



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
Câmpus de São José do Rio Preto

Davi Silistino de Souza

Resistência subalterna:
diálogo interartes

São José do Rio Preto
2023

Davi Silistino de Souza

Resistência subalterna:
diálogo interartes

Tese apresentada como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Letras, junto ao Programa de Pós-Graduação em Letras, do Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Câmpus de São José do Rio Preto.

Financiadora: CAPES.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Cláudia Maria Ceneviva Nigro

São José do Rio Preto
2023

S729r Souza, Davi Silistino de
Resistência subalterna : diálogo interartes / Davi Silistino de Souza.
-- São José do Rio Preto, 2023
210 p. : il.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp),
Instituto de Biociências Letras e Ciências Exatas, São José do Rio
Preto
Orientadora: Cláudia Maria Ceneviva Nigro

1. Literatura inglesa. 2. Cinema brasileiro. 3. Estudos Subalternos.
4. Literatura e sociedade. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca do Instituto de Biociências Letras e Ciências Exatas, São José do Rio Preto. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

Davi Silistino de Souza

Resistência subalterna
diálogo interartes

Tese apresentada como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Letras, junto ao Programa de Pós-Graduação em Letras, do Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Câmpus de São José do Rio Preto.

Financiadora: CAPES.

Comissão Examinadora

Prof^ª. Dr^ª. Cláudia Maria Ceneviva Nigro
UNESP – Câmpus de São José do Rio Preto
Orientador

Prof^ª. Dr^ª. Divanize Carbonieri
UFMT – Universidade Federal de Mato Grosso

Prof. Dr. Manuel Fernando Medina
University of Louisville

Prof^ª. Dr^ª. Norma Wimmer
UNESP – Câmpus de São José do Rio Preto

Prof^ª. Dr^ª. Regiane Corrêa de Oliveira Ramos
UEMS – Câmpus de Dourados

São José do Rio Preto
10 de março de 2023

AGRADECIMENTOS

Aos servidores e docentes do PPGLetras Ibilce e aos docentes participantes dessa banca, pelo auxílio técnico e pela formação acadêmica.

À minha orientadora Cláudia Maria Ceneviva Nigro, pelos inúmeros ensinamentos, pela consideração e pela amizade verdadeira, construída nesses 30 anos que nos conhecemos. Sempre serei grato e estarei em dívida com relação à infinidade de conhecimentos adquiridos sob sua orientação.

À Prof^a. Dr^a. Divanize Carbonieri, à Prof^a. Dr^a. Regiane Corrêa de Oliveira Ramos, ao Prof. Dr. Manuel Fernando Medina e à Prof^a. Dr^a. Norma Wimmer, pela disponibilidade e atenção para ler, analisar e fornecer excelentes e valiosas contribuições para a tese.

Aos funcionários da seção de Pós-Graduação e da Biblioteca, pelo pronto auxílio e pela presteza em solucionar minhas dúvidas e solicitações.

À CAPES, pois o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001, à qual agradeço.

Aos familiares, pelo carinho.

À minha mãe, Rosana, e ao Ricchard, por todo o suporte, carinho e acolhimento! Sempre lembrarei de todos os finais de semana que passamos juntos, conversando sobre os mais diversos assuntos, cozinhando desde churrascos até a ceia de natal e jogando videogames de corrida e de colaboração.

Ao meu pai, Joaquim, pelo apoio, por ser parcialmente cobaia dos meus experimentos gastronômicos dentro de casa e pela excelente convivência.

À minha irmã, Emi, pelo carinho fraterno e pelo exemplo de dedicação e resiliência frente às adversidades na vida!

À minha sobrinha, Mila, pelas incontáveis horas juntos, assistindo desenho e jogando seus jogos favoritos, desde Luigi's Mansion até Super Mario 3D World.

Ao meu noivo, Dylan, por estar ao meu lado mesmo quando a distância se impõe, retribuindo um amor incondicional e um carinho profundo. Graças a esta pesquisa, pude conhecer o amor da minha vida!

Aos amigos e amigas, pela incansável companhia.

Às minhas amigas Nayara e Naiara, por sempre estarem comigo quando eu mais preciso, seja tocando violão e cantando, cozinhando, ou viajando para os lugares mais maravilhosos. Serei sempre agradecido por ter vocês na minha vida.

Aos meus amigos e amigas Débora, Raul e Jéssica, por me ensinarem que uma amizade verdadeira não conhece limites de tempo ou de espaço; e por mostrarem que sempre poderei contar com a presença de vocês nos momentos felizes e nos difíceis.

Aos meus amigos e amigas da Pós-Graduação, principalmente, Débora, Fernando, Michela, Luana e Leandro, por me ensinarem a importância do companheirismo e por serem pessoas maravilhosas.

“Se não expandirmos em direção do amor
Vamos implodir rumo à destruição.
Se meus galhos não se moverem em sua direção
Uma erosão interna alastra-se a todos”
Björk (2022, tradução nossa)

RESUMO

A resistência subalterna, caracterizada como o combate a forças hegemônicas, as quais intentam rebaixar, silenciar ou apagar outras vidas, vem sendo estudada há décadas pelos Estudos Subalternos indianos e latinos. A partir da análise de obras de expressões artísticas, como a Literatura e o Cinema, estudiosos dessas abordagens propiciam com que integrantes desses grupos tenham espaço de fala e possam ser ouvidos e compreendidos. A presente tese possui como objetivo estudar de que maneira a resistência subalterna ocorre nos romances *Ghostwritten* (2001) e *Cloud Atlas* (2004), escritos por David Mitchell, e no filme *Uma história de amor e fúria* (2013), roteirizado e dirigido por Luiz Bolognesi. Em nossas análises, evidenciaremos como cada obra apresenta, predominantemente, formas específicas de resistência, sendo o filme representante da resistência de ordem violenta, *Ghostwritten* aproximando-se da manifestação não violenta e *Cloud Atlas* expondo personagens atuando com a resistência não violenta ativa. Para tanto, utilizamo-nos dos escritos de Frantz Fanon (2008) e Ranajit Guha (1999), no que tange à presença da violência no contexto indiano e martinico; das teorizações de Henry David Thoreau (2012), Mahatma Gandhi (2010) e Martin Luther King, Jr. (2010), no tocante a conceitos da desobediência civil, do autogoverno e da resistência não violenta por meio da integração, respectivamente; e do pensamento crítico de Ochy Curiel (2014) e Judith Butler (2020), com relação à abordagem decolonial, da necessidade de união entre os subalternos e da consciência da força presente na resistência não violenta ativa. A partir dessa pesquisa, buscamos combater a influência da colonialidade e a manutenção dos eixos de opressão, de modo que a eliminação das precariedades e das desigualdades sociais, aliado com a valorização da cultura, da epistemologia e das vozes subalternas, seja possível na construção de realidades mais justas.

Palavras-chave: David Mitchell. Decolonialidade. Luiz Bolognesi. Pós-colonialismo. Resistência Subalterna.

ABSTRACT

Subaltern resistance, characterized as the fight against hegemonic forces, which try to demean, silence or erase subaltern lives, has been studied for decades by Indian and Latin Subaltern Studies. Through the analysis of works from different artistic expressions, such as Literature and Cinema, scholars of these approaches enable members of such groups to have a speech to be heard and understood. The present dissertation aims to study how subaltern resistance occurs in the novels *Ghostwritten* (2001) and *Cloud Atlas* (2004), written by David Mitchell, and in the film *Rio 2096* (2013), scripted and directed by Luiz Bolognese. In our analysis, we will show how each work predominantly presents specific forms of resistance: the film representing the violent resistance, *Ghostwritten* depicting the non-violent manifestation and *Cloud Atlas* exposing characters acting with an active non-violent behavior. As a critical- theoretical approach, we used the writings from Frantz Fanon (2008) and Ranajit Guha (1999), regarding the presence of violence in subaltern manifestations in the Indian and Martinique context; theories from Henry David Thoreau (2012), Mahatma Gandhi (2010) and Martin Luther King, Jr. (2010), regarding the concepts of civil disobedience, self-government and non-violent resistance through integration; and the critical thinking of Ochy Curiel (2014) and Judith Butler (2020), regarding the decolonial approach, the need for alliances between the subalterns and the awareness of the force present in active non-violent resistance. From this research, we seek to combat the influence of coloniality and the maintenance of the axes of oppression, so that the fight against precariousness and social inequalities, combined with the appreciation of culture, epistemology and subaltern voices, is possible in the construction of equalitarian realities.

Keywords: David Mitchell. Decoloniality. Luiz Bolognesi. Postcolonialism. Subaltern Resistance.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	RESISTÊNCIA SUBALTERNA VIOLENTA	29
2.1	A colonização e a resistência subalterna no contexto étnico-racial	29
2.2	A resistência subalterna por meio da violência para Fanon	37
2.3	A manifestação da violência subalterna nas revoltas indianas	50
2.4	A resistência subalterna por meio da violência para Guha	56
3	RESISTÊNCIA SUBALTERNA NÃO VIOLENTA	73
3.1	A desobediência civil	75
3.2	Swaraj (autogoverno)	81
3.3	Resistência não violenta pela integração	98
4	RESISTÊNCIA SUBALTERNA NÃO VIOLENTA ATIVA	118
4.1	Resistência e os Estudos Subalternos latinos	118
4.2	Resistência subalterna não violenta ativa	127
4.2.1	Precariedade e vidas passíveis de luto	130
4.2.2	Performatividade	139
4.2.3	Vulnerabilidade e interdependência	146
4.2.4	Alianças e redes de solidariedade	165
4.2.5	A força da não violência	170
5	CONSIDERAÇÕES	192
	REFERÊNCIAS	206

1 INTRODUÇÃO

Na contemporaneidade, ao mesmo tempo em que forças hegemônicas¹ ultraconservadoras ganham espaço, a defesa de políticas identitárias e de resistência subalterna também são impulsionadas. A luta por justiça social e o combate às desigualdades e ao tratamento diferencial dado aos subalternos² ocorrem de maneira acentuada, seja por meio da mobilização pública de indivíduos precarizados, seja por meio do contexto artístico. A resistência subalterna, vislumbrada na literatura, por exemplo, contribui para a transformação de realidades, na medida em que possibilita a construção de relações empáticas entre grupos anteriormente dissociados.

A presente pesquisa teve como objetivo principal identificar como as diferentes formas de resistência manifestam-se nas obras literárias *Ghostwritten* (2001) e *Cloud Atlas* (2004), do autor David Mitchell, e no filme *Uma história de amor e fúria* (2013), de Luiz Bolognesi. Em específico, analisamos quais os instrumentos utilizados pelos artistas para criar formas distintas de mobilização e luta por parte de personagens oprimidas socialmente. Dessa maneira, estabelecemos a seguinte hipótese: a obra cinematográfica de Bolognesi se aproxima de uma resistência de ordem violenta, *Ghostwritten* apresenta personagens atuando de forma não violenta, e *Cloud Atlas* traz personagens protagonistas manifestando uma resistência não violenta de modo ativo.

A realização desta tese ocorre, assim, por meio da análise de obras artísticas (literárias e cinematográficas) a partir de uma perspectiva subalterna, o que significa não apenas compreender as sociedades retratadas nas obras baseadas em eixos de opressão, como também defender o combate a essas estruturas e divisões sociais, advogando pelos direitos, pela existência e pela manifestação dos subalternos. Assim, ao tratarmos das várias formas de resistência desses grupos, consideramos as diferentes iniciativas de não sucumbir aos atos

¹ Compreendemos o conceito de hegemonia como “[...] conseguir uma posição de supremacia na sociedade, passando a dominá-la através da força, das instituições do Estado e do governo político” (BRUNELLO, 2007). Dessa maneira, indivíduos de grupos hegemônicos são sujeitos detentores de poder, os quais se utilizam de diversas ferramentas para dominar os outros grupos sociais. De acordo com Souza (2018), “[...] a hegemonia constitui-se em forças regendo as sociedades, contemplando, por exemplo, a figura masculina, branca e de classes sociais superiores, no contexto ocidental. É necessário atentar, no entanto, para a “personalidade” representativa da hegemonia não sendo a mesma para todas as situações e localizações” (p. 1).

² Recuperamos o conceito de “subalterno” a partir das ideias dos pesquisadores dos Estudos Subalternos. Para Guha (1988), as relações de subalternidade são construídas envolvendo a dominação de indivíduos denominados subalternos por parte de uma entidade elitista e hegemônica, isto é, detentora do poder. É interessante ressaltar que, dentre as formas de dominação, Guha compreende haver diversas modalidades, incluindo “[...] classe social, casta, idade, gênero e ocupação [...]” (GUHA, 1988, p. 35). Gayatri Chakravorty Spivak, inclusive, escreveu um livro denominado *Pode o subalterno falar?* (2014), em que discorre sobre a efetividade da mensagem propagada na fala de indivíduos subalternos no contexto indiano.

opressivos dos detentores de poder, defendendo a importância pelo resguardo da vida, da História, da cultura, da língua e do pensamento subalternos.

Dessa maneira, o conceito geral de resistência adotado nesta tese envolve compreender a atitude dos indivíduos subalternos como decolonial, isto é, crítica à estrutura da colonialidade na sociedade contemporânea. Resistir por meio da decolonialidade significa compreender as diversas formas de opressão atuais como resquícios de um sistema colonial formalmente extinto. Desse modo, o combate dessas estruturas efetua-se pela ação ativa da construção de um projeto de valorização das existências subalternas e de suas manifestações. Esse posicionamento envolve, segundo Maldonado-Torres (2019), “[...] a luta pela criação de um mundo onde muitos mundos possam existir, e onde, portanto, diferentes concepções de tempo, espaço e subjetividade possam coexistir e também se relacionar produtivamente” (p. 36).

A fim de sistematizarmos os modos de resistência subalterna, partimos da divisão realizada por Chandra (2015), o qual, após questionar as formas de resistência defendidas pela crítica pós-colonial e subalterna por penderem para uma atuação mais radical, traz a defesa de um caminho da negociação. Segundo o autor,

Resistir – em sentido estrito, porém, de fato, mais robusto do termo – é, portanto, apreender minimamente a condição de subordinação, suportar ou tolerar essas condições no dia-a-dia, e agir com intenção e propósitos suficientes para negociar as relações de poder na base, a fim de retrabalhá-las em uma direção mais favorável ou emancipatória (p. 565, tradução nossa)³.

Chandra introduz uma visão de resistência pautada na não violência, de modo que, por meio da tolerância e da negociação, o indivíduo subalterno é capaz de enfrentar a situação de opressão vivida. Essa perspectiva ecoa pensadores, como Mahatma Gandhi (2010) e Martin Luther King, Jr. (2010), pois, assim como veremos adiante, ambos advogam pelo caminho pacífico da manifestação subalterna. Além disso, a visão não dualista e não violenta defendida pelo autor é seguida pela constatação de ser difícil o subalterno estar fora das estruturas hegemônicas para consolidar a resistência, sendo necessário enfrentá-las sem objetivar uma ruptura drástica com o sistema.

A partir da observação anterior, parece que Chandra desconsidera alguns diferentes contextos e realidades pelos quais o subalterno sobrevive, isto é, o fato de nem todas as

³ “To resist in our narrower but arguably more robust sense of the term is, therefore, to minimally apprehend the conditions of one’s subordination, to endure or withstand those conditions in everyday life, and to act with sufficient intention and purpose to negotiate power relations from below in order to rework them in a more favourable or emancipatory direction”.

sociedades possuem possibilidades estruturais e legais em suas relações de poder que possam ser usufruídas a favor de todo e qualquer subalterno. Ranajit Guha (1988) argumenta que as revoltas e as revoluções mais radicais e violentas ainda têm utilidade, pois, em determinados contextos, não há espaço de manifestação subalterna em locais de poder hegemônico. Assim, em certos momentos históricos, vê-se como necessário para a sobrevivência da população subalterna um embate de mesma intensidade com a violência hegemônica e colonial. Esses períodos englobam instantes em que, aos indivíduos subalternos, não haveria a mínima possibilidade de continuidade da existência sem o combate radical.

Opondo-se às visões não violentas e violentas de manifestação subalterna, Judith Butler (2019) auxilia-nos a vislumbrar uma terceira perspectiva com relação à resistência. Segundo a autora, “[...] se a resistência consiste em trazer à tona um novo modo de vida, uma vida mais possível de ser vivida que se oponha à distribuição diferencial da condição precária, então os atos de resistência vão dizer não a um modo de vida ao mesmo tempo que dizem sim a outro” (BUTLER, 2019, p. 238). Dessa maneira, resistir para a autora significa não apenas lutar contra uma determinada situação de subalternização, mas também defender uma vida boa, em que não haja condições precárias e opressivas.

Além disso, o conceito trazido por Butler apresenta um aprofundamento da resistência não violenta, porém com características da força e do caráter ativo da resistência violenta:

[...] na minha visão, a ação em conjunto que caracteriza a resistência é algumas vezes encontrada no ato de discurso verbal ou na luta heroica, mas também nos gestos corporais de recusa, silêncio, movimento e recusa em se mover que caracterizam os movimentos que representam os princípios democráticos da igualdade e os princípios econômicos da interdependência na própria ação por meio da qual reivindicam um novo modo de vida mais radicalmente democrático e mais substancialmente interdependente (BUTLER, 2019, p. 238)

Na citação anterior, a autora apresenta o pensamento de que os atos de resistência não ocorrem somente por meio da fala, mas também das ações corporais, as quais reivindicam de forma ativa e forte possibilidades de vidas em condições vivíveis e não precárias. Ademais, Butler (2019) rechaça a possibilidade de manutenção de binarismos e essencialismos na conceitualização de resistência, contribuindo teoricamente com a criação de uma perspectiva de enfrentamento à hegemonia que entenda o ímpeto da agressividade, mas, ao mesmo tempo, converta-o para fins positivos de combate à colonialidade e às precariedades.

Complementando a visão butleriana de resistência, a pensadora decolonial Ochy Curiel (2014) contribui na compreensão de que os eixos de opressão ocorrem devido ao sistema

político e histórico do Colonialismo, o qual, embora formalmente finalizado, ainda permanece por meio das estruturas e relações sociais. Assim como veremos mais adiante, a autora concorda com o pensamento de Butler quando defende que a resistência subalterna é potente e surge a partir da aliança entre indivíduos distintos, mas permeados de estruturas similares de subalternização. Outrossim, o entendimento desta forma de resistência somente acontece a partir da perspectiva, defendida por pensadores dos Estudos Subalternos latinos, da necessidade de rompimento com visões essencialistas ou binárias.

No que tange ao corpus, as diferentes formas de resistência mencionadas são visualizadas a partir da relação de obras interartes, isto é, da compreensão da forma como as resistências são construídas nas três obras de expressões artísticas distintas (Literatura e Cinema), as quais representam personagens e eventos de resistência subalterna. Embora existentes em plataformas de expressões distintas, consideramos produtivo e rico identificar a temática da resistência a partir de visões múltiplas, mas agregadoras quando analisadas conjuntamente.

Tratando especificamente das obras literárias, essa pesquisa se deterá nos romances *Cloud Atlas* (2004) e *Ghostwritten* (2001), escritos pelo escritor britânico David Mitchell. Nascido em Southport, na Inglaterra em 1969, Mitchell é formado em Literatura Inglesa e Norte-Americana, e mestre em Literatura Comparada, todas as titulações tendo sido obtidas na University of Kent. As experiências culturais variadas a partir da vivência em outros países, como a Itália e o Japão, contribuíram para a escrita de grande parte de sua obra, como por exemplo o romance *The Thousand Autumns of Jacob de Zoet* (2010), ambientado no Japão no final do século XVIII. Atualmente, Mitchell mora em Ardfield, na Irlanda, com a esposa Keiko Yoshida e filhos, e lançou seu romance mais recente em 2020, *Utopia Avenue*.

Até o momento, o autor publicou oito romances: *ghostwritten* (2001), *Number9Dream* (2014a), *Cloud Atlas* (2004), *Black Swan Green* (2007), *The Thousand Autumns of Jacob De Zoet* (2011), *The Bone Clocks* (2014b), *Slade House* (2015b) e *Utopia Avenue* (2020). Além disso, Mitchell participou do Future Library Project, no qual, desde 2014, um romance é guardado anualmente e somente publicado após 100 anos em uma edição limitada, a partir da madeira de árvores plantadas também em 2014. O nome do romance é *From Me Flows What You Call Time*. Ademais, o autor traduziu do japonês para o inglês os livros *The Reason I Jump: One Boy's Voice from the Silence of Autism*, e *Fall Down 7 Times Get Up 8: A Young Man's Voice from the Silence of Autism*, ambos escritos por Naoki Higashida, e participou como roteirista de um episódio da série *Sense8* (2018) e do filme *Matrix Resurrections* (2021).

De modo geral, a maioria das obras de Mitchell traz a criação de diversos universos, os quais se entrecruzam e dialogam. De acordo com O'Donnel (2015), “Desde o princípio, os romances de Mitchell exigiram uma imersão nos inúmeros detalhes de múltiplos tempos, espaços e mundos que se cruzam e se sobrepõem, [...] insinuando uma série de histórias e mundos possíveis no futuro, a espera de serem habitados” (p. 1, tradução nossa)⁴. Essa característica se faz presente em todas as obras analisadas no corpus, inclusive no filme *Uma história de amor e fúria*, dirigido por Luiz Bolognesi, assim como veremos adiante.

Em termos de traduções para o português, temos as seguintes obras: *Cloud Atlas* (2004) para *Atlas de nuvens* (2016a), *The Thousand Autumns of Jacob De Zoet* (2011) para *Os mil outonos de Jacob de Zoet* (2015a), *Black Swan Green* (2007) para *Menino de lugar nenhum* (2008). Apesar de existir a tradução de *Cloud Atlas*, é necessário pontuar a decisão em realizar nossa própria tradução do romance. É de amplo conhecimento a qualidade do trabalho do tradutor Paulo Henriques Britto, responsável pela edição brasileira da obra. Entretanto, essa versão tomou como base o texto publicado na Inglaterra, o qual apresenta diferenças significativas da versão dos Estados Unidos. Mitchell, antes da publicação, preparou o manuscrito de *Cloud Atlas* com os editores na Inglaterra; entretanto, não repassou as novas modificações para o manuscrito que estava sendo editado nos Estados Unidos. O resultado foi a publicação de duas versões do romance com grandes discrepâncias⁵.

Após mais de uma década do lançamento do livro, com a descoberta do acontecimento, o autor britânico diz: “nesse contexto, o que importa não é decidir ‘qual é a versão definitiva’, mas ‘qual funciona’. Para mim, no caso de *Cloud Atlas*, ambas funcionam” (MITCHELL, 2016b, tradução nossa)⁶. Como iniciamos os estudos a partir da edição estadunidense e só tomamos conhecimento da existência não convencional de duas versões na língua inglesa posteriormente, decidimos por continuar a trabalhar com o texto sem tradução oficial, realizando-a nós mesmos. Além disso, temos uma predileção por essa edição por incluir diálogos importantes e memoráveis que foram suprimidos na versão britânica, como:

⁴ “From the beginning, Mitchell's novels have demanded an immersion into the countless details of multiple times, spaces, and worlds intersecting and overlapping [...] intimating a host of possible stories and worlds in the offing, awaiting habitation”.

