702008000300009>

Bhabha, H (1994). *The location of culture*. New York: Routledge.

_____. H (1996). Day by Day... with Frantz Fanon. In: Alan Read (Ed.). *The fact of blackness: Frantz Fanon and visual representation*. Seattle: Bay Press, p. 186-205

Bonfim, R; Salles, V. T; Bahia, A. G. M. F. de M. (2019). Necropolítica trans: o gênero, cor e raça das LGBTI que morrem no Brasil são definidos pelo racismo de Estado. *Argumenta Journal Law*. [online]. n. 31. Disponível em <https://seer.uenp.edu.br/index.php/argumenta/article/view/1727>

Butler, J (2015). *Quadros de guerra*. São Paulo: Civilização brasileira.

_____, J (2016). *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. 11ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____, J (2019a). *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

_____, J (2019b). *Corpos que importam: os limites discursivos do sexo*. São Paulo: N-1 Edições.

_____, J (2021). *Os sentidos do sujeito*. C. Rodrigues, Trad. Belo Horizonte: Autêntica.

Caravaca-Morera, J. A & Padilha, M. I (2018). Necropolítica trans: diálogos sobre dispositivos de poder, morte e invisibilização na contemporaneidade. *Texto Contexto Enferm.* [online]. n. 27. Disponível em <https://www.scielo.br/pdf/tce/v27n2/0104-0707-tce-27-02-e3770017.pdf> acesso em out 2020.

Didi-Huberman, G. (2014). *O que vemos, o que nos olha*. São Paulo: Editora 34.

Césaire, A (1978). *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.

Costa, W.; Oliveira E. C. & Samad, A. (2021). *Candirú: Conheça as verdades por trás do peixe mais temido da Amazônia*. (Programa de rádio ou TV/Entrevista).

Deleuze, G & Guattari, F (2005). *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 1. São Paulo: Editora 34.

Domingues, C. J. (2020). Fanon, Violência, Gênero: tradução de “Preface to Concerning Violence” (Spivak). *Revista África e Africanidades*. n. 35. Recuperado de <<https://docplayer.com.br/195375534-Fanon-violencia-genero-traducao-de-preface-to-concerning-violence-spivak.html>>

Fanon, F (1968). *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

_____, F (1980). *Em defesa da revolução africana*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.

_____, F (2008). *Pele negras, máscaras brancas*. Salvador: Editora Universidade Federal da Bahia.

_____, Frantz. (2021). *Alienação e Liberdade: escritos psiquiátricos*. São Paulo: UBU Editora.

- Faustino, D. M (2015). *Por que Fanon, Por que agora? Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil*. (Tese de Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar. São Carlos-SP.
- _____, D. M (2018). *Frantz Fanon: capitalismo, racismo e a sociogênese do capitalismo*. *Ser Social*, Brasília, v. 20, n. 42, jan-jun, p. 148-163.
- _____, D. M (2020). *A disputa em torno de Frantz Fanon: a teoria e a política dos fanonismos contemporâneos*. São Paulo: Intermeios, 2020.
- Fearnside, P. M. (2019). Hidrelétricas na Amazônia Brasileira: questões ambientais e sociais. pp. 7-22. In. *Hidrelétricas na Amazônia: impactos ambientais e sociais na tomada de decisões sobre grandes obras*. Vol.3 Editora do INPA, Manaus.
- Foucault, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- _____, M. (2005). *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____, M (1999). *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução Salma Tannus Muchail. 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes.
- Franco, F (2018). *Da biopolítica à necrogovernamentalidade: um estudo sobre os dispositivos de desaparecimento no Brasil*. 2018. 235f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Junqueira, R. (2018). A invenção da "ideologia de gênero": A emergência de um cenário político-discursivo e a elaboração de uma retórica reacionária antigênero. *Revista Psicologia Política*, 18(43), 449-502. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2018000300004