⁵ Confiram no link uma notícia com as diferenças entre edições: <https://www.theguardian.com/books/2016/aug/10/cloud-atlas-astonishingly-different-in-us-and-uk-editions-study-finds>

⁶ “In this context, I don't think what matters is ‘which is definitive?’ but ‘which works?’. For me, in the case of *Cloud Atlas*, both work”.

Em nome do meu ministério, agradeço por concordar em dar essa última entrevista. Por favor, lembre-se de que isso não é um interrogatório ou um julgamento. Sua versão da verdade é a única que importa.

A VERDADE É SINGULAR. SUAS “VERSÕES” SÃO MEIA-VERDADES (MITCHELL, 2004, p. 185, tradução nossa)⁷.

Tratando especificamente do enredo de *Cloud Atlas*, o romance é dividido em seis partes, cada uma ambientada em uma localidade e temporalidades distintas:

Cloud Atlas retrata histórias que se movimentam através de domínios espaciais e temporais, estendendo-se desde as ilhas do Pacífico Sul em meados do século XIX até um castelo belga perto de Bruges no início dos anos 1930; o sul da Califórnia em meados dos anos 1970; a Londres contemporânea e uma casa de repouso para idosos em Hull; a Coreia do Sul no século XXII; e um futuro distante que prevê um retorno a um passado primitivo e relacionado à sobrevivência no Havaí pós-apocalíptico (O'DONNELL, 2015, p. 69, tradução nossa)⁸.

Apesar de serem seis capítulos, é necessário explicitar que o romance apresenta uma estrutura pouco convencional: ao invés de estarem posicionados em sequência direta, os capítulos estão repartidos pela metade, de modo que “[...] os seis capítulos são divididos em duas partes, sendo a primeira organizada em ordem numérica crescente (1-2-3-4-5-6) e a segunda decrescente (5-4-3-2-1)” (SOUZA, 2016, p. 4). Dessa maneira, o leitor trilha uma jornada temporal e espacial, estando em contato com todas as narrativas antes de conhecer seus desfechos.

Além disso, cada capítulo é escrito a partir de um gênero literário específico. Segundo Souza (2016),

O primeiro texto pertence ao gênero diário, de Adam Ewing; o segundo, ao gênero epistolar (cartas de Robert Frobisher endereçadas a Rufus Sixsmith); o terceiro, ao gênero romance de banca (“romance de aeroporto” sobre Luisa Rey); o quarto, ao gênero “roteiro manuscrito” (um futuro filme sobre os acontecimentos na vida de Timothy Cavendish); o quinto, ao gênero entrevista (transcrições da última entrevista de Sonmi-451); e o sexto, ao gênero de narrativa oral (a história de Zachry) (SOUZA, 2016, p. 4).

No tocante ao tema da resistência subalterna, grande parte das personagens em *Cloud Atlas* são caracterizadas como subalternas, estando em um sistema de hierarquização girando

⁷ “On behalf of my ministry, thank you for agreeing to this final interview. Please remember, this isn’t an interrogation, or a trial. Your version of the truth is the only one that matters.
TRUTH IS SINGULAR. ITS “VERSIONS” ARE MISTRUTHS.”

⁸ “*Cloud Atlas* moves across spatial and temporal domains stretching from the islands of the South Pacific in the mid-nineteenth century to a Belgian château near Bruges in the early 1930s, Southern California in the mid-1970s, contemporary London and a nursing home for the elderly in Hull, South Korea in the twenty-second century, and a distant future that foresees a return to a primitive, survivalist past in postapocalyptic Hawaii”.

em torno de eixos de opressão. Dessa maneira, vemos o empoderamento de negros, mulheres, LGBTQIA+, etc., os quais resistem às iniciativas hegemônicas.

A seguir detalharemos o enredo do romance *Cloud Atlas* (2004), a fim de contextualizar as análises a serem desenvolvidas nesta tese.

O primeiro capítulo (The Pacific Journal of Adam Ewing) traz a história de Adam Ewing, um jovem advogado estadunidense, retornando aos Estados Unidos após uma curta estadia nas Ilhas Chatham, localizadas na Nova Zelândia no final do século XIX. No início, enquanto ainda estava no território neozelandês, a personagem conhece duas personagens importantes para a história: Henry Goose e Autua. Goose, apresentado como médico europeu, rapidamente inicia uma intensa amizade com Ewing. No entanto, a relação se mostra desastrosa por Goose ter o objetivo de envenenar a personagem e roubar sua fortuna. Já Autua, aborígene da tribo moriori, é um escravo fugitivo, o qual busca refúgio no navio de Adam Ewing, após conhecê-lo brevemente na ilha. A atuação de Autua na vida do advogado estadunidense se prova essencial, na medida em que esse impede a concretização da morte de Ewing por envenenamento. Além da linguagem rebuscada e das construções linguísticas arcaicas, a história do encontro aparentemente aleatório de Ewing e Autua brilha no romance, sendo o primeiro momento, em termos cronológicos, em que o leitor se depara com o início de uma luta contra as precariedades dos subalternos.

O segundo capítulo (Letters from Zedelghem) se passa em Zedelghem, na Bélgica no início do século XX, tratando da vida de Robert Frobisher, um jovem compositor bissexual que, após ser deserdado e expulso de casa por sua sexualidade não se adequar à heteronormatividade, busca um trabalho como copista do famoso músico Vyvyan Ayr. Sendo desenvolvida por meio de cartas ao namorado Rufus Sixsmith, a narrativa traz as experiências amorosas e profissionais de Frobisher até o triste desfecho em que, após ser ameaçado por Ayr de ter a sexualidade revelada e sofrer desilusões amorosas, a personagem protagonista se suicida, deixando sua obra prima, um sexteto intitulado *Cloud Atlas*. O grande destaque desse capítulo é a poeticidade da sua escrita, a qual está repleta de imagens envolvendo grandes paixões e composições musicais.

O terceiro capítulo (Half-Lives: The First Luisa Rey Mystery) traz a história de Luisa Rey, uma jornalista estadunidense que, nos anos 1970, inicia uma investigação a respeito de falhas na construção e desenvolvimento de uma usina nuclear feita pela empresa Seaboard. Após um longo percurso para ter em mãos um relatório de segurança produzido por Rufus Sixsmith e outros cientistas, Rey enfrenta atentados físicos com bombas, tiroteios e carros, até conseguir publicar a história e possibilitar a prisão dos culpados. Sendo desenvolvido como um romance de banca, isto é, com seções curtas e uma linguagem mais acessível, o capítulo chama

a atenção do leitor, o qual se solidariza com as experiências marcantes da protagonista, principalmente quando tem de enfrentar diversas ofensas machistas e a estrutura heteronormativa e patriarcal da época.

O quarto capítulo (*The Ghastly Ordeal of Timothy Cavendish*), ambientado no início dos anos 2000, conta a história de Timothy Cavendish, um editor britânico recém famoso, internado contra sua vontade em uma casa de repouso pelo irmão como parte de uma brincadeira. No entanto, após a morte repentina do irmão, Cavendish se vê preso no asilo, tendo de se juntar a outros idosos também mantidos à força para conseguir escapar dos abusos físicos e psicológicos da casa de repouso. Por meio de uma linguagem cômica e leve, Mitchell traz uma história que, embora despretensiosa, ainda trabalha com temas como a liberdade e a necessidade da união para o combate às injustiças.

O quinto capítulo (*An Orison of Sonmi~451*) traz como foco a vida de Sonmi~451, uma escrava coreana geneticamente criada para trabalhar como empregada e garçomete no restaurante Papa Song's. Ambientada no tempo futuro, a narrativa mostra a jornada de Sonmi, a primeira “fabricante” capaz de ganhar consciência, enfrentando a perseguição por parte do governo corporático coreano, conhecendo os horrores perpetuados contra os seres geneticamente criados. Ao final, após escrever um manifesto subalterno, a personagem é presa e sentenciada à morte. Antes da pena ser cumprida, Sonmi dá uma última entrevista, na qual conta a história de sua vida e como se sente orgulhosa por ter conseguido espalhar ideias subversivas e de resistência. Enquanto nos capítulos anteriores os leitores estiveram em contato com histórias ambientadas no presente ou passado, vemos a realidade do futuro sendo imaginada. Isso ocorre não somente por meio da descrição de novas estruturas sociais e tecnológicas, como também por meio da invenção de neologismos e de novos significados para palavras já existentes. Ademais, o tema da resistência subalterna brilha neste capítulo, com a sagacidade e o empoderamento apresentados por Sonmi~451.

O sexto e último capítulo (*Sloosha's Crossin' an' Ev'rythin' After*) narra a história de Zachry, um adolescente pertencente a uma tribo pacífica na região do Havaí em um futuro pós-apocalíptico, ainda mais distante temporalmente da narrativa anterior. A partir do encontro com a personagem Meronym, integrante da tribo dos Prescientes, a qual possui tecnologias avançadas e remanescentes de períodos anteriores, ambas as personagens enfrentam os ataques violentos dos Konas, tribo violenta da região. Após grande parte das civilizações serem dizimadas e feitas escravas, Zachry e Meronym conseguem escapar ilesos. Em termos cronológicos, vemos essa narrativa elevando a resistência ao ápice, havendo a união entre os diferentes a fim de realizar um combate às opressões e precariedades. Embora apresente uma

linguagem a princípio complexa por ter vocábulos novos e estruturas gramaticais distintas do inglês contemporâneo, a narrativa é intrigante por mostrar como existe a esperança e a resolução de conflitos mesmo quando tudo parece estar perdido e destruído.

Em relação à segunda obra literária presente no corpus desta tese, *Ghostwritten* (2001) é o primeiro romance escrito por David Mitchell, instante em que o autor inicialmente trabalha com estruturas não convencionais do gênero literário. Assim como *Cloud Atlas*, a obra também possui um conjunto de capítulos aparentemente dissociados, ambientados em locais e com personagens distintos. A diferença é com relação à temporalidade, pois, em *Ghostwritten*, as narrativas ocorrem, de modo geral, no mesmo período (presente). Ademais, vemos a presença de dez capítulos, sendo os nove primeiros com personagens protagonistas distintas e o último com um retorno aos acontecimentos anteriores à primeira história.

No tocante à temática da resistência, observamos a presença de diversas personagens postas em situações de precariedade e tendo de enfrentar grupos hegemônicos e autoritários. Embora não seja uma constante em todas as histórias, o combate aos eixos de opressão, como o machismo e o patriarcado, está presente, assim como a oposição ao uso da violência contra indivíduos em situações precárias.

A seguir traremos detalhes sobre o enredo do romance *Ghostwritten* (2001), com o intuito de familiarizar os leitores acerca do corpus a partir do qual as análises interpretativas serão desenvolvidas.

O primeiro capítulo traz a história de Quasar, um membro de uma seita apocalíptica, o qual, após realizar um ataque terrorista na estação de metrô de Tóquio, no Japão, foge para Okinawa para evitar a prisão. Durante a estadia na cidade, a personagem tenta entrar em contato com membros do culto para auxiliá-lo na fuga das autoridades, mas não obtém retorno. A narrativa termina com Quasar temendo a prisão, mas sendo convidado a dar uma palestra em uma escola local. Sendo o capítulo inicial, há várias lacunas apresentadas na história, a qual serão preenchidas na medida em que a leitura dos capítulos seguintes continuar. Ademais, é intrigante termos acesso, como leitores, à perspectiva de uma personagem hegemônica, buscando compreender os possíveis motivos por detrás de suas ações violentas.

O segundo capítulo também se passa no Japão, porém na cidade de Tóquio. Ao invés de trabalhar especificamente com os eventos relacionados ao atentado no metrô, a história gira em torno de Satoru, um jovem músico que trabalha em uma loja de discos. Sua vida muda quando conhece e se apaixona por Tomoyo, uma menina de Hong Kong que está visitando Tóquio. Ao final do capítulo, Satoru decide seguir seu coração, mudando-se para a China para ficar perto de Tomoyo. Além de entrarmos em contato com temas relacionados ao preconceito étnico-

racial no oriente, o leitor percebe que as histórias estão interconectadas. Isso ocorre quando Satoru recebe uma ligação de Quasar, o qual pensa estar falando com o serviço secreto de sua seita. O telefonema, embora por coincidência, é fulcral para que Satoru tenha a possibilidade de conhecer e se apaixonar por Tomoyo.

O terceiro capítulo é ambientado em Hong Kong, porém também não segue o caminho trilhado pelo jovem casal da narrativa anterior. Dessa vez, temos acesso à história de Neal Brose, um advogado britânico envolvido em grandes esquemas de corrupção, o qual mora com sua esposa em Hong Kong. Sua vida muda completamente após o divórcio e o início de uma investigação policial acerca das movimentações bancárias da empresa onde trabalha. Depois de tais acontecimentos, Brose, durante várias reflexões realizadas na escalada de uma montanha, morre devido a um coma diabético. O capítulo desperta o interesse do leitor ao trazer personagens femininas fortes, como a empregada chinesa, a qual sofre com racismo vindo do casal britânico, mas age com grande empoderamento. Além disso, é interessante notar o papel, embora secundário, da presença de Satoru e Tomoyo, cuja mostra de afeto e amor é o principal causador das reflexões e posterior separação de Neal Brose e sua esposa.

O quarto capítulo trata da vida de uma mulher chinesa, dona de uma casa de chá no Monte Emei, na China. Durante a narrativa, tomamos o conhecimento da triste história da protagonista, a qual enfrenta diversas vezes a destruição de seu local de trabalho e residência, além de violências e agressões sexuais. A história, no entanto, é repleta de resiliência, mostrando a vida da personagem até a idade avançada, quando conhece sua neta, a empregada presente na narrativa anterior. Embora apresente eventos trágicos, o leitor se maravilha com a atitude empoderada e resiliente da protagonista, a qual resiste a ataques machistas e patriarcais vindos da família e de membros do exército.

O quinto capítulo traz a história de um espírito sem corpo na Mongólia, que habita corpos de outras pessoas, sem conseguir relembrar as memórias de quando estava vivo. A partir disso, inicia-se sua jornada a fim de descobrir informações sobre sua origem. O desfecho da narrativa sucede quando o espírito finalmente descobre a verdade: quando criança, antes de ser morto, sua consciência se deslocou para o corpo do soldado que o executou, mas suas memórias ficaram na mente de outra pessoa. Após a recuperação da memória, à personagem é dada duas opções: salvar a vida de um recém-nascido, nascendo nesse novo corpo, ou permanecer apossando do corpo de outras pessoas. A personagem decide renascer e salvar o bebê. Sendo uma das narrativas mais intrigantes, Mitchell traz uma protagonista não convencional, permitindo conhecer a realidade de personagens femininas empoderadas, como Gunga, mulher mongoliana, cujo corpo é apossado pelo espírito.

O sexto capítulo conta a história de Margarita Latunsky, uma guarda do museu Hermitage, em São Petersburgo, na Rússia. A personagem, junto de seu namorado e um pintor talentoso, tenta roubar uma pintura de Delacroix, porém os planos são interrompidos, quando, em uma série de traições, ambos o namorado e o pintor acabam mortos e Latunsky é presa. Essa narrativa chama a atenção do leitor por apresentar várias reviravoltas, bastante comuns no gênero cinematográfico “filmes de assalto”, e por entrecruzar personagens dos capítulos anteriores, como Suhbataar, um assassino de aluguel mongoliano presente na história precedente.

O sétimo capítulo traz eventos da vida de Marco, um escritor-fantasma em Londres, o qual tem problemas de comprometimento com seus relacionamentos. A personagem passa vários momentos da narrativa refletindo se a aleatoriedade ou o destino são guias dos eventos da vida das pessoas. Ironicamente, o leitor é capaz de notar como as pessoas a volta de Marco estão em uma rede que envolve os acontecimentos das narrativas anteriores, com personagens e eventos se interconectando. A história termina com Marco tomando agência da vida e decidindo se casar com sua ex-namorada. Os eventos desse capítulo em particular são essenciais para a continuação do romance, na medida em que Marco é responsável, embora sem ter consciência, de salvar a vida da protagonista da história a seguir. Além disso, a temática da aleatoriedade versus destino, pela primeira vez na obra, é discutida abertamente, fazendo o leitor repensar todos os acontecimentos das narrativas anteriores.

No oitavo capítulo, seguimos o caminho de Mo Muntervary, uma cientista da física quântica, que, após demonstrar ter conhecimentos essenciais para a construção de armas, é perseguida por policiais do governo dos Estados Unidos, os quais pretendem usar suas teorias para fins de guerra. Como a protagonista é contrária a conflitos armados e defende a paz, não há outra escapatória a não ser a fuga para outros países. Ao final da narrativa, após se ver cansada de passar perigos no trajeto, Mo decide retornar as ilhas de Cape Clear, na Irlanda, onde sua família mora. Lá decide destruir o caderno com anotações a respeito da teoria quântica e se submeter às autoridades, mantendo, no entanto, controle sobre como e para quais fins a tecnologia será utilizada. Essa narrativa é fundamental para a análise da resistência, na medida em que a protagonista toma, ativamente, uma postura não violenta, não colaborando com um sistema opressivo e violento. Além do caráter cômico em alguns momentos, o leitor tem a curiosidade despertada, pois interessa-se em saber de que maneira Mo será capaz de criar uma tecnologia com recursos bélicos, mas com o intuito de preservar a vida.

O capítulo nove apresenta uma organização distinta, tendo em vista estar estruturado nas conversas ao vivo entre Bat Segundo, um radialista, e ouvintes da rádio em Nova York.

Durante tais conversas, há a presença de personagens intrigantes, incluindo Serendipity, o suposto líder da seita da personagem do primeiro capítulo, e a personagem Zookeeper, uma Inteligência Artificial criada por Mo Muntervary. A partir disso, toma-se conhecimento sobre como a protagonista do capítulo anterior foi bem-sucedida na construção de uma tecnologia que não só possui consciência própria, como deve seguir leis a fim de proteger e resguardar a vida dos habitantes da Terra. No entanto, nos diálogos entre Bat e Zookeeper, vemos como a fronteira entre salvar todas as vidas, mas permitir que uns matem os outros, e impedir assassinatos, mas matar os responsáveis pelo crime não está clara para a Inteligência Artificial. Ao final, temos o conhecimento de que um cometa está a caminho da Terra e Zookeeper permanece indeciso se deve intervir. Esse capítulo retoma a temática da aleatoriedade versus destino, trazendo questões morais acerca da violência e não violência, assuntos a serem extensamente debatidos nesta tese. Além disso, o leitor tem a possibilidade de vislumbrar os possíveis rumos das civilizações na Terra, envolvendo catástrofes, conflitos armados e desenvolvimento tecnológico, temas presentes em cada uma das obras do corpus.

O décimo e último capítulo se desenvolve como um retorno à primeira narrativa, na qual o terrorista Quasar se encontra no local do ataque, o metrô de Tóquio, e, por meio de alucinações, menciona vários fatos das narrativas anteriores. Esse curto capítulo funciona, de certa forma, como um epílogo, o qual costura as histórias presentes no romance, mostrando como nossas vidas podem estar interligadas, seja por ordem do destino ou por aleatoriedades. Além disso, possibilita o leitor vislumbrar a importância da resistência não violenta como combate às opressões e precariedades, permitindo a sobrevivência.

No tocante ao cinema, a última obra presente no corpus desta tese é o filme *Uma História de Amor e Fúria* (2013), com o roteiro e direção por Luiz Bolognesi; um elenco formado pelos atores Selton Mello, Camila Pitanga e Rodrigo Santoro; uma produção realizada por Fabiano Gullane, Caio Gullane, Luiz Bolognesi, Laís Bodanzky, Marcos Barreto, Debora Ivanov e Gabriel Lacerda; a direção de arte feita por Anna Caiado; a supervisão de produção executada por Daniel Greco; a montagem efetivada por Helena Maura; a trilha sonora original criada por Rica Amabis, Tejo Damasceno e Pupillo; o desenho de som e mixagem realizada por Alessandro Laroca, Eduardo Virmond e Armando Torres Jr.; a produção executiva feita por Caio Gullane, Fabiano Gullane e Sônia Hamburger; e a coprodução executiva efetivada por Marcos Barreto e Renata Galvão. A obra cinematográfica é uma produção da Buriti Filmes e Gullane, com coprodução da Mondo Cane Filmes, Lightstar Studios, Estúdio Luno e HBO Latin America Originals, contando com a distribuição de Europa Filmes. A obra tem duração de aproximadamente 75 minutos e é do gênero animação.

Com relação ao diretor e roteirista Luiz Bolognesi, este é formado em jornalismo pela PUC de São Paulo, tendo trabalhado como redator no jornal Folha de São Paulo e na TV Globo. Após sua estreia como diretor no curta *Pedro e o Senhor*, de 1995, dirigiu a série documental *Guerras do Brasil.Doc* (2019), e os filmes *Uma História de Amor e Fúria* (2013), *Ex-Pajé* (2015), *A Última Floresta* (2021), entre outros. Como roteirista, além dos filmes e da série mencionados, atuou nos filmes *Bicho de Sete Cabeças* (2001), *O Mundo em Duas Voltas* (2006), *Chega de Saudade* (2007), *As Melhores Coisas do Mundo* (2010), além de *Elis* (2016), *Como Nossos Pais* (2017) e *Bingo - O Rei das Manhãs* (2017).

Com relação a *Uma História de Amor e Fúria* (2013), diferente da maioria de suas obras, o filme é uma animação contemporânea brasileira, a qual representa quatro momentos históricos nacionais distintos: o “descobrimento” do Brasil; a Colonização e o regime escravocrata; a Ditadura Militar; e uma prospectiva da sociedade do Rio de Janeiro em 2096. Em termos estruturais se assemelha principalmente com *Cloud Atlas*, pois não apenas são retratados períodos históricos diferentes, como também apresenta diretamente a temática da reencarnação. Enquanto na narrativa de Mitchell essa temática é posta implicitamente (quase todas as personagens principais apresentam a mesma marca de nascença), no filme de Bolognesi a reencarnação é uma realidade, pois as personagens protagonistas renascem em todos os períodos.

No que tange à resistência subalterna, há a presença de personagens silenciadas e subjugadas na sociedade. Vemos índios tupinambás lutando contra a colonização europeia; negros e negras maranhenses enfrentando a escravidão e a opressão do estado na Revolta da Balaiada; estudantes guerrilheiros se opondo à ditadura militar; e o combate de um sistema capitalista autoritário. A busca pela sobrevivência é constante na obra e ocorre, principalmente, por meio de uma resistência violenta e radical por parte das personagens protagonistas subalternas. Ademais, a temática da reencarnação, além de resgatar lendas indígenas, traz um senso de continuidade e de desenvolvimento das ações de resistência.

A seguir faremos um breve resumo acerca do enredo da última obra presente no corpus, o filme *Uma História de Amor e Fúria* (2013).

A primeira parte se passa em 1566 na região do Rio de Janeiro, no Brasil, contando a história de Abeguar e Janaína, indígenas da tribo tupinambá, enfrentando os conflitos coloniais entre os franceses e os portugueses no início do período colonial. Embora Abeguar apresente uma posição não violenta, os companheiros da tribo decidem se juntar com os franceses contra os portugueses e os indígenas da tribo tupiniquim, resultando em um massacre dos habitantes da região. Após o assassinato de Janaína, Abeguar sobrevive e se transforma em um pássaro,

vivendo 200 anos até reencontrar a amada reencarnada. Essa primeira narrativa chama a atenção do telespectador por contar a história da Colonização pela perspectiva de um indígena e por apresentar a possibilidade fantástica e lendária da transformação da personagem protagonista em um pássaro, sobrevivendo um longo período de tempo para depois renascer novamente. Embora presente em outras culturas, lendas relacionadas ao renascimento como pássaros também são comuns na tradição indígena nacional⁹. Ademais, estabelece como temáticas principais a luta pela sobrevivência e o enfrentamento às injustiças sociais, provenientes da Colonização.



Figura 1: Abeguar e Janaína em um momento de intimidade antes do ataque dos colonizadores portugueses (5'53'').

A segunda parte acontece no Maranhão, em 1825, quando Abeguar, estando na forma de pássaro, reencontra Janaína em um novo corpo e decide tornar-se humano novamente, sob o nome de Manuel do Balaio. Ambos sendo negros ex-escravos livres, constituem uma família, tendo duas filhas e conseguindo sobreviver a partir do trabalho da fabricação de balaio, cestas grandes feitas de palha. No entanto, a tranquilidade é rompida com os avanços violentos do governo escravocrata de Maranhão, repleto de racismo e opressão para com os negros livres e escravos. A partir do momento em que sua filha é estuprada por um integrante do exército,

⁹ Lendas envolvendo pássaros são bastante comuns em diversas culturas, como o Mito da Fênix na cultura grega. De forma semelhante, no folclore indígena brasileiro, a representação de pássaros como símbolo de transformação e renascimento se faz presente, como pode ser visualizado na lenda de Uirapuru, em que um guerreiro indígena é transformado em pássaro pelo deus Tupã para se aproximar da amada (LIMA, 2021).

Balaio e Janaína decidem iniciar, junto da população ao redor, a revolução da balaiada. Embora vitoriosos em alguns conflitos armados, Balaio é assassinado, enquanto Janaína e as filhas são feitas escravas, morrendo pouco depois de febre amarela e malária. A personagem masculina, entretanto, consegue se transformar em pássaro novamente, vivendo mais cem anos até reencontrar a amada. Nessa história vemos novamente a personagem subalterna sendo responsável por narrar e trazer sua perspectiva a respeito do período. Além disso, o telespectador vislumbra como a resistência subalterna é resiliente, sobrevivendo aos ataques hegemônicos por meio da cultura do cangaço.



Figura 2: Manuel do Balaio e Janaína junto das filhas antes do ataque violento dos policiais maranhenses (24'32'').

A terceira história acontece no período da ditadura militar no Rio de Janeiro, em 1968, quando Manuel do Balaio, ao reencontrar Janaína, renasce como Cao. Embora esteja namorando, Janaína sente haver uma forte conexão com Cao, acolhendo-o como membro primeiramente de uma organização estudantil contra a ditadura e posteriormente como guerrilheiros. Após algumas ações do grupo, Cao é preso e torturado pelo regime, tendo de tomar a decisão de contar o paradeiro do grupo guerrilheiro a fim de libertar Janaína. Após passar anos na cadeia estudando obras subalternas e subversivas, a personagem começa a dar aulas na favela e continua a vida como guerrilheiro, até ser morto pelo exército. O corpo da personagem novamente se torna pássaro, voando por mais cem anos até reencontrar Janaína. Essa história é essencial para a percepção da personagem protagonista de que a luta subalterna

somente ocorreria utilizando as mesmas armas da hegemonia, isto é, por meio da violência. Além disso, para o telespectador, as frases “O que a gente vive hoje é resultado do que aconteceu no passado. Viver sem conhecer o passado é viver no escuro”, proferidas por Cao, são bastante impactantes, mostrando a importância da História e da perspectiva subalterna na historiografia. De fato, lembrar da ditadura como regime violento, opressor e antidemocrático é fundamental para evitar a tentativa de reescrita desse momento da História brasileira – muitas pessoas no início da década de 2020, infelizmente, tratam o período da ditadura como uma revolução, ignorando as atrocidades cometidas pelo Exército.



Figura 3: Cao deitado na cela, após ser preso e torturado pelo regime ditatorial brasileiro (45'15'').

A última história do filme é ambientada também no Rio de Janeiro, mas no ano de 2096, de modo que Bolognesi traz uma análise de como as desigualdades e opressões se traduziriam para o período futuro. Nesse momento, a principal questão social é a falta do acesso à água potável, a qual está sob o controle de empresas privadas, defendidas por grupos de milícias. Caracterizando-se como um pouco distinta das narrativas anteriores, Cao renasce como João Candido, importante crítico da situação desigual na cidade, mas descrente de que suas ações pacíficas poderiam mudar a realidade. Tendo conseguido fama, dinheiro e uma cota mensal razoável de água, João Candido paga pelo amor de Janaína, que nesse período renasce como uma prostituta de luxo. Dessa vez, no entanto, a personagem que toma a iniciativa da resistência subalterna violenta é Janaína, a qual lidera um grupo opositor para sequestrar o presidente da

companhia de água, arquitetando um plano para que a própria milícia o mate. Nesse meio tempo, João Candido percebe como Janaína está certa e que ele não pode perder a esperança no combate às opressões. A história termina com Janaína e João Candido no último andar do prédio da empresa, prestes a serem mortos pela milícia, mas escapando quando Candido relembra a técnica de voar aprendida na vida como indígena, em 1566. A cena final do filme é marcante, pois, ao invés de repetir o desfecho distópico das histórias anteriores com mortes trágicas, há uma recuperação da tradição indígena e uma defesa da esperança de que o subalterno pode triunfar.



Figura 4: Cena em primeira pessoa, na qual João Candido e Janaína voam pela cidade futurística de Rio de Janeiro em 2096 (65'32'').

Vemos, por meio das três obras trazidas, instantes em que, em sua maioria, personagens subalternas enfrentam forças hegemônicas perigosas e violentas, lutando em prol da justiça e do combate à opressão. Cada uma de forma distinta e por expressões artísticas diferentes, trazem formas que nos auxiliam a repensar o papel do subalterno na contemporaneidade e a possibilidade de manter a esperança de uma realidade sem desigualdades ou precariedades.

A partir da leitura atenta das obras do corpus, deparamo-nos com os seguintes questionamentos: quais as possíveis formas de resistência subalterna? Como se manifestam e quais as diferenças entre elas nas obras mencionadas? Para respondermos a essas questões, retomamos a hipótese de pesquisa de que é possível visualizar a presença de três tipos distintos de resistência subalterna: uma de caráter radical, uma de caráter pacífico e uma em que haveria

uma mescla e aprofundamento de algumas das características das anteriores. Além disso, cada obra do corpus estaria representando personagens e eventos com uma forma específica de resistência, sendo *Uma História de Amor e Fúria* (2013) a violenta; *Ghostwritten* (2001) a não violenta; e *Cloud Atlas* (2004) a não violenta ativa.

Desse modo, estruturamos a tese em três capítulos, cada um responsável por tratar de uma resistência e de uma obra em específico. O primeiro capítulo, intitulado Resistência Violenta, enfoca em uma forma de combate às opressões e hierarquias sociais a partir dos mesmos artifícios usados pela hegemonia, isto é, pela violência e radicalismo. Para tanto, utilizamos as teorizações de Frantz Fanon (2008) e de Ranajit Guha (1999), as quais exploram a presença e necessidade da violência em revoltas e manifestações subalternas. Esse tipo, conforme veremos a seguir, está mais presente no filme de Bolognesi, embora não seja o único e ainda apareça também nos romances de Mitchell.

Já o segundo capítulo é denominado Resistência Não Violenta, o qual traz a proposta do combate aos eixos de opressão por meio de alternativas não violentas, isto é, com iniciativas de mobilização pacífica, com a recusa do uso da força e com tentativas de negociação com a hegemonia. Para tanto, utilizaremos as teorizações de Henry David Thoreau (2012), Mahatma Gandhi (2010), e Martin Luther King, Jr. (2010). No que tange as obras do corpus, focamos no romance *Ghostwritten*, o qual apresenta nas ações das personagens subalternas uma resistência, predominantemente, não violenta.

Por fim, o terceiro tipo de resistência caracteriza-se pelo combate à hegemonia por meio da junção das características das duas propostas anteriores, havendo uma dosagem entre força e paz. Assim, essa forma de resistência busca romper com binarismos e essencialismos, fornecendo uma outra possibilidade de enfrentamento à opressão e à precariedade na sociedade. Para tanto, utilizaremos abordagens críticas recentes desenvolvidas por Judith Butler (2020) acerca da união entre os subalternos e da força presente na não violência, e as pesquisas de Ochy Curiel (2014) e outros pensadores da perspectiva decolonial latino-americana, as quais fornecem uma visão não dual e política a respeito das influências da colonialidade nas relações hierárquicas na contemporaneidade. Com relação ao corpus, utilizamos o romance *Cloud Atlas* como representante desta forma de resistência, embora também possamos ver traços dela nas outras obras.

No conjunto desses três capítulos desenharemos, de modo geral, o trajeto da resistência subalterna por meio das abordagens pós-colonial, subalterna e de gênero, evidenciando as diversas formas que o indivíduo subalterno tem de subverter e enfrentar as estruturas de opressão. Realizaremos, ademais, uma ruptura com os binarismos e essencialismos, levando

em consideração como os contextos geográficos, históricos, políticos, culturais e sociais influenciam a tomada de decisão do subalterno.

Portanto, nesta pesquisa entraremos em contato com vozes subalternas potentes, empoderadas e subversivas, ainda que muitas vezes dissonantes, lutando em prol da justiça social e do combate à precariedade e ao tratamento desigual entre os sujeitos. A temática da resistência não apenas é tratada com afinco nesta tese por permear as narrativas a serem analisadas, como também por entrelaçar as experiências e vivências do leitor, o qual é capaz de enxergar os paralelos e reflexos da arte na vida (e vice e versa). Nesse fluxo contínuo e multidirecional, desfazemos injustiças, transformamos realidades e recriamos histórias de resistência.

2 RESISTÊNCIA SUBALTERNA VIOLENTA

Neste capítulo, investigaremos a constituição de uma resistência de ordem mais radical, nomeada *resistência subalterna violenta*, a qual ocorre por meio de movimentos contrários às forças hegemônicas, buscando um combate direto, uma negação ao sistema opressor e subalternizante em voga. Os integrantes, subalternos e simpatizantes, usam de recursos drásticos para realizar o enfrentamento, não raro utilizando-se da violência, na mesma medida em que a empregada pela hegemonia.

A lógica presente nesse tipo de resistência sustenta-se nas binariedades das heterarquias¹⁰, vendo nessas relações um sistema de oposição dual: quem sobreviver a esse embate conquista o poder. De fato, a ideia de sobrevivência, assim como a de violência, encontra-se atrelada a essa concepção: o subalterno vive uma determinada opressão e vê como única alternativa viável para a sobrevivência a radicalização, ou seja, o uso de força semelhante ou maior àquela do oponente.

Um dos teóricos que trata dessa temática é Frantz Fanon (1925-1961), psiquiatra e filósofo nascido na Martinica. Conhecido pela influência em movimentos nacionais de liberação do colonialismo, é responsável pela publicação de inúmeras obras analisando a situação do homem negro perante as forças coloniais. Assim, Fanon, apesar de ter falecido cedo – tinha apenas 36 anos quando não resistiu aos sintomas da leucemia –, ficou bastante célebre por ter escrito a respeito do aspecto psicopatológico da colonização e das possibilidades de resistência e descolonização utilizando-se da violência. Experimentando na pele os atos bélicos e opressivos por parte da colônia francesa na Martinica e na Argélia, o escritor adota em seus escritos métodos de resistência em discurso e ações de força semelhante, aspectos a serem destacados a seguir.

2.1. A colonização e a resistência subalterna no contexto étnico-racial

Antes de partirmos para uma análise do conceito de violência e de descolonização para Fanon, precisamos entender a visão do autor acerca da colonização e da lógica racista implantada nos países colonizados. Para tanto, examinaremos *Pele negra, máscaras brancas*

¹⁰ O conceito de “heterarquia” surge como um contraponto à ideia tradicional de hierarquia, a qual unicamente é responsável por reger as diferentes relações de poder. Para Castro-Gomez e Grosfoguel (2007), “As heterarquias são estruturas complexas, nas quais não há um nível básico que rege os demais; todos os níveis exercem algum grau de influência mútua em diferentes aspectos particulares e atendendo a conjunturas históricas específicas” (p. 18). Dessa maneira, as hierarquias de gênero, raça/etnia e de classe social, por exemplo, estariam interligadas e influenciando umas as outras.

(2008), primeiro livro escrito por Fanon, o qual primeiramente seria publicado como tese de doutorado, mas foi rejeitado pela banca, a qual preferia um texto com ideias mais positivistas da psiquiatria (GORDON, 2008, p. 13). Longe de ser intimidado, o autor não apenas redige uma nova tese, aos moldes do que lhe foi requisitado, como também publica o texto rejeitado, tornando um de seus mais importantes livros.

Logo no início, Fanon estabelece como sendo um de seus objetivos primordiais “[...] nada mais nada menos, liberar o homem de cor de si próprio” (FANON, 2008, p. 26). De fato, na introdução nota-se o desejo de trazer grandes críticas ao negro quando pensa como colonizado, principalmente considerando o contexto vivido pelo autor. Essas críticas poderiam ocasionar bastante polêmica e ressentimento por parte da própria população negra. Mas a que Fanon se refere ao colocar o homem negro como prisioneiro de si mesmo? Como isso ocorre? E seria essa ação intencional ou inconsciente?

As respostas para as questões não são tão simples e estão ligadas ao processo de colonização. Alguns ainda pensam não haver, durante tal período, influência da cultura do colono para o colonizado, ou ainda que, com o fim da colonização, essas influências poderiam ser removidas. Entretanto, consideramos ingênua a percepção de, após um território ser colonizado, a população não estar rodeada e permeada por ideologias e heterarquias do país colonizador. Conforme esclarece Grosfoguel (2008), é um mito

[...] a noção de que a eliminação das administrações coloniais conduzia à descolonização do mundo, o que originou o mito de um mundo “pós-colonial”. As múltiplas e heterogêneas estruturas globais, implantadas durante um período de 450 anos, não se evaporaram juntamente com a descolonização jurídico-política da periferia ao longo dos últimos 50 anos. Continuamos a viver sob a mesma “matriz de poder colonial” (p. 126).

Isto é, seja no contexto de pós-colonização, seja em um contexto ainda colonial (como o da Martinica), as estruturas ideológicas não apenas vieram com os colonizadores, mas foram introjetadas nos habitantes de tal território. A citação anterior de Fanon faz referência acerca disso.

Fanon auxilia-nos a compreender como a situação se desenvolve quando tratamos do tema da raça e etnia, considerando o homem branco francês, junto de pensamentos racistas, como colonizador de inúmeros países, cuja população é majoritariamente negra. Para o autor, há grandes cicatrizes e marcas da lógica racista presentes no homem negro da Martinica e da Argélia, por exemplo. De fato, é evidenciado, nessa obra, como essas marcas podem ter uma dimensão ainda maior do que se imagina.

A respeito do racismo presente no homem branco europeu, podemos adentrar em uma das obras de nosso corpus, o romance *Cloud Atlas* (2004), de David Mitchell. Apesar de se distanciar um pouco da forma de resistência proposta por Fanon, é possível observar como o autor inglês traz representações coloniais carregadas de tais ideários, subalternizando as personagens negras.

Conforme vimos anteriormente, o romance transcorre em diversos locais e por diferentes temporalidades, desde o final do século XIX nas ilhas Chatam (Nova Zelândia) até um futuro distante nas ilhas do Havaí. O racismo transparece mais na primeira história, quando acompanhamos o retorno de Adam Ewing – advogado estadunidense – aos Estados Unidos junto com Autua, ex-escravo da tribo moriori, clandestino no navio. Por mais que, na época retratada, o território neozelandês já esteja próximo da desvinculação com o sistema colonial, encaminhando-se para um autogoverno com a soberania dos neozelandeses, a presença de indivíduos brancos europeus/norte-americanos é uma constante. Consequentemente, também é frequente a exposição de ideologias preconceituosas e racistas.

Isso acontece em momentos em que Mitchell descreve a visão dos europeus acerca do genocídio entre as tribos aborígenes (maori e moriori): “James Coffee, um criador de porcos, disse que os maoris fizeram um serviço aos homens brancos ao exterminarem outra raça de brutos para abrir espaço pra nós [...]” (MITCHELL, 2004, p. 16, tradução nossa)¹¹. Aqui vemos com clareza a exposição de como, para os europeus, as vidas dos aborígenes não importam, embasando com isso o constante racismo.

Essa atitude também aparece no final da narrativa, quando Autua procura um hospital para ajudar Adam Ewing: “Três vezes perguntou a estranhos, ‘Onde doutor, amigo?’ Três vezes foi ignorado (um respondeu, ‘Nada de medicamento para Pretos fedidos!’) até que um velho vendedor de peixes grunhiu a localização de um hospital” (MITCHELL, 2004, p. 505, tradução nossa)¹². Os exemplos mencionados evidenciam a presença de ideologias coloniais por meio de constantes insultos, os quais, conforme veremos mais adiante, apenas contribuem com um sistema de inferiorização dos indivíduos negros colonizados.

Retornando à lógica racista criticada por Fanon, o autor revela como esta pode estar presente na cultura, vinda em grande parte por meio da linguagem: “Falar é estar em condições de empregar uma certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é sobretudo

¹¹ “James Coffee, a hog farmer, said the Maori had performed the White Man a service by exterminating another race of brutes to make space for us [...]”.

¹² “Thrice he asked of strangers, ‘Where doctor, friend? Thrice he was ignored (one answered, ‘No medicine for stinking Blacks!’) before an old fish seller grunted directions to a sick house”.

assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização” (FANON, 2008, p. 33). Por “peso”, o psiquiatra refere-se à ideologia mencionada anteriormente. Assim, no contexto martinicano, a língua francesa é adotada junto de um ideário que subalterniza e rebaixa os negros em prol dos brancos.

Acerca disso, o autor reforça o aspecto cultural transmitido do colonizador para o colonizado, também embutido de uma série de pensamentos racistas e preconceituosas. Afinal, a mesma cultura mantida na Europa é direcionada para a Colônia. Segundo Fanon (2008),

As histórias de Tarzan, dos exploradores de doze anos, de Mickey e todos os jornais ilustrados tendem a um verdadeiro desafo da agressividade coletiva. São jornais escritos pelos brancos, destinados às crianças brancas. [...] Nas Antilhas – e podemos pensar que a situação é análoga nas outras colônias – os mesmos periódicos ilustrados são devorados pelos jovens nativos. E o Lobo, o Diabo, o Gênio do Mal, o Mal, o Selvagem, são sempre representados por um preto ou um índio, e como sempre há identificação com o vencedor, o menino preto torna-se explorador, aventureiro, missionário “que corre o risco de ser comido pelos pretos malvados”, tão facilmente quanto o menino branco (p. 130-131).

Qual outro destino teria uma criança cuja infância se baseia em leituras que reforçam a associação do negro com figuras negativas? Fanon demonstra como essa formação racista leva à absorção de uma estrutura igualmente racista, na qual o negro antilhano se identifica com o branco e se posiciona contra o negro proveniente do continente africano.

Ainda de acordo com Fanon, devido a essa formação, a aproximação da linguagem do colonizador se sucede de modo voluntário, como uma forma de se aproximar ao máximo da possibilidade de ser branco. É um ciclo vicioso: ao absorver a cultura e a língua do colonizador, mais o colonizado introjeta lógicas racistas e, conseqüentemente, um complexo de inferioridade. E quanto mais cresce esse sentimento de inferioridade, mais o negro busca intensificar o uso dessa linguagem e dessa cultura. A respeito disso, Fanon expõe que

Todo povo colonizado — isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural — toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana.

Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será (FANON, 2008, p. 34).

A lógica estabelecida é a de que os colonizadores levaram uma cultura de hierarquias de poder já estabelecidas, considerando as mais diversas áreas, sejam elas raciais, espaciais,

epistemológicas, culturais, sexuais, entre outras. Com essas heterarquias introjetadas, o povo colonizado rejeita a própria cultura, já rebaixada por eles e pelos colonizadores, e intenciona uma aproximação pelos valores da metrópole. Segundo Fanon, a linguagem é apenas um dos fatores mais visíveis dessa dinâmica.

Conforme discutimos, essa estrutura hierárquica mobiliza-se de tal forma que, segundo Fanon, o colonizado, para fugir da inferioridade, não somente intenta ser quem está no topo, mas deprecia quem considera ainda mais inferior: “Conhecemos no passado e ainda hoje antilhanos que se envergonham quando são confundidos com senegaleses. É que o antilhano é mais ‘evoluído’ do que o negro da África: entenda-se que ele está mais próximo do branco [...]” (FANON, 2008, p. 40). Ao supor o pensamento dos antilhanos, o autor demonstra, nessa hierarquia, o nível ainda mais inferior dos negros na África. Assim como é revelado posteriormente em *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon expõe o testemunho de diversos martiniquenses relatando, seja de modo consciente, seja inconsciente (sonhos), a adoção a essa estrutura hierárquica em termos raciais.

Dessa maneira, é reiterado como, ao menos no contexto de Martinica, o negro colonizado intenta identificar-se com o colonizador branco e afastar-se de negros provenientes do continente africano. Podemos, aqui, estabelecer uma relação com o título dado a obra referenciada: o autor considera que grande parte das pessoas de pele negra com as quais teve contato apresentavam uma máscara branca, isto é, uma forte influência e introjeção de uma cultura hierárquica, subalternizadora e racista, provinda de países europeus. Mais do que isso, Fanon demonstra como o negro muitas vezes coloca-se na posição de branco, querendo de fato assumir esse papel:

Para ele só existe uma porta de saída, que dá no mundo branco. Onde a preocupação permanente em atrair a atenção do branco, esse desejo de ser poderoso como o branco, essa vontade determinada de adquirir as propriedades de revestimento, isto é, a parte do ser e do ter que entra na constituição de um ego (FANON, 2008, p. 60).

Partindo para a área da psicologia e da psicanálise, o autor explica como o colonizado constrói seu ego a partir do imposto no momento da colonização. Assim, consideramos que não só a hierarquia racial é imposta, mas também o sentimento de inferioridade e o ímpeto de se distanciar e negar a origem e a própria etnia.

Para Fanon, a fixação com o branco adotada no contexto da Martinica, em especial, gira em torno também do maior distanciamento possível de tudo relacionado à realidade negra, seja a cultura ou as pessoas: “Conhecemos muitas compatriotas, estudantes na França, que nos

confessaram com toda a candura, uma candura toda branca, que não poderiam casar-se com um negro (ter escapado e voltar atrás? Ah, não, obrigada!)” (FANON, 2008, p. 58). O autor revela nesse trecho o fato de sair do país de origem e ir para a colônia ser uma escapatória, um modo de alcançar o objetivo de “deixar” de ser negro e “tornar-se” branco. Assim, qualquer contato, principalmente o relacionamento amoroso, significaria um retorno para a posição de subalternidade.

Vê-se aqui a falsa ideia de uma ascensão na hierarquia social/racial. Fanon é bem esclarecedor quando mostra o antilhano comparando-se com o branco, desejando e sentindo-se no topo dessa estrutura, isto é, renegando a cultura e a raça/etnia em prol de tornar-se um europeu, branco. A respeito disso, um paralelo interessante pode ser estabelecido entre as palavras de Fanon e o cinema nacional contemporâneo.