- Hegel, G. W. F (1988). *A fenomenologia do Espírito*. Rio de Janeiro: Editora Vozes,
- Lauretis, T. de (1987). *A tecnologia do gênero*. Indiana University Press.
- Lugones, M (2014). Rumo a um feminismo decolonial. *Revista estudos feministas*. Florianópolis, v. 22, n. 3, (935 - 952), setembro-dezembro. Recuperado de <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755> DOI: <https://doi.org/10.1590/%25x>
- Kilomba, G (2019). *Memórias da plantação. Episódios do racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó.
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____, A (2020). *Do tempo*. Disponível em <https://www.n-1edicoes.org/textos> Acesso em Agosto.
- Lessa, L & Núñez, G (2021). Luta e pensamento anticolonial: uma entrevista com Geni Núñez. *Epistemologias do Sul*. Vol. 5, n. 2, p. 38-57. Disponível em < <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/3482/2967>> Acesso em junho 2022.
- Mahmood, S (2019). Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica*, v. 23, n. 1, p. 135-175. Recuperado de < <https://journals.openedition.org/etnografica/6431>> DOI: <https://doi.org/10.4000/etnografica.6431>
- Mbembe, A. (2016). *Arte e Ensaio*. Rio de Janeiro, n. 32, (122 – 151), dezembro. Recuperado de <https://revistas.ufjf.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>
- _____, A. (2017). *Políticas da Inimizade*. Lisboa: Antígona Editores Refractários.

- Maracci, J. G; Prado, M. A. M (2022). Ofensivas antigênero e a depuração dos Direitos Humanos como Política de Estado no Brasil. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*. [online] v. spe. Disponível em <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revispsi/article/view/71643/44113>
- Moscheta, M. dos S. (2021). Estéticas da destruição e a morte de pessoas LGBTQ no Brasil. In Kreuz, G; Netto, J. V. G. *Múltiplos olhares sobre morte e luto: aspectos teóricos e práticos*. (pp. 163-180). CRV.
- Noguera, R (2018). Dos condenados da terra à necropolítica: diálogos filosóficos entre Frantz Fanon e Achille Mbembe. *Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía*. Valparaíso, n. 3, .59-74. Disponível em <http://www.revistalatinoamericana-ciph.org/numero-3/>
- Oliveira, J. M (2010). Os feminismos habitam espaços hifenizados: a localização e interseccionalidade dos saberes feministas. *ex- aequo*, vol. 1, n. 22, p. 25-39. Disponível em https://www.researchgate.net/publication/258517028_Os_feminismos_habitam_espacos_hifenizados-A_Localizacao_e_interseccionalidade_dos_saberes_feministas
- Oyeyumí, O (2004). Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. *Condersia series. Dakar*, Vol 1, p. 1-8. Disponível em < https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%C3%A9_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_conceitualizando_o_g%C3%AAnero._os_fundamentos_euroc%C3%AAntrico_dos_conceitos_feministas_e_o_desafio_das_epistemologias_africanas.pdf> Acesso em maio 2022.

Puar, J. (2007), *Terrorist Assemblages: homonationalism in queer times*, Londres, Duke University Press.

Rubin, G (2017). *Políticas do sexo*. São Paulo: UBU Editora.

Safatle, V (n.d). **Para além da necropolítica**. Disponível em <https://www.n-ledicoes.org/textos/191>

Acesso em outubro 2020

Sartre, J. P. (1968). Prefácio. In: FANON, F (1968). *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

Spivak, G. (2010). *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG.

Stolerman, P; S, S; Castro dos; S, A; Almeida & Floriani, N. (2014). A implantação da Usina Hidrelétrica de Jirau no rio Madeira e os processos de desterritorialização em Rondônia. *Terra Plural*. Ponta Grossa, v. 8, n. 2, p. 371-387.

DOI: 10.5212/TerraPlural.v.8i2.0007

Teixeira, M. A. D & Fonseca, D. R da. (2001) *História Regional: Rondônia*. Porto Velho: Rondoniana.

Valencia, S (2010). *Capitalismo gore*. Espanha: Editorial Melusina.

Valente-Aguiar, M. S; Facção, A. C. G. P; Silvestre, I & Dinis-Oliveira, R. J. (2019). Ictiofauna cadavérica nos rios da Amzônia. In: *Livro de resumos do IV Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Ciências Forenses*. p. 63-65. Lisboa.

Vergueiro, V (2015). *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*.

Salvador – BA. Dissertação de Mestrado em Cultura e Sociedade – Programa Multidisciplinar em Cultura e Sociedade, Universidade Federal da Bahia.