Em 2019, foi lançado o filme *Bacurau*, dirigido por Kleber Mendonça Filho e Juliano Dornelles, em que é contada a história de uma pequena cidade no interior de Pernambuco e como sua população torna-se alvo de um ataque feito por estrangeiros. A obra, além de ter sido muito bem recebida pela crítica nacional e internacional, retrata muito bem a realidade política e social brasileira e traz, em uma cena bastante marcante, a discussão em voga. Nessa cena, um casal sulista, que acabara de assassinar alguns dos moradores da cidade interiorana chamada Bacurau, reúne-se com o grupo de forasteiros responsáveis pelo ataque, defendendo o assassinato por se considerarem muito diferente desses habitantes: o casal defende ser similar aos estrangeiros, por serem da região sul do Brasil, tida como rica por eles.

Percebam como as ideias veiculadas pelo casal são muito similares ao discurso antilhano criticado por Fanon: ambos defendem o distanciamento das raízes e uma aproximação com o estrangeiro (o colonizador francês, no caso da Martinica, e o forasteiro estadunidense, no caso do Brasil). Nos dois casos há um momento de choque de realidade, quando percebem a impossibilidade de serem a figura do colonizador.

No caso do filme, esse momento desenrola-se na mesma cena, quando um dos forasteiros responde, afirmando ser impossível considerá-los brancos; talvez “mexicanos brancos” ou latinos. Em tom jocoso, o grupo faz piada sobre esse desejo introjetado dos brasileiros sulistas em serem brancos. Essa é, de fato, uma realidade brasileira, em que grande parte da população rejeita ser vinculado com a população nordestina, a qual não é predominantemente branca, com grupos latinos, amefricanizados, etc. A respeito disso,

podemos citar uma pesquisa realizada pelo IBGE¹³ no Brasil, a qual demonstra um crescimento no número de pessoas autodeclaradas negras e pardas: décadas atrás o número era diferente, visto essa estigmatização e tendência à rejeição de qualquer característica que aproxime o indivíduo da raça negra.

O discurso veiculado pelas personagens no filme também ecoa o pensamento de Quijano (2007) acerca de como o racismo é criado e instalado nos países colonizados. Segundo o autor, o racismo se desenvolve a partir da identificação biológica exterior, a qual é visualizada,

[...] em um primeiro momento, principalmente pela “cor” da pele e do cabelo, e pela forma e pela cor dos olhos; mais tarde, nos séculos XIX e XX, também por outros traços como a forma do rosto, o tamanho do crânio, a forma e o tamanho do nariz. [...] Desse modo, definiu-se aos dominadores/superiores europeus o atributo da “raça branca”, e a todos os dominados/inferiores “não europeus” o atributo das “raças de cor” (QUIJANO, 2005, p. 120, tradução nossa)¹⁴.

A recuperação do conceito de inferioridade de Fanon por parte de Quijano é clara quando este afirma que o caráter racial se mostra central para a classificação de raças superiores e inferiores. As personagens no filme, portanto, por apresentarem menos características fenotípicas não europeias, buscam uma aproximação com o colonizador.

No contexto antilhano, há similaridades com a situação do filme, visto que o colonizado, quando viaja para países europeus, sofre racismo, é humilhado e tratado como inferior. A respeito disso, Fanon imagina uma situação de um negro na França:

“Olhe, um preto!” Era um stimulus externo, me futucando quando eu passava. Eu esboçava um sorriso.
 “Olhe, um preto!” É verdade, eu me divertia.
 “Olhe, um preto!” O círculo fechava-se pouco a pouco. Eu me divertia abertamente.
 “Mamãe, olhe o preto, estou com medo!” Medo! Medo! E começavam a me temer. Quis gargalhar até sufocar, mas isso tornou-se impossível (FANON, 2008, p. 105).

Essa curta narração é tocante, na medida em que a personagem negra se vê exposta, destacada como um objeto de temor dos outros, tentando abstrair tais falas até um menino

¹³ A pesquisa citada é mencionada e interpretada em uma reportagem do jornal G1 de 22 de maio de 2019 (<https://g1.globo.com/economia/noticia/2019/05/22/em-sete-anos-aumenta-em-32percent-a-populacao-que-se-declara-preta-no-brasil.ghtml>).

¹⁴ “[...] en un primer periodo, principalmente el ‘color’ de la piel y del cabello y la forma y el color de los ojos; más tarde, en los siglos XIX y XX, también otros rasgos como la forma de la cara, el tamaño del cráneo, la forma y el tamaño de la nariz. [...] De ese modo, se adjudicó a los dominadores/superiores europeos el atributo de ‘raza blanca’, y a todos los dominados/inferiores ‘no- europeos’, el atributo de ‘razas de color’”.

branco verbalizar o medo. Simplesmente um traço fenotípico, como a cor de pele, gera uma sensação de medo em uma criança. Dessa forma, apesar de o colonizado sentir-se branco, posicionar-se como branco, ter a mente introjetada com ideais racistas e de inferioridade, isto é, assumir uma máscara branca; ao estar no Império, depara-se com o racismo sendo posto diretamente a ele.

Como forma de amenizar ou solucionar a introjeção da cultura racista e da inferiorização do negro, Fanon sugere que refletir sobre esse fato é um primeiro passo, tomando consciência da opressão sofrida:

Enquanto psicanalista, devo ajudar meu cliente a conscientizar seu inconsciente, a não mais tentar um embranquecimento alucinatório, mas sim a agir no sentido de uma mudança das estruturas sociais.

Em outras palavras, o negro não deve mais ser colocado diante deste dilema: branquear ou desaparecer, ele deve poder tomar consciência de uma nova possibilidade de existir [...]” (FANON, 2008, p. 95).

O autor encaminha-se para uma alternativa em que urge os negros colonizados a refletir sobre esse processo de subalternização, a fim de compreender como esse sistema racista funciona e, assim, poder romper com essa estrutura. Ademais, Fanon revela haver outras alternativas além de igualar-se ao branco ou deixar de existir: o negro pode ser negro sem se sentir inferiorizado, rebaixado.

Nesse momento, aproximamo-nos da proposta de resistência de Fanon. Já em *Pele Negra, máscaras brancas*, podemos perceber indícios de uma aproximação de uma alternativa radical para a resolução da situação dos negros em um contexto de exploração colonial. Notamos, por exemplo, como o autor traz uma visão binária ao tratar da linguagem e do contato a ser estabelecido entre os negros e os brancos.

Ao se referir à linguagem, Fanon defende que o francês, ao falar a língua utilizada pelo antilhano – no caso, o *petit-nègre* –, “[...] exprime esta idéia: ‘Você aí, fique no seu lugar!’” (FANON, 2008, p. 46). Mais do que isso, o europeu estaria sendo condescendente com o negro, isto é, posicionando-se como superior e impondo uma posição de inferioridade ao outro. De modo semelhante, o autor segue o caminho de defender a seguinte tese: a língua a ser usada pelo negro, por trazer uma cultura e um mundo, poderia definir o falante. Ou seja, ao invés de se dispor da língua do colonizador, com um racismo introjetado por trás, o colonizado deveria recorrer a sua própria língua, o *petit-nègre*, nesse caso. Assim, Fanon já demonstra uma intenção de delimitação entre o contato da cultura europeia com o negro, na qual o ideal seria o negro distanciar-se do branco e valorizar as suas raízes.

Quanto à resistência de ordem mais radical, podemos observá-la mais claramente na conclusão do livro, quando Fanon diz: “Não levamos a ingenuidade até o ponto de acreditar que os apelos à razão ou ao respeito pelo homem possam mudar a realidade. Para o preto que trabalha nas plantações de cana em Robert só há uma solução, a luta” (FANON, 2008, p. 185-186). Aqui, o autor defende a posição de não concordar com alternativas “ingênuas”, ou seja, de diálogo e de negociação com os representantes da hegemonia. Para ele, a única forma de modificar a realidade de subalternização do negro, seja em um contexto ainda colonial, seja em um pós-colonialismo, seria por meio da “luta”. E, nesse caso, luta não adquire um sentido metafórico ou simbólico, mas um sentido literal, em que o negro entre em um embate com o branco.

O detalhamento desse tipo de resistência não nos é fornecido em *Pele negra, máscaras brancas*, livro no qual Fanon estuda mais profundamente as consequências do colonialismo na mente do negro. Essa resistência é melhor explorada no último livro escrito por ele, *Os condenados da terra* (1968).

2.2. A resistência subalterna por meio da violência para Fanon

Assim como mencionado anteriormente, é no livro *Os condenados da terra* que Fanon aprofunda a tese acerca da violência, superficialmente tratada em sua primeira obra. Destarte, o autor traz como objetivo defender uma reação de nível – senão maior – igual à quantidade de violência cometida pelos colonizadores. Para ele, a resistência por meio da violência seria uma resposta natural e intuitiva do subalterno, a qual seria a única opção para atingir a libertação das amarras e das opressões coloniais.

Veremos mais adiante a existência de outras maneiras de lidar com as ações violentas coloniais, de modo que a violência nem sempre será a resposta mais adequada. Pensemos, por exemplo, nos dias atuais, quando discursos e atitudes subalternizantes são acometidos por figuras públicas. Uma resposta firme, direta, radical ou um movimento não violento do subalterno, assim como são defendidos por Fanon e Gandhi, respectivamente, são importantes. Iremos mostrar a seguir como as ideias de Fanon ainda valem para a contemporaneidade, da mesma forma como precisamos ter cuidado e avaliar as consequências das ações da resistência radical e outras possíveis formas de resistir.

A respeito do papel europeu no incentivo e no uso desmedido de forças, o filósofo e escritor Jean-Paul Sartre, na introdução a essa obra, revela como os dirigentes dos países colonizadores são responsáveis pela reação de violência do colono. Segundo Sartre (1968, p. 6), o continente europeu utilizou-se dos mais diversos artifícios para subjugar, silenciar e dividir

a população do país colonizado, como a criação forjada de classes, a sustentação de um pensamento racista e o uso extremado de força para reprimir e impedir a formação de oposições. Assim, os colonos não tinham o intento de somente adquirir o respeito da população colonizada, mas também o de objetificá-la por meio da violência:

[...] a ordem é rebaixar os habitantes do território anexado ao nível do macaco superior para justificar que o colono os trate como bÊstas de carga. A violência colonial não tem sÔmente o objetivo de garantir o respeito dÊsses homens subjugados; procura desumanizá-los (SARTRE, 1968, p. 9).

Dessa maneira, a estratégia reconhecida por Sartre e Fanon, também presente em outras formas de subalternizações, como a relação de gênero e de classe, objetiva reduzir o indivíduo a nível de objeto. Mais do que isso, a violência, em diversos graus, foi empregada durante a colonização, subjugando e inferiorizando-o ainda mais.

Outro argumento dos autores é o seguinte: quanto mais inferiorizado e maior a violência aplicada pelos colonizadores, maior a violência a ser retribuída pelos colonizados. Assim, há uma visão de proporcionalidade e de reciprocidade, na medida em que é defendido ser a ação do colonizado uma consequência dos feitos da Colônia. A respeito dessa lei de reciprocidade, Sartre expõe: “Será, dizeis vós, que [os colonizados] só conhecem a fôrça? Por certo; de início será apenas a do colono e, pouco depois, a dÊles, isto é, a mesma que recai sÔbre nós da mesma maneira que o nosso reflexo vem do fundo de um espelho ao nosso encontro” (SARTRE, 1968, p. 11).

A violência utilizada pelo colonizador é, de fato, gigantesca, seja física, seja psicológica. Conforme tratado no livro *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon já pontuava que as forças hegemônicas estabeleciam culturalmente no país colonizado uma cultura repleta de hierarquias, nas quais o colonizado sempre era subalternizado e inferiorizado. Segundo Fanon (1968),

O mundo colonial é o mundo maniqueísta. [...] O colono faz o colonizado uma espécie de quintessência do mal. A sociedade colonizada não é apenas descrita como uma sociedade sem valôres. [...] O indígena é declarado impermeável à ética, ausência de valôres, como também negação dos valôres. [...] Nesse sentido, é o mal absoluto (FANON, 1968, p. 31).

Como prática comum em sistemas coloniais, o rebaixamento e a transformação do povo colonizado em a figura do mal também foram aplicados no contexto da Martinica e da Angola. Enquanto Fanon nota tal fato no contexto colonial, como mencionaremos posteriormente,

segundo autores latinos contemporâneos, é necessário também discutir a permanência e resquícios dessas hierarquias e pensamentos preconceituosos nos países pós-independência.

No tocante à reação violenta frente a essas práticas de opressão colonial, podemos, nesse momento, estabelecer uma ligação com uma das obras que compõe o corpus dessa pesquisa, o filme *Uma história de amor e fúria*. Assim como visto anteriormente, o filme traz quatro histórias ambientadas em temporalidades diferentes – desde o período da “descoberta” do Brasil até o ano de 2096, momento em que haveria o controle da água potável por parte de grandes corporações. As narrativas unem-se não só pela temática de resistência e luta contra opressão, mas também pelo fato de as personagens protagonistas serem capazes de “renascer” em novos corpos e temporalidades. Enquanto a personagem principal masculina tem o poder de tornar-se um pássaro, “viajar pelo tempo” e adquirir novo corpo e nome, a personagem principal feminina não tem acesso a essa mágica – somente renasce após sua morte –, mantendo seu nome (Janaína).

Embora em cada uma das narrativas haja momentos de resistência violenta, consideramos a segunda, isto é, o período da escravidão e da colonização no Brasil, uma das mais próximas do conceito, baseado nos dizeres de Fanon. Essa história se desenrola em 1825, no estado de Maranhão, e começa quando o pássaro (a personagem principal masculina) encontra Janaína – mulher negra, filha de escrava fugidia – e se transforma em Manoel do Balaio – homem negro. Após um tempo, tendo duas filhas, Manoel começa a se engajar na luta antiescravista, provendo os ex-escravos com o pouco de comida que sua família tem e transportando-os junto de armas para os confrontos com o governo.

Uma cena na qual se nota o entendimento de violência subalterna como reação à violência hegemônica é o momento em que Manoel é interpelado pelo capitão do exército do governo maranhense, o qual além de o ameaçar por suspeitas de ajudar escravos fugidios, comete violências e abusos com a família de Balaio:



Figura 5: Guardas seguram e ameaçam Manoel para impedi-lo de interromper o estupro da filha (25'12").

Na figura 5, vemos o primeiro momento em que Manoel se vê em contato com a violência do estado repressor e racista. Não somente a filha é ameaçada de estupro, como o pai é imobilizado pelo policial à esquerda e ameaçado com uma arma pelo policial à direita (cabe notar que todos os membros da hegemonia são homens brancos). Poucos momentos depois, vemos um quadro com uma perspectiva distinta da cena como um todo, no qual a câmera agora está dentro da casa, mostrando várias perspectivas (Figura 6).

Na perspectiva mais próxima da câmera, sombreada, observamos o capitão arrastando a menina e carregando uma expressão maléfica no rosto, devido às sobrancelhas arqueadas e um sorriso com os dentes de fora. Na perspectiva um pouco mais longe, já fora da casa, Janaína está sendo imobilizada por um guarda enquanto grita e gesticula por sua filha. Por último, Balaio ainda se vê preso e ameaçado pela arma, mas adotando uma posição distinta: ao invés de reagir, mantém uma posição de determinação e raiva, conforme notamos pelo corpo ereto e pelos punhos enrijecidos. Ao fundo podemos ouvir uma justaposição de sons, incluindo os protestos de Janaína, os apelos da filha, relinchos de cavalos distantes e o que parece ser um eco agudo, semelhante a um alarme. Tais formas sonoras contribuem para criar uma cena apreensiva para o espectador.



Figura 6: Capitão leva a filha de Balaio para dentro da casa, a despeito dos pedidos de Janaína (25'15").

Por fim, temos, na figura 7, um primeiro plano (*close-up*) onde se observam as consequências da situação violenta e abusiva em Manoel do Balaio: um misto de raiva, tristeza e mágoa pela inaptidão, condensados em uma única lágrima que escorre no rosto.

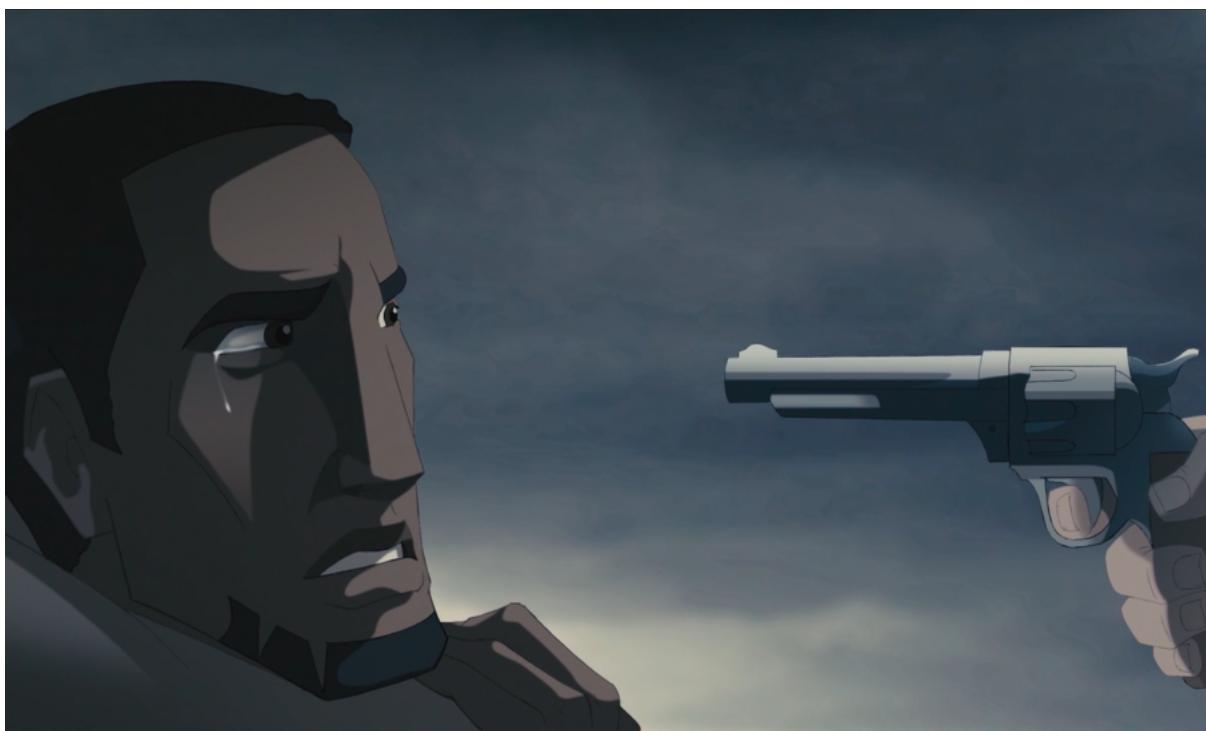


Figura 7: Em um conflito de emoções, Manoel do Balaio chora, frente à violência da polícia colonial (25'27").

Assim como nas teorias desenvolvidas por Fanon e Sartre a respeito do negro escravizado, Bolognesi retrata a opressão vivida pelas famílias negras e pobres no período da colonização portuguesa no Brasil. Após tais incidentes, Manoel propõe o estabelecimento de uma revolução armada, por meio da qual iriam vingar as ações do governo e trazer uma nova forma de estado, comandado pelos revolucionários. Dessa maneira, a violência em excesso sofrida pela família de Balaio é retribuída em intensidade similar às personagens hegemônicas.

Retornando às nossas considerações acerca do texto de Fanon, notamos o contexto analisado pelo autor como semelhante ao oferecido pelo filme: ambos criticam o sistema colonial e carregam questões raciais e de escravidão para a discussão. Desse modo, o autor advoga pela realização da descolonização, como forma de retirada por completo do colonizador e de suas influências. Para isso, no entanto, compreende que “[...] a descolonização é sempre um fenômeno violento” (FANON, 1968, p. 25), atrelando a remoção da figura da hegemonia com o uso da força. Em uma conceituação ainda mais detalhada, Fanon expõe: “Sua definição pode, se queremos descrevê-la com exatidão, estar contida na frase bem conhecida: ‘Os últimos serão os primeiros’. A descolonização é a verificação desta frase” (FANON, 1968, p. 27). Fica inteligível, nesse excerto, o autor entrelaçar concepções de descolonização, violência e inversão binária de papéis hierárquicos, de maneira a, com o uso da violência, haver o fim do sistema colonial e, por consequência, uma inversão de posições entre colonizado e colonizador.

Fanon é um escritor de seu tempo, sendo influenciado pelas ideias e pelo contexto vivido; todavia, é interessante estabelecer uma ponte entre suas ideias de descolonização com o pensamento decolonial trazido recentemente por acadêmicos do grupo de Estudos Subalternos latinos. A conceitualização de decolonialidade vem justamente dos povos de países que passaram pela descolonização, isto é, pelo término oficial da tutela colonial por parte de um país europeu, mas ainda sofrendo com os desmandos e com as imposições estruturais da colônia. Segundo Grosfoguel (2008), a necessidade de se enfrentar a colonialidade vem da constatação de, mesmo após a descolonização, as estruturas coloniais ainda permanecerem. Ou seja, há a perpetuação de heterarquias, isto é, “[...] múltiplas e heterogêneas hierarquias globais [...]” (GROSFOGUEL, 2008, p. 123) que estabelecem relações de poder em diversas áreas, como étnico-racial, espiritual, epistêmica, de gênero, de sexualidade, entre outras. Assim, hoje, tais escritores latinos conseguem perceber a necessidade de um movimento de desvinculação com essas hierarquias e estruturas datadas do período colonial, as quais não foram eliminadas com a descolonização.

Direcionando-nos a outro constituinte do corpus da nossa pesquisa, diferentemente de *Uma história de amor e fúria*, ambos os romances de Mitchell não apresentam, de modo

contundente, histórias em que as personagens recorrem ao recurso da radicalização como método de resistência. *Cloud Atlas*, por exemplo, traz diversas personagens combatendo a opressão e a subalternização de maneiras criativas e sem a violência, com a exceção de alguns raros momentos. Todavia, tratando-se de *Ghostwritten*, podemos visualizar, ainda que em instantes pontuais, os efeitos da colonização e a reação radical de personagens subalternas no romance.

Conforme já dito anteriormente, o romance é dividido em nove histórias distintas, cada uma focada em personagens e localidades específicas. O capítulo referido no parágrafo anterior é o terceiro, momento no qual tratamos de Neal Brose, advogado britânico que se muda para Hong Kong com Katy Forbes, sua esposa. Tendo sido colônia britânica de 1842 – após a Primeira Guerra do Ópio (Primeira Guerra Anglo-Chinesa) – até 1997 – quando o território é “devolvido” à China –, na narrativa é possível notar a dificuldade de processar essa descolonização por parte dos chineses, ainda explorados e subjugados pelos britânicos.

A narrativa se centra no relacionamento decadente entre o casal inglês, mas também trata de dois pontos essenciais para a discussão: a presença inquietante de uma empregada chinesa e a possível aparição de uma menina fantasma assombrando o apartamento. No que se refere à fantasma, as personagens – as quais objetivavam ter um filho, mas não conseguiam – percebem a presença dessa menina, fato que auxilia na intensificação da conturbação do casamento e até no divórcio. Em um nível simbólico, no entanto, pensamos ter a fantasma uma outra significação:

[...] a fantasma articula o necessário confronto do sujeito pós-colonial com traços do passado – nas palavras de Edward (2008: 121), a dívida invocada por tal figura fantasmagórica ‘refere-se à dominação imperial e à apropriação territorial que forçam a voz do colonizado dentro do inconsciente do sujeito imperial e, assim, assombra o colonizador por gerações, tempo e espaço’ (DUNLOP, 2011, s/p, tradução nossa)¹⁵.

Dessa forma, Dunlop (2011) evidencia a possibilidade de a menina fantasma ser uma manifestação do inconsciente de Neal Brose, figura representativa do colonizador, a respeito da culpa do passado britânico e das ações do advogado no presente. Conforme a própria personagem expõe, Brose tem consciência do histórico opressivo da Inglaterra no território e admite, como advogado, aproveitar-se desse passado:

¹⁵ “[...] *the ghost articulates the necessary confrontation of the postcolonial subject with the traces of the past – in Edward’s (2008: 121) words, the debt called upon by such ghostly figures ‘refers back to the imperial dominance and territorial appropriation that forces the voice of the colonised into the unconscious of the imperial subject and thus haunts the coloniser across generations, time and space’*”.

Hong Kong foi dominada por traficantes britânicos na década de 1840. Queríamos a seda, a porcelana e os temperos chineses. Os Chineses não queriam nossas roupas, ferramentas ou arenque salgado, e, de fato, não tinham culpa: não havia demanda. Nossa solução foi criar uma demanda ao transformar grande parte da população em viciados em ópio [...]. Quando os chineses, compreensivamente, rejeitaram o acordo, os surramos até não poder mais, colocamos, no governo de Pequim, uma marionete que pendurava placas em parques dizendo PROIBIDO CACHORROS OU CHINESES, e ocupamos essa região do país como uma base de importação [...]. Hong Kong tornou-se o centro comercial do maior e do mais populoso continente no mundo. Isso abriu um gigantesco apetite por parte advogados financeiros corruptos (MITCHELL, 2001, p. 104-105, tradução nossa)¹⁶.

Se a figura da personagem fantasma já remete a questões coloniais não resolvidas com a descolonização, vemos a presença da empregada chinesa como uma materialização da resistência radical subalterna. Assim como recuperamos da teoria fanoniana, o subalterno, por meio da resistência violenta, estaria refletindo reciprocamente as ações violentas do colonizador. Durante a narrativa, vemos a empregada enfrentar esses atos de Katy Forbes e Neal Brose:

“Talvez seja uma puta preguiçosa. O que te faz achar que causarei algum efeito nela?”

“A psique chinesa: se mostrar quem é o mestre, elas escutam. Ela me olha como se eu fosse merda. A mulher de Theo me contava que estava com o mesmo problema. Nem importa se não entendem tudo. Elas conseguem captar as informações pelo tom da voz”¹⁷ (MITCHELL, 2001, p. 84, tradução nossa)

O casal, nesse excerto, trata a empregada como se fosse um animal, a qual precisaria de um mestre, ainda que não entendesse todas as informações ditas. Tais atos, reforçados pela herança colonial britânica, alimenta o desejo pela reciprocidade por parte do subalterno. E, de fato, isso acontece após a separação do casal. Como Brose ainda não havia despedido a empregada, contratada para as necessidades de Katy Forbes, sua presença no apartamento faz-se constante

¹⁶ “*Hong Kong had been appropriated by British drug pushers in the 1840s. We wanted Chinese silk, porcelain, and spices. The Chinese didn’t want our clothes, tools, or salted herring, and who can blame them? They had no demand. Our solution was to make a demand, by getting large sections of the populace addicted to opium [...]. When the Chinese understandably objected to this arrangement, we kicked the fuck out of them, set up a puppet government in Peking that hung signs on parks saying NO DOGS OR CHINESE, and occupied this corner of their country as an import base [...]. Hong Kong became the trading hub of the biggest, most populated continent in the world. This led to one big burping appetite for bent financial lawyers*”.

¹⁷ “*“Maybe she’s just a lazy bitch. What makes you think I’ll have any effect?”*
“The Chinese psyche: if you let her know who the master is, they listen. She looks at me like I’m a piece of dog shit. Theo’s wife was telling me about it, she had the same problem. It doesn’t even matter if she doesn’t understand everything. They can tell from the tone of your voice.””

depois da separação: “Ouvi as chaves e ela entrou como se fosse dona do apartamento. Não estava usando o avental” (MITCHELL, 2001, p. 87, tradução nossa)¹⁸.

A empregada, cujo nome não é mencionado por Brose (provavelmente o casal nem sabia o nome dela), rapidamente assume o lugar da ex-esposa, apossando dos bens restantes de Katy e do próprio ex-marido, usado sexualmente:

Comecei a desabotoá-la, mas ela fez um som de tsu-tsuuuu, me deu um tapa e enfiou as unhas no meu saco até que me rendi. Então, ela falou, pela primeira e quase última vez:
 “Diga: você me quer; você não quer Katty puta”
 “Sim, eu quero”
 “Diga!”
 “Eu quero você, não quero ela.”
 “Diga: Katty puta é um lixo; eu sou uma mulher de verdade.”
 [...]
 “Você dá dinheiro. Dá as coisas dela. Tudo. Um presente.”
 “Ela levou muitas coisas daqui.”
 “Ela deixou muitas coisas. Minhas agora. Diga” (MITCHELL, 2001, p. 87-88, tradução nossa)¹⁹.

A personagem chinesa surge, logo após o divórcio, para, de certa forma, cobrar as dívidas coloniais e retribuir toda a violência velada e explícita sofrida dos estrangeiros, como Neal Brose e Katy Forbes. Então, é utilizada uma resistência radical, em virtude de a empregada empregar métodos violentos para recuperar aquilo de seu “direito”. Assim, podemos ver que a cicatriz da colonização não se fechou com a descolonização da Inglaterra e as atitudes de violência do subalterno são mantidas, devido à manutenção das estruturas heterárquicas coloniais em Hong Kong.

Se para Fanon a descolonização deve, necessariamente, perpassar ações de violência, então como, de fato, ocorre a violência para o autor? De acordo com Fanon (1968),

Como vimos, é a intuição que têm as massas de que sua libertação deve efetuar-se, e só pode efetuar-se, pela força. Por que aberração do espírito êsses

¹⁸ “I heard the keys, and she entered as if she owned the place. She was not wearing her apron”.

¹⁹ “I started unbuttoning her, but she made a tsu-tsuuuu noise, slapped me, and dug her fingernails into my scrotum until I capitulated. Then she spoke, for the first, and almost the last, time.

‘Say: you want me, you don’t want Katty Bitch.’

‘Yeah, I do.’

‘Say!’

‘I want you, I don’t want her.’

‘Say: Katty Bitch is bitch trash, I am real woman.’

[...]

‘You would give money. You would give her stuff. All of it. A present.’

‘She took a lot back with her.’

‘She left much things. Mine now. Say it.’”.

homens sem técnica, famintos e depauperados, não afeitos aos métodos de organização, chegam, em face do poderio econômico e militar do ocupante, a crer que só a vitória poderá libertá-los? Como podem esperar triunfar?

Porque a violência, e aí é que reside o escândalo, pode constituir, quanto à método, a palavra de ordem de um partido político. Os quadros podem convocar o povo à luta armada (p. 56).

O autor compreende que a violência e, conseqüentemente, a resistência radical constroem-se no colonizado de forma intuitiva, inconsciente. Como visto anteriormente, a violência propagada pelos colonizadores é convertida em uma violência de igual tamanho. No entanto, o uso dessa “força” não necessariamente seria dirigido para a efetivação de uma resistência subalterna: “Vimos que durante todo período colonial essa violência, embora à flor da pele, trabalhava em vão. Vimo-la canalizada pelas descargas emocionais da dança ou da possessão” (FANON, 1968, p. 44). Destarte, muitas vezes o colonizado convertia essa energia da violência para rituais artísticos ou até mesmo para conflitos internos entre os próprios nativos: “A tenção muscular do colonizado libera-se periodicamente em explosões sanguinárias: lutas tribais, lutas de sobas, luta entre indivíduos” (FANON, 1968, p. 40).

De acordo com Fanon, a conversão dessa energia para um movimento mais sistemático, voltado para uma revolta contra o colonizador, basearia-se na figura de uma liderança, principalmente a partidária, a qual seria a responsável por estimular o povo ao uso da força para a resistência subalterna. No exemplo dado acerca do filme de Bolognesi, Manoel do Balaio dispõe de uma grande responsabilidade na união e na convocação ao embate armado, embora a população já apresente um histórico de luta, em especial os escravos fugitivos. A respeito das lideranças – apesar de ser uma obra fictícia – *Uma história de amor e fúria* é baseado em fatos reais: a revolta da Balaiada em Maranhão. No caso, segundo Birardi, Hörner e Castelani (2001), o movimento contou com vários líderes, de diferentes frentes, como Raimundo Gomes Vieira, responsável por liberar detidos em uma prisão em Vila de Manga, município em Maranhão, e iniciar a Balaiada; Manuel dos Anjos Ferreiro, o qual deu o nome ao movimento por ser conhecido como “balaio”, justamente por fazer cestos/balaio, assim como a personagem protagonista no filme; e Cosme Bento, líder de um grande quilombo com milhares de escravos fugitivos, pouco mencionado no filme. Dessa maneira, as parcerias entre as lideranças referidas articularam a população maranhense – principalmente os de classes mais baixas – a se revoltarem contra o sistema político vigente e a utilizarem da violência para com os governantes.

A fim de continuar a compreender como se desenvolve a violência pelo colonizado e o embate com o colonizador, Fanon descreve a transição entre uma atmosfera da violência para a violência em ação:

O colono que "conhece" os indígenas percebe por vários indícios que alguma coisa está mudando. Os bons indígenas escasseiam, ouvem-se cochichos à aproximação do opressor. [...] Os partidos nacionalistas agitam-se, multiplicam os comícios e, ao mesmo tempo, os efetivos da polícia aumentam, chegam reforços de tropas. Os colonos, os agricultores sobretudo, isolados em suas fazendas, são os primeiros a se alarmar. Reclamam medidas enérgicas.

As autoridades tomam efetivamente medidas espetaculares, prendem um ou dois líderes, organizam desfiles militares, manobras, exibições aéreas. [...] Instala-se uma atmosfera de drama em que cada qual quer provar que está pronto para tudo (FANON, 1968, p. 54-55).

Vemos a perspectiva da hegemonia – no caso, dos colonos –, percebendo uma mudança de atmosfera e uma iminente escalada de conflitos entre colonizado e colono. Assim como um jogo de xadrez ou uma estratégia de ambas as partes em uma guerra, são descritos os movimentos dos subalternos (partidos nacionalistas instigando a revolta) e da hegemonia (aumento policial e preparo para o conflito armado). E nesse período de “guerra fria”, cada parte demonstra seu poderio e sua força, de modo simbólico ou literal, como na prisão de líderes.

Para Fanon, a única forma de resistir a essas amostras de poder, a única forma de eliminar uma opressão, às vezes secular, é por meio de uma resistência radical, baseada em atos de violência. O radicalismo pode se manifestar de diversas formas, não necessariamente sendo associado com o uso de armas e atrelado a conflitos e guerras sangrentos. Entretanto, parece-nos que o autor baseia todo o argumento no uso da força e da violência explícita. Tais demonstrações podem ser observadas em excertos, como: “Desde seu nascimento percebe claramente que este mundo estreito, semeado de interdições, não pode ser reformulado senão pela violência absoluta” (FANON, 1968, p. 27); “[...] o colonialismo não é uma máquina de pensar, não é um corpo dotado de razão. É a violência em estado bruto e só pode inclinar-se diante de uma violência maior” (FANON, 1968, p. 46); e “Para o colonizado, a vida só pode surgir do cadáver em decomposição do colono” (FANON, 1968, p. 73). O autor retoma, nesses trechos, a reciprocidade da violência e defende como única solução para a opressão colonial a resistência radical.

Ao invés de Fanon somente propor essa forma de ação, há a descrição, embora rápida e logo de início negada, de uma resistência não violenta:

No momento da explicação decisiva, a burguesia colonialista, que até então se mantinha quieta, entra em ação. Introduz esta noção nova que é, rigorosamente falando, uma criação da situação colonial: a não-violência. Em sua forma bruta, essa não-violência significa para as elites intelectuais e econômicas colonizadas que a burguesia colonialista tem os mesmos interesses que elas têm e que se torna portanto indispensável, urgente, chegar a um acordo para salvação comum. A não-violência é uma tentativa de equacionar o problema colonial, em torno de uma mesa de reunião, antes de qualquer gesto irreversível, de qualquer efusão de sangue, de qualquer ato deplorável (FANON, 1968, p. 46-47).

A visão fanoniana a respeito da não-violência é, geralmente, associada com aspectos negativos, pois os defensores estariam aliados a uma classe social elitista do país colonizado, sendo também coniventes, mesmo em menor grau, com o pensamento e com as ações do colonizador. Para o autor, não há formas de negociar ou estabelecer algum acordo com o colonizador, em virtude de a solução só poder ser a violência.

Uma das críticas estabelecidas por Fanon a respeito da resistência não violenta é a pretensa associação com algumas classes/partidos políticos, de modo geral hierarquicamente acima da base populacional do movimento. De acordo com Fanon, no início das mobilizações, são parasitas, aproveitando-se para adquirir mais poderes políticos e econômicos. No entanto, assim que reivindicações mínimas são atendidas, o rechaço pelas atitudes violentas e o apoio de uma mudança para um movimento não violento leva a uma parceria com a hegemonia (no caso de Fanon, com os colonizadores).

Em uma comparação com o movimento da Balaiada, podemos notar algo muito similar. Segundo Birardi, Hörner e Castelani (2001), o movimento obtém o apoio de certos partidos, os quais rapidamente traem os parceiros na medida em que o governo maranhense faz-se condescendente para com os pedidos dessas classes mais elitizadas:

Depois de haver incrementado a agitação revolucionária, o Partido Liberal, assustado com o desenrolar da luta e ameaçado de perder suas propriedades e a situação que gozava, retirou todo o apoio ao movimento. Não obstante, os objetivos da cúpula política do Partido Liberal foram em parte conseguidos no governo de Manuel Felizardo. [...] Essa vitória lhes bastava pois, era a que pretendiam. Era o momento de se desvencilharem dos balaies. O preço para que os liberais readquirissem alguns cargos públicos foi altíssimo: a vida dos balaies (BIRARDI; HÖRNER; CASTELANI, 2001).

Nesse excerto, podemos notar como as disparidades entre os mais oprimidos e os mais privilegiados dificilmente diminuem, em vista de as forças hegemônicas se esforçarem para manter, a todo custo, essas desigualdades. No que tange à historiografia maranhense, é triste

perceber um movimento válido como o da Balaiada sendo descaracterizado e diminuído, justamente por ser constituído de pessoas subalternas, oprimidas por uma sociedade injusta:

Os balaios foram vistos como pertencentes às "classes inferiores", sem princípios, ladrões e viciados. Não obstante, eram designados como "homens de cor", negros, índios e mestiços. Tal designação demonstra o preconceito sócio-econômico e racial que havia na sociedade maranhense, ou seja, preconceitos de "casta", com os quais a aristocracia se protegia do contato com os pobres (BIRARDI; HÖRNER; CASTELANI, 2001).

O preconceito e o racismo estão entranhados nas estruturas coloniais, pois, desde o Colonialismo até os tempos contemporâneos, as sociedades ocidentais e as classes elitistas lucram e se beneficiam dessas heterarquias. Não é de se surpreender que tanto a Argélia quanto o Maranhão, no período da revolta da Balaiada, tenham buscado formas intensas e duras de resistência à opressão histórica.

Fanon especificamente, apesar de ser bastante crítico à resistência não violenta, é capaz de encontrar alguns benefícios de tal forma de manifestação contra o colonialismo. Cita-se as paralizações e greves pacíficas nas indústrias; o ato de boicote das ações perversas do governo, como o aumento no preço de importações ou de serviços, em geral; e manifestações populares em prol de alguma figura de liderança na revolução (FANON, 1968, p. 50-51). Embora veja algum resultado a partir dessas ações, o autor ainda se posiciona contrário, chamando-as de “hibernoterapia” e “sonoterapia” – referência aos atos pouco radicais e revolucionários.

Finalizando as colocações acerca da resistência por meio da não violência, Sartre acrescenta que não a considera nem como opção, em virtude de a sociedade ocidental ter se desenvolvido em meio a práticas violentas e de subjugação das minorias. Segundo o filósofo,

[...] é necessário compreender isto: se a violência tivesse começado esta noite, se nunca a exploração nem a opressão tivessem existido na face da terra, talvez a não-violência alardeada pudesse apaziguar a contenda. Mas se o próprio regime e até os vossos não-violentos pensamentos estão condicionados por uma opressão milenar, vossa passividade só serve para vos colocar do lado dos opressores (SARTRE, 1968, p. 17).

Assim, Sartre afirma que, como a violência é intrínseca ao desenvolvimento da humanidade, a desvinculação e a adoção de atitudes não violentas caracterizam-se como impossibilidades. Não se opor veemente e não lutar fisicamente contra o colonialismo se igualaria a ser conivente para com as ações opressoras.

Essa ideia de violência subalterna necessária, trazida mais diretamente por Sartre, mas bastante reforçada por Fanon, é explorada também por outros autores, como Ranajit Guha. No subcapítulo a seguir, veremos a perspectiva de Guha, o qual, ainda que não defenda explicitamente essas ações, complementa e aprofunda as teorizações fanonianas.

2.3. A manifestação da violência subalterna nas revoltas indianas

Após tratarmos da conceitualização de resistência para Fanon, encaminharemos a discussão, neste subcapítulo, para uma perspectiva complementar acerca do tópico do uso da violência pelos subalternos. Prosseguimos assim para a interpretação trazida pelo pesquisador Ranajit Guha (1923-), nome importante para os Estudos Pós-Coloniais e Estudos Subalternos. Guha é um historiador indiano, amplamente conhecido na comunidade acadêmica por estudar a historiografia indiana, por ser um dos fundadores do Grupo de Estudos Subalternos indiano.

Tanto Guha quanto o Grupo de Estudos Subalternos tornaram-se amplamente conhecidos ao trazer uma crítica contundente à forma como grande parte dos historiadores indianos retratam eventos históricos, especialmente os que envolvem embates entre diferentes classes sociais, castas, entre outros. Tais acontecimentos, segundo estudiosos desse grupo, foram descritos sob a perspectiva dos vencedores, isto é, da elite indiana. Isso significa que qualquer expressão, voz ou detalhamento acerca dos subalternos foram abafados e silenciados durante muitas décadas. O trabalho desses pesquisadores subalternos está sendo o de reconstruir esse panorama historiográfico, abrindo espaço para os indivíduos subalternos poderem se expressar.

A pesquisa de Guha, em especial, é marcante no tocante à reescrita da História. O livro *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (1999), o qual será abordado em profundidade nas próximas páginas, é considerado um marco na literatura acadêmica no quesito de mostrar a voz do subalterno e suas motivações durante os enfrentamentos com a hegemonia. De fato, Guha, ao realizar um trabalho minucioso de análise das principais revoltas e insurgências dos camponeses na Índia durante o período colonial, nota como a história contada em sua época apagava qualquer detalhe mais aprofundado sobre os subalternos.

Conforme relatado, essa foi uma tarefa árdua, visto que o autor teve de captar essas narrativas e vozes subalternas a partir de documentos e textos escritos por parte da elite e da hegemonia. Segundo Guha (1999),

Visto que nosso acesso à consciência dos rebeldes estava permeado, por assim dizer, pelo país inimigo, tivemos que nos debruçar nas evidências da

consciência da elite e forçá-la a nos mostrar o caminho para o Outro. Em resumo, fomos levados a concluir que a documentação sobre insurgência deve ficar de ponta-cabeça, a fim de reconstituir o projeto do insurgente, o qual visa inverter o mundo (p. 333, tradução nossa)²⁰.

Os historiógrafos hegemônicos indianos caracterizavam esses indivíduos como desorganizados, sem propósitos específicos e bárbaros – representação muito similar ao ocorrido com a Balaiada, no Maranhão, em que também houve uma descaracterização e inferiorização dos participantes do movimento. O autor indiano teve de filtrar essas informações parciais a fim de revelar a consciência e os métodos de resistência dos subalternos. Assim, podemos dizer que um dos objetivos principais foi o de “Reconhecer o camponês como o criador da própria rebelião, [isto é], atribuir [...] a ele uma consciência” (p. 4, tradução nossa)²¹.

A importância de trazer os dizeres de Guha após termos analisado os escritos de Fanon está na possibilidade de ampliação dos conceitos de radicalização e violência perpetuados por subalternos, os quais também contribuirão para uma interpretação mais aprofundada das obras presentes no corpus dessa tese. Ambos realizam uma crítica à colonização e, direta ou indiretamente, Fanon busca trazer à relevância a voz dos subalternos antilhanos e argelinos. No entanto, parece-nos que – enquanto o pensador da Martinica advoga, em termos, os atos praticados pelos manifestantes – Guha adota uma postura mais comedida. Estabelecendo desde o início a proposta de expor a voz dos camponeses indianos, Guha defende e apresenta justificativas aos atos violentos; no entanto, notamos um certo distanciamento e uma postura mais crítica ao movimento, conforme iremos expor mais adiante.

Ao iniciar nossa explanação e análise dessa teoria, esclarecemos haver um uso constante das palavras insurgência, revolta²², insurreição e *jacquerie*, todas empregadas como sinônimos, referindo-se à mobilização consciente de massas rurais. Ademais, Guha reforça a motivação de expor a presença da racionalidade e da organização da resistência subalterna, frente à histórica desvalorização dessas vozes.

De fato, notamos um padrão, seja por parte de Fanon seja de Guha, em evidenciar o desprezo aos subalternos por parte da hegemonia. A tendência em rebaixar e menosprezar esses grupos revela a solidificação e a constância das heterarquias, presentes no período colonial

²⁰ “*Since our access to rebel consciousness lay, so to say, through enemy country, we had to seize on the evidence of elite consciousness and force it to show us the way to its Other. In short, we have been led to conclude that the documentation on insurgency must itself be turned upside down in order to reconstitute the insurgent’s project aimed at reversing his world*”.

²¹ “*To acknowledge the peasant as the maker of his own rebellion is to attribute, as we have done in this work, a consciousness to him*”

²² Além desses termos, vemos também o uso da palavra *rebel* (rebelde, em português), a qual não é usada em um sentido negativo, mas sim para designar aquele que se opõe a um sistema opressivo.

indiano, em países colonizados na metade do século XX e nos mais diversos contextos até a contemporaneidade, ou seja, um processo longo que perdura até hoje. Buscamos, nessa pesquisa, identificar como um sistema opressivo e injusto se mantém durante todas essas décadas, além de examinar as maneiras como o subalterno desenvolve formas distintas de lidar com as opressões. Embora haja uma voz intensa por parte da hegemonia com um intento de inferiorizar e impedir a fala do subalterno, as vozes “minoritárias” – ainda que não tenham tido espaço nos relatos históricos devido à perspectiva histórica elitista – sempre existiram. O conceito de giro decolonial, trazidos por pesquisadores dos Estudos Subalternos Latinos, por exemplo, surge na atualidade com o objetivo de marcar a presença subalterna durante os diversos períodos históricos.

De acordo com Guha, dentre as iniciativas de rebaixamento desses indivíduos na Índia do período colonial está o julgamento errôneo de que os movimentos insurgentes não apresentavam uma consciência, uma ideologia bem delimitada e um senso organizacional; isto é, a história indiana, durante muitos anos, limitou-se a considerar essas mobilizações como meras balbúrdias irrelevantes²³. No entanto, conforme veremos a seguir, tais movimentos, assim como os descritos no corpus dessa pesquisa e nas teorizações de Fanon, apresentam manifestações com características bem definidas, com uma certa organização e reivindicações políticas delimitadas.

Uma dessas reivindicações subalternas é justamente uma oposição veemente à subjugação e às injustiças sociais. No contexto indiano, entretanto, as críticas não são apenas endereçadas à figura do colonizador, mas também se expandem às figuras de elite indianas, as quais se beneficiam do sistema social de castas. Assim, os colonizadores ingleses trouxeram diversas heterarquias opressivas, as quais foram assimiladas convenientemente por setores sociais em poder.

Ressaltamos que, com esse argumento, não queremos diminuir a responsabilidade e as atrocidades cometidas durante o período colonial; ao contrário, evidenciamos que os colonizadores se aproveitaram das oportunidades preexistentes e intensificaram tais hierarquias. Segundo Guha (1999):

Na época em que o colonialismo se estabeleceu no subcontinente, já havia à sua disposição um aparato semiótico bem desenvolvido, o qual era parcialmente herdado e parcialmente inventado. Isso foi o suficiente para

²³ Interessante notar como a História se repete, ainda que em períodos e localidades distintas. O termo balbúrdia, ainda que não utilizado por Guha, descreve a opinião da elite indiana com um intuito de descaracterizar o potencial da força de resistência subalterna. Ironicamente, no Brasil atual, o termo é utilizado para atacar o ensino superior com intuito similar: desgastar e diminuir o papel relevante dessa instituição.

expressar a autoridade colonial e das elites nativas colaboradoras. As massas subalternas também estavam familiarizadas com esse aparato, somente com aquelas projetadas para impor a submissão; e é criando entraves nesses aparatos que, de tempos em tempos, aprenderam os fundamentos da rebelião. De fato, [...] a insurgência foi uma violação maciça e sistemática daquelas palavras, gestos e símbolos que tinham como significado as relações de poder na sociedade colonial (p. 39, tradução nossa)²⁴.

Dessa maneira, a colonização inglesa aproveitou-se de um sistema com desigualdades, aprofundando e trazendo heterarquias. Para Guha, a insurgência subalterna na Índia colonial, por meio da ruptura com a figura do colonizador aliado com as elites, significa uma ruptura relevante.

Em uma posição um tanto quanto divergente da visão fanoniana, o autor indiano revela a constituição da resistência de ordem radical nos movimentos de insurgência como última alternativa. Somente após as outras opções pacíficas terem sido esgotadas, os subalternos iniciavam as ações mais violentas. Segundo Guha (1999),

Não é de se admirar, portanto, que a preparação de uma revolta tenha sido quase sempre marcada por muito adiamento e ponderação de prós e contras por parte dos protagonistas. Em muitos casos, houve a tentativa de primeiro obter justiça das autoridades por delegação (por exemplo, a rebelião de Titu, 1831), Petição (por exemplo, os motins de Khandesh, 1852) e demonstrações pacíficas (por exemplo, a rebelião Indigo, 1860), e somente pegaram em armas como último recurso, quando todos os outros meios falharam (p. 9, tradução nossa)²⁵.

Com tais afirmações, podemos concluir que, para Guha, as ações de violência subalterna não somente se tratavam de uma reação a um tratamento violento recebido das forças hegemônicas (colonizadores e castas superiores), mas sim do resultado do esgotamento de outras possibilidades de ação. Enquanto Fanon defende a violência como único caminho, Guha mostra-a apenas como uma possibilidade quando todas as outras demonstram ser ineficazes no

²⁴ “By the time that colonialism came to establish itself in the subcontinent, it had already at its disposal a well-developed semiotic apparatus which was partly inherited and partly its own invention. This was comprehensive enough to express its authority and that of the collaborating native elites. The subaltern masses too were familiar with this apparatus if only as those whose deference it was primarily designed to enforce and it is by throwing a spanner or two into the works from time to time that they learnt the rudiments of rebellion. Indeed, [...] insurgency was a massive and systematic violation of those words, gestures and symbols which had the relations of power in colonial society as their significata”.

²⁵ “No wonder, therefore, that the preparation of an uprising was almost invariably marked by much temporisation and weighing of pros and cons on the part of its protagonists. In many instances they tried at first to obtain justice from the authorities by deputation (e.g. Titu’s bidroha, 1831), Petition (e.g. Khandesh riots, 1852), and peaceful demonstration (e.g. Indigo rebellion, 1860) and took up arms only as a last resort when all other means had failed”.

combate à subalternidade. Além disso, tal relato contraria a versão histórica elitista de que os manifestantes estavam desmobilizados, desorganizados e sem claras ideologias políticas.

Embora discordando em alguns pontos, para ambos os teóricos, as atitudes dos subalternos devem ser entendidas como resultado de décadas vivendo sob um sistema desigual e injusto. De acordo com Guha, “Sua identidade era o resultado da soma da subalternidade. Em outras palavras, aprende-se a se reconhecer não pelas propriedades e atributos do próprio ser social, mas pela diminuição, se não negação, de seus superiores” (p. 18, tradução nossa)²⁶. Dessa maneira, os indianos subalternos, assim como os antilhanos e argelinos, muitas vezes, se identificam pela caracterização negativa imposta pela hegemonia. Contra essa situação esses grupos se rebelam, utilizando um “procedimento de negação e de inversão” (GUHA 1999, p. 9, tradução nossa)²⁷, já mencionados anteriormente.

Essas práticas subalternas, próprias de uma resistência radical, clamam pela negação por completo das referências à hegemonia e pela inversão da hierarquia. No contexto indiano, uma das formas de demonstração dessas práticas é o manifestante “[...] destruir ou se apropriar dos sinais de autoridade daqueles que os dominam” (p. 28, tradução nossa)²⁸. Por trás dessa apropriação, há um expresso desejo velado na inversão de papéis, em que o subalterno assumiria a posição de dominância. Atentamo-nos ao fato de haver, com essa prática, apenas a perpetuação dessas relações hierárquicas, mesmo havendo uma mudança entre os indivíduos.

A prática da inversão, de fato, transporta-nos ao conceito bakhtiniano de carnavalização, cujo cerne é a inversão de papéis sociais. O autor russo Mikhail Bakhtin explora, em algumas de suas obras, a expressão do carnaval na literatura, isto é, como as características dessa festividade se embrenham na estrutura de algumas obras literárias. Ao tratar do tema, o pensador explica:

As leis, proibições e restrições, que determinavam o sistema e a ordem da vida comum, isto é, extracarnavalesca, revogam-se durante o carnaval: revogam-se antes de tudo o sistema hierárquico e todas as formas conexas de medo, reverência, devoção, etiqueta, etc., ou seja, tudo o que é determinado pela desigualdade social hierárquica e por qualquer outra espécie de desigualdade [...] entre os homens (BAKHTIN, 2011, p. 140).

²⁶ “His identity amounted to the sum of his subalternity. In other words, he learns to recognize himself not by the properties and attributes of his own social being but by a diminution, if not negation, of those of his superiors”.

²⁷ “[...] its negative and inversive procedure”.

²⁸ “[...] to destroy or appropriate for themselves the signs of the authority of those who dominate them”.

Dessa maneira, vemos, no recurso da inversão entre as diversas manifestações, um movimento carnavalesco, no qual hierarquias são quebradas, figuras e rituais religiosos profanados, e representações da elite ridicularizadas.

No contexto indiano, segundo Guha, tais manifestações de carnavalização funcionam mais como festividades e rituais, os quais, de certa forma, reforçariam as estruturas sociais. Só haveria uma implicação real dessa quebra hierárquica, caso essas manifestações não ocorressem apenas em contextos ritualísticos. Assim, o autor vê como uma possibilidade real de “[...] que, em algumas dessas ocasiões, a situação fronteira dos participantes e suas circunstâncias particulares possam provocar uma mudança repentina de códigos, transformando o que se pretende uma rebelião falsa em uma real, um festival em uma insurreição” (GUHA, 1999, p. 30, tradução nossa)²⁹. Guha compreende a inversão/carnavalização presente nos rituais e festividades como um momento e situação esperados, tanto pela elite quanto pelos subalternos, e a inversão propagada nas revoltas pelos manifestantes como inesperada, tratando-se de uma surpresa para o poder hegemônico (GUHA, 1999, p. 36).

Além disso, esses procedimentos de negação e de inversão, assim como a prática da violência, funcionam como uma resposta a um longo período de exploração, rebaixamento e inferiorização dos subalternos por parte da elite e da cultura indiana. Um dos vários exemplos disso, expostos por Guha (1999), é a necessidade, à época analisada, de o próprio subalterno de casta “inferior” se rebaixar, tratando seus pertences como negativos em presença de indivíduos de castas “superiores”: “A convenção obrigava-o a se referir a própria comida não simplesmente como arroz, mas como um ‘arroz pedregoso ou arenoso’, seu dinheiro como apenas ‘dinheiro de cobre’, sua casa como uma ‘pilha de esterco’” (p. 42, tradução nossa)³⁰. Essa exemplificação, assim como várias outras³¹, ecoa os questionamentos de Fanon: como não esperar a ação do subalterno, nessas situações, de forma intensa, por meio de mobilizações e insurgências violentas, contra esse sistema e contra as pessoas diretamente beneficiadas por ele?

²⁹ “[...] *that on some of these occasions the liminality of the participants and their particular circumstances might bring about a sudden switching of codes turning what is intended as a mock rebellion into a real one, a festival into an insurrection*”.

³⁰ “*Convention required him to refer to his own food not simply as rice, but as ‘stony or gritty rice’, his money as nothing more than ‘copper cash’, his house as a ‘dungheap’*”.

³¹ Dentre as práticas desumanas e injustas no contexto indiano, Guha explicita a disposição dos indivíduos à mesa durante refeições por ordem de casta: os de castas inferiores deveriam se sentar no chão, enquanto os intocáveis deveriam, além de estar no chão, distantes de todos (GUHA, 1999, p. 59); e a proibição de algumas castas usarem bigodes pontudos, os quais seriam uma referência a castas “superiores”. Tais práticas ainda estavam em vigor quando o livro fora escrito (GUHA, 1999, p. 61).

Nesse ponto, Guha e Fanon estão em ampla convergência: o autor indiano concorda ser muito difícil o subalterno adotar uma outra linguagem, pois a violência é a única ensinada. Ao se referir ao camponês subalterno, Guha (1999) revela: “Sem dúvida foi um projeto baseado no poder, mas seus termos eram derivados da própria estrutura de autoridade contra a qual havia sido levado à revolta. Ele falou assim em uma 'linguagem emprestada' – a de seu inimigo, pois não conhecia outra” (p. 75, tradução nossa)³². Assim, por meio dos procedimentos da negação e da inversão, o subalterno, em alguns momentos, utiliza-se da linguagem da elite e do colonizador.

2.4. A resistência subalterna por meio da violência para Guha

Nesse momento, traremos a perspectiva do autor indiano referente ao uso da violência por parte dos subalternos. Durante a teorização presente em *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Guha defende a manifestação da força não simplesmente de modo instintivo ou como produto de uma irracionalidade. Enquanto Fanon nos dá a impressão de a resistência subalterna radical ser apenas uma reação à violência sofrida, Guha também explora amplamente o caráter consciente, político e organizacional das insurgências, incluindo os atos de violência. De fato, para o autor, esses atos não são produtos do acaso ou sem um direcionamento:

A agitação e o pânico causados pela violência agrária têm sido frequentemente responsáveis por destacar o drama ao invés da lógica e consistência. No entanto, uma vez que o brilho das mansões em chamas diminuiu e os olhos se acostumaram aos fatos da insurreição, foi possível ver o quanto havia sido planejado (GUHA, 1999, p. 20, tradução nossa)³³.

Assim, por mais que historiógrafos tradicionais e elitista tenham feito uma representação equivocada das mobilizações subalternas, Guha expõe, a partir do mesmo corpus, a violência utilizada como racional. Dentre os elementos apontados referentes a esses atos pode-se citar a discriminação dos alvos dessa violência, de modo que os camponeses somente atacavam os inimigos, isto é, os representantes da hegemonia. Isso torna a violência mais

³² “It was no doubt a project predicated on power, but its terms were derived from the very structure of authority against which he had been driven to revolt. He spoke thus in a ‘borrowed language’—that of his enemy, for he knew none other”.

³³ “The bustle and panic caused by agrarian violence has often been responsible for highlighting its drama rather than its logic and consistency. However, once the glare of burning mansions died down and the eye got used to the facts of an uprising, one could see how far from haphazard it had been”.

seletiva, por meio da qual, durante a destruição de uma casa, por exemplo, os manifestantes tomavam o cuidado de resguardar os indianos de castas “inferiores” que pudessem ser afetados.

Guha, de fato, deixa clara a justificativa da presença da violência quando utilizada para fins de insurgência, assim como Fanon também a considera. O autor indiano diferencia a violência utilizada para fins criminosos daquela de fins insurgentes, colocando argumentos contrários à ideia de associar mobilizações com movimentos criminosos³⁴. De modo geral, a distinção pode ser tratada por meio de uma questão de perspectiva: sob a elitista, isto é, dos funcionários públicos, dos proprietários de terra e dos agiotas, tais atos são vistos como ilegalidades e crimes; já sob a subalterna, isto é, dos camponeses, são vistos como ações louváveis de protesto.

A princípio, Guha (1999) esclarece serem ambas as ações

[...] dois tipos qualitativamente diferentes de violência – a violência dos rebeldes, a qual se expressa em atos essencialmente políticos, destinados a virar as coisas de cabeça para baixo, e a violência criminosa contra a propriedade, destinada a transferir recursos econômicos das vítimas para as protagonistas (p. 145, tradução nossa).³⁵

Longe de definir os limites de moralidade dos atos, é estabelecida uma distinção relativa aos objetivos almejados nessas operações.

Guha, assim, complexifica a discussão e repudia tratar os camponeses como criminosos, embora alguns deles tenham um histórico de assaltos e roubos. Em sociedades desiguais e injustas, crimes são cometidos pela falta de itens básicos para a sobrevivência, como a alimentação. Dessa maneira, muitos dos camponeses indianos que cometiam crimes e, posteriormente, se uniam aos movimentos de insurgência, não os cometiam por espontânea vontade. Ao contrário, esses indivíduos haviam tido grande parte de suas terras tomadas pelos colonizadores e pela elite indiana, restando poucas formas de subsistência. Conforme Guha (1999) expõe: “Os pais têm de alimentar suas famílias, e, se o crime é o único meio de acesso a artigos de consumo comum, a moralidade permanece com a criminalidade” (p. 86, tradução nossa)³⁶.

³⁴ A atitude da elite em descrever os subalternos por meio de expressões depreciativas, como criminosos, já foi abordada nas páginas anteriores. Essa é uma tentativa malograda de descaracterizar aqueles encontrados na base hierárquica das sociedades. No entanto, especialmente nos dias atuais, autores pós-coloniais e decoloniais, como Guha, realizam iniciativas de revisitar essas interpretações “errôneas” e possibilitar a voz desses grupos.

³⁵ “[...] *two qualitatively different types of violence—rebel violence which expresses itself in what are essentially political acts intended to turn things upside down and criminal violence against property aimed at transferring economic resources from its victims to its protagonists*”.

³⁶ “*Parents have to feed their families, and if crime is the only means of access to articles of common consumption, the morality lies with the criminal*”.

As condições precárias levam o subalterno a situações limites. Acuado, o indivíduo toma atitudes de ordem violenta. Além disso, essas ações constituem-se de violência pelo fato de outras instâncias de resistência não terem surtido efeito e pelo fato de haver um ímpeto de retribuição da linguagem violenta aprendida com as forças hegemônicas. As diversas formas de violências usadas, seja pela destruição de imóveis, por incêndios ou ainda por assassinatos, raramente são vistas negativamente pelos subalternos indianos. A motivação é justamente a possibilidade de contra-atacar.

Nesse momento, exploraremos mais essas diferenciações da violência. Para Guha (1999), essas ações nas manifestações seguem um caráter “*público, coletivo, destrutivo e total*” (p. 109, tradução nossa)³⁷, enquanto a violência própria de um crime se valeria de características opostas. Assim, o autor argumenta serem os atos dos camponeses amplamente publicizados, realizados em grupo, tendo um objetivo maior de destruição dos bens da hegemonia e funcionando em um sistema de totalidade, cujas ações devem ser vistas em conjunto e representar um movimento integral contra as elites indianas.

Vemos como necessário abordar o primeiro item em específico, pois relações podem ser estabelecidas com o corpus dessa pesquisa. Guha (1999) revela: “[...] a rebelião é, pela própria natureza, um evento público e aberto. Como tal, está em clara oposição ao crime, que deve contar com o sigilo para ser eficaz” (p. 109, tradução nossa)³⁸. Assim, de modo geral, os rebeldes indianos não fazem do ato violento um evento secreto, cujo objetivo seria o de adquirir ilicitamente um objeto ou causar um mal a certo indivíduo sem o conhecimento das autoridades ou do público. Ao contrário, é de interesse dos manifestantes que essas ações funcionem como uma amostra da força e capacidade de mobilização presente na insurgência.

No entanto, quando analisamos o contexto das obras do corpus, nos questionamos se há uma recorrência desse caráter. Em *Uma história de amor e fúria*, por exemplo, o sigilo é extremamente necessário para se obter um sucesso nos ataques realizados pelos manifestantes da Balaia, durante a segunda história. A figura 8 mostra frames da emboscada realizada por Manoel do Balaio e outros manifestantes ao grupo de soldados maranhenses, dentre os quais estava o homem que havia estuprado a filha de Balaio.

³⁷ “[...] *public, collective, destructive and total* [...]”.

³⁸ “[...] *rebellion is by its very nature an open and public event. As such, it stands in clear opposition to crime which must rely on secrecy to be effective*”.



Figura 8: Grupo liderado por Manoel do Balaio, emboscando alguns indivíduos do exército maranhense (27'40" e 28'12").

No primeiro *frame*, vemos um plano ponto de vista (*point of view shot*), em que as personagens da revolta observam, secretamente, o grupo do exército. Por meio desse tipo de plano, o filme traz um efeito muito comumente usado no cinema quando se deseja representar uma observação misteriosa, sem revelar o observador. Aqui temos três planos físicos: onde está

o observador/câmera; onde está algum obstáculo ao meio, no caso alguns arbustos, cuja finalidade é delimitar os outros planos; e onde está o objeto observado, nesse caso, o grupo do exército. Além disso, ouvimos a conversa dos soldados, sons de animais noturnos, como corujas, e sons de galhos quebrando, indicando o movimento dos subalternos.

Já no segundo *frame*, passados alguns instantes, os soldados se levantam e começam a procurar a origem dos barulhos de galhos. A imagem é bastante interessante, pois mostra, num plano mais próximo do espectador, os soldados caminhando em direção à câmera, alheios ao plano de fundo; e, num plano mais distante, dois manifestantes da revolta em cima das árvores, à espera de um momento propício para o ataque. Nessa cena é possível visualizar um objetivo claro de manter acobertado o ataque: o silêncio dos subalternos serve como estratégia dessa resistência radical, a qual propicia, ao fim da cena, o sucesso da emboscada e a morte dos soldados.

Dessa maneira, há uma certa distinção entre as ações dos rebeldes indianos e das manifestações nesse contexto brasileiro. O uso do sigilo expande-se para outras manifestações de resistência no filme, como no contexto da ditadura militar e da falta de água em 2096, em que é essencial para as forças hegemônicas receberem os ataques subalternos como uma surpresa.

Em outros momentos do filme, por outro lado, a ampla divulgação dos atos de resistência é necessária para incentivar a ampliação do movimento. Podemos evidenciar como exemplo a história posterior ao período da colonização, exposto nos parágrafos anteriores, em que Manoel do Balaio, após morrer e se transformar em pássaro, renasce como Cao, em pleno período da ditadura militar. No *frame* a seguir (Figura 9), vemos a personagem discursando em cima de uma mesa em um banco, enquanto seus colegas recolhem o dinheiro, pontuando: “Isso não é um assalto. É uma retomada revolucionária. Estamos pegando de volta o dinheiro que os bancos tomaram do povo. Nossa luta é contra os banqueiros e militares que torturam nosso povo”.



Figura 9: Cao, ao fundo, discursando, enquanto seus colegas realizam um assalto ao banco (38'21").

Vejam como o discurso de Cao é similar ao dos manifestantes indianos. Ambos se posicionam contrariamente à figura dos banqueiros, agiotas e ao próprio estado na figura dos militares. Enquanto no contexto colonial indiano há a possibilidade de um tom mais público, nos brasileiros há uma ambivalência: ao mesmo tempo em que é estritamente necessário manter a própria existência e localidade do movimento de resistência em sigilo, é importante divulgar à população os ideais presentes na revolta.

A presença de um teor coletivo é outra característica reveladora da complexidade das atitudes subalternas violentas, na medida em que as rebeliões não são realizadas em nível individual, mas sim como um ato de mobilização em massa. Esse fato é mais um diferenciador da violência criminosa, realizada geralmente por um grupo reduzido de pessoas, quando não por apenas uma. A fim de evidenciar o caráter coletivo, Guha expõe:

[...] outra característica das revoltas de 1857-1858 foram as vastas assembleias das populações locais, as quais precederam o surto real de violência na maioria dos casos. Era como se os camponeses, abalados por sua habitual docilidade e subserviência, aparecessem aos milhares em resposta a algum sinal invisível, não dito e universalmente compreendido para encontrar o inimigo em uma luta armada (p. 118, tradução nossa)³⁹.

³⁹ “[...] another feature of the risings of 1857-8 was the vast assemblies of the local populations which preceded the actual outbreak of violence in most instances. It was as if the peasants, shaken out of their habitual docility and subservience, turned up in their thousands in response to some invisible, unspoken and yet universally understood signal to meet their enemy in an armed struggle”.

Há uma convergência quando comparamos a realidade indiana com a representada no filme de Bolognesi. Poderíamos citar, por exemplo, instantes que antecedem a emboscada no período da revolta da Balaiada, retratada na figura 8: Manoel do Balaio realiza uma convenção com a população afetada pelas forças hegemônicas. Gostaríamos, todavia, de trazer um outro momento bastante representativo desse argumento no filme, retomando a ditadura brasileira. Cao, junto de Janaína, participam de reuniões e encontros, embora mais compactos, para organizar um início de movimento de resistência. Na cena (Figura 10), vemos as personagens em um movimento de resistência de estudantes chamado “Ação democrática”:



Figura 10: Cao, segurando um jornal, ao lado de Janaína, em uma reunião do movimento estudantil (37'35").

Mesmo embrionário, o movimento estudantil serve como um início ao movimento mais radical, do qual as personagens farão parte integralmente. O número mais reduzido de pessoas nas mobilizações deve-se ao contexto diferente e à forte repressão presente na cidade do Rio de Janeiro durante a ditadura militar.

Ademais, vale notar o papel exercido pelas mulheres nessas revoltas. Na figura 10, já podemos observar uma grande presença feminina durante a ditadura militar, no filme. De fato, a personagem Janaína possui, talvez com a exceção da primeira história, um papel bastante ativo e de destaque nas ações subalternas. Conforme já mencionamos, *Uma história de amor e fúria* é estruturado na intensa relação entre Janaína e o personagem masculino (Abeguar,

Manoel, Cao e João Cândido), e nas constantes mobilizações contra a hegemonia. No entanto, apesar de a obra se guiar numa perspectiva focada na personagem masculina, Janaína ganha um destaque grande também.

A partir da segunda história, Janaína, agora personagem negra, pobre e mãe de duas filhas, no contexto da escravidão no Maranhão, vê-se diretamente afetada pela violência colonial, quando vê sua filha sendo estuprada. Após isso, ao invés de passivamente apoiar o marido, pega em armas e vai ao combate junto dos manifestantes. Podemos ver essa cena na figura 11, momento em que Manoel do Balaio aguarda a aparição de seus colegas para a realização da emboscada. Após haver a revelação de um número grande de manifestantes e uma comemoração por parte de Balaio, vemos Janaína aparecer portando uma arma, junta de outras mulheres, e dando uma piscada de olho para o marido como símbolo de apoio. A cena é bastante significativa, pois traz a intenção do filme de construir representações femininas ativas:



Figura 11: Janaína, junta de outras mulheres, participando ativamente da Balaiada (27'30").

De modo similar, na terceira história, a protagonista também participa diretamente dos assaltos a bancos e dos ataques às forças hegemônicas. Conforme veremos mais adiante, Cao é torturado e Janaína ameaçada de tortura pelos militares, reforçando o papel da mulher nesse contexto e a violência propagada pelos militares. Na figura 12, visualizamos novamente Janaína, durante um assalto a banco, portando uma arma. Diferentemente da história anterior, dessa vez, a personagem atira em direção a um segurança do banco, o qual ameaçava Cao.



Figura 12: Janaína atirando em um segurança de banco, a fim de proteger Cao (38'47").

Nas duas cenas citadas, o sentido produzido no espectador é de surpresa pela participação da mulher em atos de resistência radical. Na cena da figura 11, a personagem é revelada após os manifestantes homens aparecerem, surpreendendo-nos. Já na cena da figura 12, assim que Cao sai do banco, um segurança segue-o e, prestes a atirar na personagem protagonista, recebe um tiro na perna. Para a surpresa de Cao e do espectador, a imagem de Janaína aparece saindo do carro com a arma responsável pelo tiro. Apesar da presença mais ativa, a construção fílmica da aparição da mulher nesses contextos revela um certo deslocamento, como se não pertencesse a esses contextos no imaginário do telespectador.

Por fim, trazemos também a manifestação de Janaína na última história, dessa vez no Rio de Janeiro em 2096. Em um período em que a água é um dos bens mais preciosos, a protagonista destaca-se inclusive de João Cândido, o qual aparece, a princípio, num estado de letargia e apatia, não se envolvendo diretamente na insurgência contra as corporações

possuidoras do controle da água. Assim, ainda mais ativa, Janaína é uma das principais articuladoras e organizadoras do Comando Água para Todos, movimento de resistência armada. No *frame* a seguir (Figura 13), a personagem aguarda após sequestrar o dono da corporação, junto de seus colegas, o desenrolar da ação.



Figura 13: Janaína aguardando o contraataque da polícia (60'48").

O movimento presente no filme está à mostra nas teorizações de Guha (1999), o qual expõe como, em algumas instâncias, as mulheres desempenhavam um papel ativo. De acordo com o autor, “[...] toda a população feminina dos distritos de Santal em 1855 poderia ter sido acusada de agir como fornecedoras e como os olhos e ouvidos das forças rebeldes exatamente da mesma maneira” (p. 132, tradução nossa)⁴⁰. Vejam a relevância da participação feminina nessas revoltas: em alguns contextos indianos, as mulheres possuíam a função crucial de serem espiãs e provedoras de informação acerca do exército nacional.

Retomando as características das revoltas subalternas violentas, a respeito do aspecto da coletividade, as mobilizações, especialmente as descritas por Guha, não são, em sua maioria, baseadas na educação e na conscientização dos manifestantes. De fato, não é raro termos descrições de atitudes de certo cunho autoritário, por parte das lideranças, para convocar os camponeses aos atos. O comportamento desses líderes é chamado por Guha de uma ação de

⁴⁰ “[...] the entire female population of the Santal districts in 1855 could have been accused of acting as the providers and as the eyes and ears of the rebel forces in precisely the same way”.

pressionar, a qual, “[...] nesse contexto, é primariamente um instrumento de solidariedade, isto é, de unificação e não de punição” (GUHA, 1999, p. 198, tradução nossa)⁴¹. Quando a pressão é fundamentada em ameaçar um grupo de ser considerado traidor e, conseqüentemente, inimigo e sujeito também à violência, julgamos esses atos longe da solidariedade. Aliás, se aproximam de um método coercitivo facilitador de certa volatilidade do posicionamento dos aliados, os quais podem ser dissolvidos pela hegemonia.

De acordo com Guha (1999, p. 167), além disso, muitos dos rebeldes, quando perguntados, não sabiam dizer exatamente o motivo pelo qual estavam cometendo os atos de violência, em virtude de estarem meramente copiando seus pares. Isso evidencia um aspecto controverso nas mobilizações, pois, por um aspecto de irmandade para com sua casta ou com colegas subalternos, os camponeses emulavam e seguiam ordens dos líderes, sem haver muitos momentos de discussão e propagação dos motivos e passos da insurgência. Veremos nos capítulos posteriores como a resistência subalterna se beneficia da conscientização e quais as possíveis problematizações da alienação dos manifestantes quanto a essa situação de subalternização.

Guha repele qualquer tentativa de classificar os subalternos como autoritários, tendo em vista o histórico da hegemonia em nomeá-los negativamente, com o intuito de rebaixá-los. Nosso objetivo, no entanto, não é em classificar essa resistência como autoritária ou como criminosa por causa disso. Nosso intento é refletir sobre a decisão de atuar por meio da “pressão” e sobre quais efeitos a resistência, ainda que com boas finalidades, gera com essas ações.

No que tange à violência veiculada pelos manifestantes indianos, de acordo com Guha (1999),

A função dessa violência corporativa é minar a autoridade dos inimigos do camponês, destruindo os recursos que constituem as insígnias e os instrumentos dessa autoridade. Os meios adotados pelos rebeldes para esse fim geralmente variam de evento para evento e de região para região. Mas, com toda a variedade, há nesta violência certas regularidades de ênfase e padrão [...] (p. 135, tradução nossa)⁴².

⁴¹ “[...] in this context, is primarily an instrument of solidarity, that is, of unification and not of punishment”.

⁴² “The function of this corporate violence is to undermine the authority of the peasant’s enemies by destroying such of their resources as constitute the insignia and instruments of that authority. The means adopted by the rebels for this purpose often vary from event to event and from region to region. But with all its variety there are in this violence certain regularities of emphasis and pattern [...]”.

Assim, os atos violentos dos rebeldes serviam a um objetivo delimitado, o qual envolvia atingir diretamente os indivíduos considerados inimigos, como os agiotas e os donos de terra. Quando se trata dos tipos de atos praticados, vemos desde a destruição e a queima de objetos e imóveis, até ações de saquear e comer alimentos encontrados. Essa divisão de atos é colocada por Guha de forma didática, porém é possível verificar rebeldes, de modo geral, pilhando um determinado imóvel e depois quebrando e queimando-o.

O autor indiano reforça durante grande parte do texto que tais ações não podem ser igualadas a atitudes criminosas, visto que, por exemplo, o objetivo dos manifestantes não era o enriquecimento à custa da pilhagem. Os saques existiam, no entanto, os manifestantes não se utilizavam disso para fins de aumento de patrimônio, e sim de subsistência.

Quanto à violência intensificada em um nível de ameaçar a integridade do indivíduo, Guha elucida haver muito raramente o ápice de cometer assassinatos por parte dos subalternos. O autor indiano acentua que, mesmo os rebeldes obtendo sucesso em matar alguns integrantes do exército nacional, seja por meio de flechas ou por providência da sorte, esses momentos eram bem raros. A raridade se deve ao fato de o exército obter um poderio bem mais amplo e desenvolvido, de maneira que o número de mortes de rebeldes é consideravelmente mais alto. Segundo Guha (1999),

Ao contrário dos mitos da selvageria camponesa e do heroísmo rebelde estimados, em ambos os casos, em termos da magnitude da matança, a incidência destes últimos parece ter sido tão baixa que, na verdade, é insignificante. Isso é verdade mesmo nas mais violentas e difundidas revoltas camponesas indianas (p. 161, tradução nossa)⁴³.

De fato, algumas das mortes causadas pelos rebeldes poderiam inclusive ser mais como autodefesa aos ataques do exército do que puramente ataque, sendo o objetivo maior a destruição dos bens e símbolos hegemônicos. De certa forma, Guha consegue nos elucidar as considerações fanonianas a respeito da violência subalterna, pois pode ser vista como uma reação, uma defesa aos ataques sofridos pela hegemonia.

Ademais, para complementar o raciocínio, o pensador indiano traz uma pergunta desconfortante: “Se a opressão foi o que fez os camponeses se vingarem por meio de assassinato e havia de fato muita opressão, por que pouparam tanto no uso desse tipo de violência?” (p.

⁴³ “Contrary to the myths of peasant savagery and rebel heroism estimated, in both cases, in terms of the magnitude of killing, the incidence of the latter appears to have been so low indeed as to be negligible. This is true even of the most violent and widespread of Indian peasant revolts”.

164, tradução nossa)⁴⁴. Assim, vemos um questionamento às considerações sobre os subalternos serem selvagens e assassinos, e ao raciocínio sobre a resposta para a opressão dos camponeses ser sempre a violência extrema. A resolução é igualmente incômoda: a cultura indiana colonial, a qual ainda carrega resquícios grandiosos nos dias de hoje, traz uma obrigatoriedade de respeito e inferiorização perante as autoridades superiores, ou seja, rebelar perante a hegemonia é uma tarefa árdua, envolvendo uma formação heterárquica de difícil dissolução, assim como Fanon também defende. Portanto, um dos motivos para esse tipo de violência, de acordo com Guha, não ser tão praticado é a base cultural, religiosa, social e política sólida e baseada nas hierarquias.

Continuando essa linha de raciocínio, Guha (1999) ainda traz um pensamento interessante:

Em uma terra onde o camponês poderia arruinar o prestígio de seu inimigo simplesmente passando por sua casa com um guarda-chuva na cabeça ou substituindo *tu* por *vous* em uma discussão, por que a insurgência precisaria de matança para se defender, exceto na batalha? (p. 166, tradução nossa)⁴⁵.

Assim, a subalternização é profunda e intrincada, não havendo a necessidade de atos de violência extrema durante as manifestações. Basta um gesto, uma atitude aparentemente pequena, mas que rompa com as instituições e tradições ritualísticas para que haja uma resistência consolidada e de grande repercussão. Dessa maneira, os graus de radicalismo variam e dependem do contexto de subalternização.

Concluindo este subcapítulo, reforçamos nossa compreensão de o uso da violência, seja pela parte hegemônica seja pela subalterna, levar a um longo ciclo, no qual, muito dificilmente, há resolução. Embora Fanon não chegue nessa conclusão (pelo contrário, para ele a solução é a radicalização), Guha (1999) traz algumas reflexões nesse sentido. Segundo o autor indiano,

[...] a tradição de opressão e exploração baseada nessa relação era tão difundida quanto a contra-tradição de desafio e revolta. Esses eram termos recíprocos, condicionados e reproduzidos ciclicamente ao longo dos séculos, e perpetuados pela inércia ou por uma cultura pré-capitalista milenar, solidificando-os como um par de elementos mutuamente determinantes, porém antagônicos.

Foi assim que os paradigmas rivais da autoridade dos donos de terra e da rebelião camponesa continuaram a inspirar e sustentar um ao outro,

⁴⁴ “If oppression was what made the peasants wreak vengeance by murder and there was indeed a great deal of oppression around, why were they so sparing in their use of this type of violence?”

⁴⁵ “In a land where the peasant could wreck his superordinate enemy's prestige simply by walking past his house with an umbrella on his head or by substituting *tu* for *vous* in an argument with him, why should insurgency need killing to make its point except in battle?”.

gerando muitos padrões de pensamento e prática elitistas em relação aos fracos e desfavorecidos em um caso e os de resistência subalterna no outro (p. 335-336, tradução nossa)⁴⁶.

Percebe-se que Guha acompanha o raciocínio de esse conflito se desenvolver em uma relação cíclica de subalternização, pautada na radicalização das ações por ambas as partes. A partir das teorias fanonianas também podemos depreender tal fato, pois Fanon concorda que o recurso da força, utilizado pelos colonizados, é uma reação à opressão e violência sofridas.

A fim de demonstrar essa argumentação, podemos trazer novamente o filme *Uma história de amor e fúria*. Pudemos já observar, na segunda história, como Manoel se utiliza de uma resistência radical, por meio da violência na revolta da Balaiada, para enfrentar o governo do Maranhão. No entanto, tratamos pouco do fato de o método radical se repetir com a passagem das temporalidades: na primeira narrativa, com a “descoberta” do Brasil, vemos a tribo de Abeguar recorrer à violência para combater os Portugueses; na terceira, ocorrida durante a ditadura militar, temos Cao e Janaína sendo guerrilheiros para combater os militares e terem liberdade; e, por fim, na última narrativa, a qual se passa em 2096, temos João Candido e, principalmente, Janaína combatendo, com armas, a ganância das grandes corporações em se apossar do recurso da água. Mesmo a resistência por meio da violência sendo empregada em cada uma das histórias, as relações de subalternização não terminam. Parece-nos que vão se atualizando: novas formas de opressão se desenvolvem, embora ainda baseadas no sistema heterárquico eurocêntrico.

Confluindo com a teorização de Fanon e Guha, as iniciativas de subalternização, quando não são interrompidas, perpetuam-se em um ciclo vicioso que dura um longo período. O conceito de heterarquias revela-nos a permanência de um sistema secular de opressões e injustiças, as quais, por mais que pareçam resolvidas e inexistentes, estão apenas à espera de eclodirem. Para entender essa linha de argumentação, basta atentarmo-nos aos acontecimentos de maio de 2020 nos Estados Unidos, em que o assassinato de George Floyd, um homem negro, por um policial branco, filmado por pessoas ao redor, traz à tona uma grave ferida relacionada a uma cultura racista e mal resolvida, proveniente do passado escravocrata.

⁴⁶ “[...] *the tradition of oppression and exploitation predicated on that relationship was only as pervasive as the counter-tradition of defiance and revolt. These were reciprocal terms which conditioned and reproduced each other cyclically over the centuries, and were helped by the inertia or an age-old pre-capitalist culture to congeal as a pair of mutually determining but antagonistic elements within it.*

It was thus that the rival paradigms of landlord authority and peasant rebellion continued to inspire and sustain each other, generating many patterns of elitist thought and practice with regard to the weak and the underprivileged in one case and those of subaltern resistance in the other”.

Para tornarmos mais claro esse aspecto cíclico e de hierarquias mal resolvidas, traremos como exemplo a terceira história presente no filme. Após morrer em um tiroteio com o governo maranhense, Manoel se transforma em um pássaro e só volta a renascer como Cao no período da ditadura militar. Se na história anterior Manoel passou pelo estupro de sua filha para depois decidir se engajar pela luta armada, a personagem, no instante em que se assume como Cao, decide se engajar na guerrilha armada. Na cena a seguir (Figura 14), vemos Cao, enquanto seus colegas roubam um banco, realizando um discurso, no qual evidencia não estarem fazendo esse ato contra a população, mas sim contra os militares e os banqueiros:



Figura 14: Cao discursando contra os banqueiros e os militares, durante um assalto armado a um banco (38'26").

A personagem está em uma posição corporal com os braços elevados retratada com a câmera posicionada acima. Somado aos efeitos da iluminação das janelas por detrás, carrega uma aura sacra, como se estivesse iluminado e fosse o portador da verdade. Em meio a uma

música agitada e a atos de violência, como o de atirar no quadro do presidente ditador da época e na perna de um segurança, todo o grupo consegue escapar ileso.



Figura 15: Cao sofrendo tortura com choque no pau de arara e sendo arrastado enquanto sangra (42'46" e 43'01").

Essas e outras ações desses guerrilheiros são seguidas de uma intensa perseguição e da consequente captura de Cao e Janaína. Mais do que isso, em um ciclo de violência, Cao é

torturado, como visto na Figura 15, até revelar o esconderijo de seus colegas a fim de as agressões terminarem e Janaína sair ilesa.

Ao trazer tais cenas não estamos querendo estabelecer uma relação de causa e consequência, isto é, considerando que uma ação gerou a outra. Nosso objetivo é retratar a forma como a resistência radical, por meio da violência, contribui, em parte, na manutenção e permanência de um estado de violência cíclico. Após um período na cadeia, por exemplo, Cao decide ir para uma favela no Rio de Janeiro e criar um novo grupo de guerrilheiros para lutar contra o governo. Em seguida, é assassinado pelos militares. De modo mais amplo, a violência é perpetuada em todos os períodos históricos no filme e, em praticamente todos os momentos, a violência tende a gerar mais violência e ao subalterno sempre permanecer inferiorizado, numa hierarquia sem fim. Permanece aqui o seguinte questionamento, o qual tentaremos responder até o fim dessa tese: será que, por meio da resistência violenta, a subalternização é reduzida com o passar do tempo? E qual será a diferença, a longo prazo, entre o uso da resistência violenta e da pacífica?

Portanto, concluímos esse subcapítulo reiterando que tanto Fanon quanto Guha trazem uma perspectiva de resistência voltada mais para um caminho radical. O primeiro enfoca nos efeitos do colonialismo na mente dos colonizados e na necessidade da violência no combate ao colonizador, e o segundo, na importância dos movimentos de insurgência no contexto da Índia do período colonial e na necessidade de ser feita uma revisitação historiográfica a fim de recontar momentos de resistência subalterna. Ambos analisam a possibilidade de uso do radicalismo como método de resistência frente a opressões, cada um considerando a localidade e a temporalidade em perspectiva.

No próximo capítulo, acompanharemos teorizações acerca de uma resistência não violenta, por meio da qual se busca resolver os conflitos sem o uso da força ou de atos violentos. Procuraremos, dessa maneira, estabelecer distinções com as teorias de Fanon e Guha, a fim de compreender as consequências de cada uma e de perceber a manifestação no corpus em análise.

3 RESISTÊNCIA SUBALTERNA NÃO VIOLENTA

Como visto anteriormente, Fanon e Guha apresentam possibilidades semelhantes de resistência no que tange ao uso da violência. Embora em contextos distintos, a visão de um complementa e aprofunda a do outro. Além disso, ambos apresentam uma visão em oposição ao uso de soluções pacíficas e não violentas para resistir a opressões. Fanon consegue enxergar pontos positivos, porém rejeita veemente a assunção de uma posição tida como passiva, de modo que, para o pensador, o uso da violência se torna mais efetivo. Guha, assim como alguns pesquisadores do Grupo de Estudos Subalternos indiano, adota uma posição semelhante, considerando que líderes como Mahatma Gandhi – um dos autores que iremos analisar no presente capítulo – serviram-se de movimentos nacionalistas para, com pouca efetividade, protestar ao Império Britânico.

Segundo David Hardiman (2013), um dos fundadores do grupo mencionado,

Os Estudos Subalternos foram conhecidos também pela sua crítica à liderança não violenta no movimento nacionalista de Gandhi, trazendo o argumento de que o pensador procurava constantemente, por meio de uma ênfase na não violência, canalizar a insatisfação dos pobres e oprimidos em movimentos que não traziam objeções reais à elite indiana (p. 41, tradução nossa)⁴⁷.

Hardiman, no entanto, é uma das vozes destoantes no grupo, o qual consegue não somente ver inúmeros benefícios, como também defender a prática da resistência não violenta. Dessa maneira, iremos, no presente capítulo, investigar e conceitualizar a resistência subalterna não violenta, procurando estabelecer como essa se mostra uma alternativa viável e eficaz para o enfrentamento da hegemonia e como isso transcorre nas obras do corpus, em especial em *Ghostwritten* (2001).

De início, gostaríamos de pontuar – longe de estabelecer um histórico aprofundado de todos os pesquisadores, autores, filósofos, ativistas, entre outros, que adotaram atitudes de cunho não violento – nosso intento: o de compreender alguns dos princípios fundamentais para tal adoção e a forma como essa resistência ocorre no corpus dessa pesquisa. Assim, embora aprofundaremos nossa investigação a partir de Henry David Thoreau, Mahatma Gandhi e Martin Luther King Jr., entendemos, conforme trabalhado no capítulo anterior, a inexistência de um ponto zero da epistemologia. Em outras palavras, temos ciência da produção ou ativismo

⁴⁷ “Subaltern studies was known also for its critique of Gandhi's non-violent leadership of the nationalist movement, the argument being that he sought constantly through his emphasis on non-violence to channel the discontent of the poor and oppressed into movements that posed no real challenge to India's elite”.

de outros indivíduos com pensamentos paralelos aos que iremos analisar nesse capítulo. Dentre eles, podemos citar como exemplo as ações de Te Whiti o Rongomai e Tohu Kākahi, ambos aborígenes da tribo Maori, na Nova Zelândia. Juntos, lideraram uma resistência não violenta contra a ocupação neozelandesa do território de Taranaki.

A respeito das tribos dessa região, pensamos ser imprescindível tratar da filosofia seguida pela tribo Moriori, cujos poucos descendentes restantes foram capazes de resgatar parte da história e dos ensinamentos acerca da não violência. Nativos de *Rēkohu* (Ilhas Chatham), arquipélago próximo do território principal da Nova Zelândia, os morioris são descendentes de polinésios, assim como os maoris. Embora não se tenha uma data precisa, segundo Davis e Solomon (2021),

[...] Nunuku-whenua, um chefe de alto escalão [...] proibiu o assassinato e o canibalismo. Ele proclamou aos combatentes: “De agora e para sempre, nunca mais haja guerra como já se viu!”. Este pacto, conhecido como Lei de Nunuku, foi acompanhado pela Maldição de Nunuku: “Que suas entranhas apodreçam no dia em que desobedecer” (s/p, tradução nossa)⁴⁸.

Desde esse momento, os morioris seguiram fielmente os preceitos pacíficos de Nunuku-whenua, até o violento ataque de duas tribos Maoris (Ngāti Mutunga and Ngāti Tama), momento em que grande parte dos integrantes da tribo foi aniquilada na metade do século XIX. A esse respeito, em *Cloud Atlas*, entramos em contato direto com a história desse conflito e com as consequências no território das Ilhas Chatham. No primeiro capítulo, entramos em contato com a história de Adam Ewing, um advogado estadunidense de passagem pelas ilhas a trabalho. Nesse período, a personagem conversa com nativos de descendência europeia a respeito da história e dos conflitos enfrentados pelos aborígenes. Logo no início da narrativa, Ewing conta como os morioris viam conceitos como paz e guerra:

A guerra era um conceito tão estranho para os morioris quanto o telescópio é para o pigmeu. A *paz*, a qual não se trata de um hiato entre as guerras, mas milênios de paz imperecível, governa essas ilhas remotas. Quem pode negar que a velha Rēkohu estava mais próxima da Utopia de More do que nossas Nações de Progresso, governadas por príncipes famintos por guerra em Versalhes e Viena, Washington e Westminster? (MITCHELL, 2004, p. 12, tradução nossa)⁴⁹.

⁴⁸ “At this time, Nunuku-whenua, a high-ranking chief [...] forbade murder and the eating of human flesh. He proclaimed to the combatants, ‘From now and forever, never again let there be war as this day has seen! This covenant, known as Nunuku’s Law, was accompanied by Nunuku’s Curse: ‘May your bowels rot the day you disobey’”.

⁴⁹ “War was as alien a concept to the Moriori as the telescope is to the Pygmy. Peace, not a hiatus betwixt wars but millennia of imperishable peace, rules these far-flung islands. Who can deny Old Rekohu lay closer to More’s

Dessa maneira, embora pouco documentado, Mitchell resgata parcialmente um exemplo prático da vivência de uma resistência não violenta. Mais do que isso, o autor também expõe os tristes fatos ocorridos no encontro com duas tribos maoris. Apesar dos esforços, principalmente dos idosos morioris – “‘Acolha seu inimigo’, insistiam os mais velhos, ‘para impedi-lo de te agredir’” (MITCHELL, 2004, p. 14-15, tradução nossa)⁵⁰ –, de acordo com Souza (2018):

A pacificidade Moriori mantém-se inalterada até o momento da invasão e do massacre Maori, cujo auxílio de armas e navios é proveniente dos colonizadores ingleses. Muitos são mortos pelas doenças trazidas da Europa, sendo que outros morrem brutalmente nas mãos dos Maoris. O restante é escravizado pelos Maoris em condições precárias. Dentre todas as atrocidades cometidas pelos Maoris, estão inclusas a destruição dos locais religiosos e a “esterilização” — proibição das uniões entre Morioris, impedindo a continuidade genealógica (SOUZA, 2018, p. 17).

Ao fim, estimativas oficiais mostram o seguinte fato: de aproximadamente 2000 morioris habitantes das Ilhas Chatham, restaram apenas 101 vivos em 1862⁵¹. Recentemente a história dos morioris começa a ser resgatada na historiografia neozelandesa, o que permite notar a tentativa de apagamento dessa civilização e como a atuação não violenta não é um construto ocidental, mas se manifesta em diversas culturas e temporalidades, hegemônicas ou subalternas.

A partir dessa contextualização, faz-se necessário realizar as seguintes indagações: as ações dos morioris foram pautadas em atitudes passivas ou ativas de resistência? Qual a influência do contexto, local e período na eficácia da resistência não violenta? A seguir, tentaremos responder esses e mais outros questionamentos a partir da análise das teorizações de Henry David Thoreau, Mahatma Gandhi e Martin Luther King, Jr.

3.1. A desobediência civil

Antes de tratar especificamente da resistência não violenta, é necessário abordar um conceito correlato e que serve de inspiração e base para esse tipo de manifestação: a desobediência civil. O responsável pela sua popularização foi o filósofo e poeta Henry David Thoreau (1817-1862), o qual escreve um ensaio justamente com o título “Desobediência Civil” (2012). Thoreau levou uma vida condizente com suas principais ideias políticas, envolvendo o

Utopia than our States of Progress governed by war-hungry princelings in Versailles & Vienna, Washington & Westminster?”.

⁵⁰ “‘Embrace your enemy,’ the elders urged, ‘to prevent him striking you.’”.

⁵¹ Conferir o seguinte artigo: <https://www.nationalreview.com/2003/04/moriori-lesson-paul-gallant/>

isolamento da sociedade estadunidense e a recusa em obedecer às leis e regras sociais. Tais atitudes, intensificadas pelo não pagamento de impostos, ocasionaram na sua prisão e na inspiração do ensaio mencionado.

Tratando do contexto político e social da metade do século XIX, Thoreau traz inúmeras críticas não apenas às ideias defendidas pelo governo estadunidense, mas principalmente ao sistema político e social em si. Para o pensador, a existência ou eleição de um político não necessariamente indica a obrigatoriedade de os cidadãos respeitarem toda e qualquer decisão efetivada pelos que estão no poder. Segundo Thoreau (2012), “O governo em si, que é apenas o modo que o povo escolheu para executar sua vontade, está igualmente sujeito ao abuso e à perversão antes que o povo possa agir por meio dele” (p. 6). Dessa maneira, o autor compreende não só a falibilidade por parte do governo, mas principalmente a possibilidade do uso deturpado do poder para ações imorais e perversas. Traz-se, então, a seguinte pergunta: por que deveríamos obedecer a um governo, um sistema político e um sistema legislativo que claramente são repletos de falhas e servem, por vezes, para fins opressivos?

Essas mesmas indagações, embora realizadas de formas diferentes, são também feitas por Mo Muntervary, protagonista do oitavo capítulo, “Clear Island”, do romance *ghostwritten* (2001). A narrativa expõe um curto período da vida da personagem, uma renomada cientista irlandesa, fugindo do governo dos Estados Unidos, o qual a pressiona a fim de utilizar seus conhecimentos para a criação de tecnologias usadas em guerras. Assim como conta Mo, quando fora contratada pela empresa Light Box, não sabia exatamente da possibilidade do uso de seu conhecimento para esses fins:

“Você acreditou de fato que a Light Box conduzia experimentos só para se divertir?”

“Não. Eu realmente acreditava que os experimentos da Light Box eram realizados somente para agências espaciais. Disseram que a cognição quântica servia para isso. Então, nesse meio tempo, começa uma guerra e descubro que minha modesta contribuição para o esclarecimento global está sendo usada para construir mísseis ar-terra com o objetivo de matar pessoas não suficientemente brancas” (MITCHELL, 2001, p. 319, tradução nossa)⁵².

Em um diálogo com a personagem identificada como Texano, Mo revela a surpresa tida ao ser informada do uso de suas contribuições quânticas para o aperfeiçoamento de instrumentos usados na guerra. Além de vermos a personagem abordar rapidamente o quesito

⁵² ““Did you really believe that Light Box conducts experiments purely for fun? ”

‘No. I really believed that Light Box conducts experiments purely for space agencies. That’s what we’ve been told quantum cognition is for. Then a war comes along, and I discover that my modest contribution to global enlightenment is being used in air-to-surface missiles to kill people who aren’t white enough’”.

racismo e xenofobia presentes nos alvos das guerras provocadas pelo ocidente, há uma defesa de posturas não violentas e não bélicas. De fato, a não violência se demonstra no capítulo quando Mo recusa-se a obedecer às ordens do governo dos Estados Unidos e decide fugir pelo mundo, a fim de que suas descobertas quânticas não sejam usadas para a violência.

Assim como em “Desobediência Civil”, a personagem de Mitchell compreende a necessidade e a possibilidade de, em algumas circunstâncias, ser desobediente aos governos. Nesse caso, inclusive, há uma certa extrapolação ao contexto de Thoreau, visto que a influência imperialista estadunidense não se limita ao país, mas também a outros territórios no mundo. Dessa maneira, Mo exerce a desobediência civil a regras impostas pelo governo de outro país, fugindo e se recusando a cooperar com os funcionários do Pentágono.

A respeito do direito à recusa, de acordo com Thoreau, “Todos os homens reconhecem o direito de revolução; isto é, o direito de recusar obediência ao governo, e de resistir a ele, quando sua tirania ou sua ineficiência são grandes e intoleráveis” (p. 8). É muito difícil não associar esse excerto com a situação contemporânea nacional. Em janeiro de 2021, com a incompetência e ineficiência⁵³ do governo federal, presenciamos os graves efeitos da pandemia de covid-19, com destaque à situação preocupante em Manaus⁵⁴. As palavras de Thoreau fazem muito sentido e deveriam ser fonte de inspiração frente à barbárie e ingerência de governos extremistas.

Para o autor, no entanto, a resistência não é passiva, momentânea ou circunstancial. O conceito de desobediência civil envolve uma postura de boicote e recusa da obediência total das regras impostas pelo Estado. A respeito disso, Thoreau (2012) comenta:

Vejam como uma incoerência das mais graves é tolerada. Ouvi alguns de meus conterrâneos dizerem: “Queria ver se me convocassem para ajudar a reprimir uma insurreição dos escravos ou para marchar contra o México: eu não iria de jeito nenhum”. No entanto, cada um desses mesmos homens, seja diretamente, com sua conivência, seja indiretamente, com seu dinheiro, propicia o envio de um substituto (p. 11).

A incoerência apontada pelo filósofo em recusar uma ação opressora, mas mantendo um poder opressor evoca paralelos com um tema bastante em voga na contemporaneidade: o movimento antirracista. Estabelecendo cotejos entre tal movimento e os dizeres de Thoreau,

⁵³ Incompetência do Ministério da Saúde na preparação para campanhas de vacinação: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/painel/2021/01/estados-dizem-que-pazuello-enviou-dados-errados-de-seringas-e-vacinas-para-o-stf.shtml>

⁵⁴ Falta de oxigênio em hospitais de Manaus: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/monicabergamo/2021/01/oxigenio-acabou-e-hospitais-de-manaus-viraram-camara-de-asfixia-diz-pesquisador-da-fiocruz.shtml>

certos princípios de ambos apresentam similaridades: no antirracismo, impulsionado pelas recentes manifestações do Black Lives Matter, não basta não ser racista, mas é de fundamental importância que ações antirracistas sejam desenvolvidas. Assim, uma postura majoritariamente passiva deve ser substituída por atitudes ativas de combate direto ao racismo nas estruturas sociais. De forma semelhante, o filósofo estadunidense também advoga como necessário, para haver uma mudança efetiva na sociedade em termos das opressões e das atitudes “nefastas” do governo, mais do que uma recusa parcial ou esporádica, mas sim uma recusa ampla, efetiva e ativa ao sistema em si. Dessa maneira, tanto o Movimento Antirracista percebe como o racismo está embrenhado nas instituições e na própria estrutura social, quanto Thoreau nota que só haverá mudança efetiva quando houver recusa ao sistema em si, não apenas a situações específicas.

Mais do que meramente simbólico e pouco concreto, o discurso de Thoreau conclama para a ação efetiva e para a não convivência, por menor que seja, com as injustiças sociais: “Se a injustiça [...] for do tipo que requer que você seja o agente da injustiça contra outra pessoa, então, eu digo: Viole a lei. Deixe que sua vida seja uma contrafeição que pare a máquina. O que eu tenho a fazer é cuidar, de todo modo, para não participar das mazelas que condeno” (p. 12). Distinto de um posicionamento anárquico, o pensador considera a violação da lei e o desrespeito às regras sociais como uma recusa na participação, ainda que indireta, na manutenção de opressões.

Todavia, vivendo numa sociedade organizada em torno de deveres e obrigações e com uma Constituição que dita como um cidadão deve agir, na ocasião de não cumprimento da lei o sujeito é passível de inúmeras punições. Thoreau, mesmo sabendo dessas consequências, avalia como necessária a desobediência civil. Com relação à prisão, o autor declara: “Em um governo que aprisiona qualquer um injustamente, o verdadeiro lugar para um homem justo é também a prisão” (p. 13), revelando ser melhor estar preso do que compactuar com um Estado que aprisiona os indivíduos injustamente. Assim, ser preso é melhor do que obedecer ao governo e, conseqüentemente, compactuar com atos diretamente contrários a seus preceitos éticos e morais.

A respeito disso, a personagem Mo segue os mesmos princípios de Thoreau. Ao invés de ter cumplicidade para com as ações do governo estadunidense, a cientista pede demissão da empresa Light Box e inicia uma fuga para outros países, com o objetivo de resguardar os familiares na Irlanda. Ao fim da narrativa, Mo depara-se com um destino, aparentemente, inevitável: os funcionários do Departamento de Defesa forçam-na a se mudar para os Estados Unidos e a trabalhar em projetos relacionados à guerra. Entretanto, ainda apresentando uma

postura de desobediência civil, a personagem toma a decisão de destruir seu caderno, o qual continha anotações sobre a tecnologia quântica:

O Texano fingiu surpresa. “[...] Você é nossa, doutora, e o seu caderno preto também.”

“Um caderno preto, não é? Um caderno preto valeria algo para você agora?” A impaciência estreitou seus olhos. “Senhora, você não parece entender. Seu trabalho é propriedade do Departamento de Defesa estadunidense. [...] Comece bem o seu relacionamento de trabalho com o Pentágono e dê-o para mim. Agora.”

“É melhor você perguntar a Feynman, então.”

[...]

O padre Wally riu. “Feynman, a cabra?”

[...]

O texano olhou para mim. “Você se importa de me dizer porque uma cabra se interessaria por cognição quântica?”

[...] “As cabras não são exigentes quando estão com fome” (MITCHELL, 2001, p. 370, tradução nossa)⁵⁵.

A partir da situação cômica, sabemos que Mo deu o caderno para uma cabra comer, tornando a protagonista indispensável ao governo e detentora do poder de estabelecer algum tipo de negociação. Além disso, assim como relatado previamente na narração, a personagem tem como um dos objetivos utilizar seus conhecimentos a fim de criar uma inteligência artificial (IA). Apesar de conter a tecnologia bélica, essa IA estará proibida de a utilizar contra a vida dos seres humanos. Assim, embora coagida a contribuir com o governo, Mo encontra uma forma de resistir e ser dissidente mesmo dentro das estruturas hegemônicas. Em outras palavras, apesar de ser punida e coagida a desenvolver tecnologias quânticas para o governo dos Estados Unidos, a personagem consegue evitar ser conivente com a violência e a opressão.

Retornando à discussão trazida por Thoreau, ainda que não sustente o uso da violência, há em seu discurso um aspecto revolucionário, no sentido de levar a questionamentos ao sistema em si. De fato, o filósofo chega a questionar o próprio regime democrático: “Será a democracia, tal como a conhecemos, o último aperfeiçoamento possível em matéria de governo?” (p. 21). Tal indagação é, de fato, interessante, ainda mais associando-a com a sociedade contemporânea.

⁵⁵ “*The Texan feigned surprise. [...] You are ours, Doctor, and so is your black book.*”

‘A black book, is it? Would a black book be worth something to you now?’

Impatience narrowed his eyes. ‘Lady, you don’t seem to realise. Your work is American Defense Department property. [...] Get your working relationship with the Pentagon off to a good start, and give it to me. Now.’

‘You’d better ask Feynman, then.’

[...]

Father Wally laughed. ‘Feynman the goat?’

[...]

The Texan glared at me. ‘You mind telling me what a goat wants with quantum cognition?’

[...] *‘Goats aren’t fussy when they’re hungry.’*”.

O ato, por meio dos grandes meios sociais, de influência do pensamento das populações, seja para qual direção ou interesse político/econômico/social, vem transformando o cenário político atual. Assim, uma ramificação do questionamento de Thoreau pode ser feita: será que nas democracias o poder é realmente do povo? Será que as escolhas dos mais altos representantes políticos são realizadas de forma consciente e a partir de informações verdadeiras? Ou são influenciadas por *fake news*? Dessa maneira, concordamos com Thoreau sobre a necessidade de constantes aperfeiçoamentos nos sistemas políticos, ainda mais considerando as inúmeras heterarquias mantidas nas sociedades ocidentais.

O pensamento de Thoreau, portanto, respalda-se na liberdade – e até dever – do indivíduo de decidir recusar participar de um sistema injusto e opressivo, evitando ser conivente e contribuir na manutenção dessas desigualdades. Segundo o filósofo, a permanência de um governo e de sua postura ideológica depende simplesmente da adesão ou não às regras impostas. Isso valeria não apenas a um governo isolado, mas a todo o conjunto do sistema democrático e de suas leis, as quais também carregam injustiças.

Essas ideias não perpassam um nível de recusa violenta ou de atos físicos contra a postura da hegemonia; pelo contrário, baseiam-se em uma postura não violenta. É interessante notar como essas atitudes geram, no entanto, uma reação autoritária e violenta por parte do governo. As punições são uma materialização disso, como visto anteriormente, por meio do cerceamento da liberdade. De fato, Thoreau esclarece que suas ideias estão bem longe de um radicalismo, o qual, por outro lado, é utilizado sem parcimônia pelo Estado:

Se a alternativa for entre colocar todos os homens justos na prisão ou desistir da guerra e da escravidão, o Estado não hesitará em sua escolha. Se mil homens deixassem de pagar seus impostos este ano, isso não seria uma atitude violenta e sangrenta; violento e sangrento seria pagá-los, capacitando o Estado a cometer violência e derramar sangue inocente. Esta é, com efeito, a definição de uma revolução pacífica, se tal coisa é possível (p. 13).

O autor tem a clareza de perceber a responsabilidade e a violência presente no ato de compactuar com um regime autoritário, violento e opressivo. Para Thoreau, não há como relevar certos aspectos em prol de outros vistos como positivos.

Conforme dito pelo autor, para que a desobediência civil ocorra, deve haver a defesa de uma postura não violenta, por meio de uma “revolução pacífica”. Assim, embora não haja uma menção mais explícita à criação de um movimento não violento, podemos dizer que as ideias de Thoreau foram grandes influências para futuros idealizadores desses movimentos, como o próximo autor a ser analisado: Mahatma Gandhi (1869-1948).

3.2. *Swaraj* (autogoverno)

Assim como Thoreau, Gandhi também serve, durante grande parte da vida, como um grande modelo de suas ideias. Um exemplo disso é a crítica contundente feita ao sistema de castas indianas: o autor repudiava o tratamento dos intocáveis por meio desse sistema hereditário e, por isso, “[...] na ocasião em que vivia na África do Sul, Gandhi começou a limpar banheiros para demonstrar que nenhuma tarefa era demasiado degradante ou profana” (PARANJAPE, 2010b, p. 135). Lembremos que atividades consideradas humilhantes e desonrosas (como limpar banheiros) somente eram destinadas aos intocáveis na Índia daquela época. Apesar de na juventude já ter cursado faculdade de direito e adotado alguns dos costumes da vida britânica, Gandhi assume ideias contrárias à modernidade e à violência a partir de inúmeras experiências na vida, como por exemplo casos de racismo:

A primeira viagem na África do Sul, de Durban a Joanesburgo, mostrou-se ser um momento decisivo em sua vida. Embora tivesse uma passagem para viajar na primeira classe, Gandhi foi arrancado da cabine em Pietermaritzburg quando um passageiro branco reclamou que não queria viajar com um trabalhador indiano (um coolie) (PARANJAPE, 2010b, p. 142).

Durante sua longa estadia na África do Sul (21 anos) e depois ao retornar para o país de nascimento, o pensador organiza inúmeros movimentos em prol da equidade, da não violência, do combate a desigualdades e ao racismo e do fim do sistema colonial na Índia. De fato, grande parte dessas defesas eram fundamentadas no seguinte ideal político:

[...] o svaraj ou autogoverno, que construiria uma nação de indivíduos altamente evoluídos e disciplinados que precisariam muito pouca coerção externa ou controle para governá-los. Ele era favorável a um aparato estatal mínimo para que o povo pudesse ser livre e governar a si próprio. Durante toda sua vida lutou pela unidade hindu-muçulmana, pelo fim da intocabilidade e pela emancipação da mulher e de outros setores mais fracos da sociedade (PARANJAPE, 2010a, p. 110).

Apesar de apresentar objetivos bastante ambiciosos, Gandhi enfrenta esses desafios, sempre com a liberdade dos subalternos em mente. Todavia, a liberdade, materializada no conceito do combate ao colonialismo, denominado descolonização, é diametralmente oposta à proposta apresentada no capítulo anterior por Fanon. Enquanto ambos os autores possam ser considerados como produtores de “teorias críticas dos discursos coloniais” (CARBONIERI, 2016, p. 282), Gandhi percorre o caminho da não violência.

As ideias da resistência não violenta para o pensador indiano podem ser encontradas, embora não exclusivamente, no livro *Hind Swaraj*: autogoverno da Índia (2010), obra em que há a presença de um diálogo entre um leitor (caracterizado como um jovem revolucionário defensor do enfrentamento do colonizador por meio da violência) e o editor (a voz de um guru expondo suas ideias principais e trazendo ensinamentos para o leitor).

Na presente obra, Gandhi trata dos principais anseios à época, como a presença da Inglaterra no território indiano e a forma como a população da Índia deveria se portar perante o colonizador. Mais do que simplesmente detalhando a resistência não violenta, o autor busca expandir uma filosofia de vida muito mais ampla do que apenas o modo de lidar com um “inimigo” em particular. De fato, a caracterização de oposições em polos adversos e binários é duramente criticada por Gandhi, recusando a ver seus opositores como algum mal essencial: “É um mau costume dizer que os pensamentos de outro homem são ruins, que só os nossos são bons e que aqueles que mantêm opiniões diferentes das nossas são inimigos da nação” (GANDHI, 2010, p. 16).

A crença nos opositores como inerentemente maus revela ao mesmo tempo uma outra crença preocupante, embora possivelmente implícita, da impossibilidade de diálogo ou de mudança de opiniões. Assim, quando alimentamos e, dessa maneira, permanecemos em sistemas binários, muito dificilmente há, de fato, uma transformação nas fundações desses mesmos, pois, ao considerar o outro como imutável, a única solução é a dominação por parte de um dos lados.

Muito dos conflitos sociais e políticos contemporâneos respaldam-se nessa incapacidade de enxergar o outro como um indivíduo passível não somente de erros, mas também de acertos caso haja uma iniciativa de conscientização e de estimulação da empatia. Os discursos extremistas radicais, por exemplo, capitalizam, em parte, nesse binarismo e na dificuldade de estabelecimento de diálogo. Em *Ghostwritten* (2001), conseguimos visualizar, no primeiro capítulo, um vislumbre de como o essencialismo, aliado a uma grande dose de fanatismo, traz danos irreversíveis à sociedade. Nessa narrativa, entramos em contato com Quasar, um terrorista japonês, membro de uma seita apocalíptica e responsável por um atentado a gás em um metrô em Tokyo. Durante a fuga, a personagem consegue ir para uma cidade distante e se hospedar em uma estalagem, local onde algumas pessoas conversam a fim de entender como alguém seria capaz de se juntar a uma seita como essa:

“Está além da minha compreensão”, disse a mulher de macacão, “como essas coisas podem acontecer. Não foi só ele, foi? Havia pessoas brilhantes na

Sociedade, de boas universidades e de boas famílias. Policiais, cientistas, professores e advogados. Pessoas respeitáveis. Como podem concordar com aquele absurdo de Sociedade Alfa e decidirem se tornar assassinos? Há tanto mal no mundo?”

“Lavagem cerebral”, disse o homem com verruga, apontando para todos. “Lavagem cerebral.”

A mulher magra examinou o dragão enrolado na xícara. “Não escolheram especificamente se tornar assassinos. Escolheram abdicar de seu eu interior” (MITCHELL, 2001, p. 22, tradução nossa)⁵⁶.

Por mais que Quasar negue, há um fundo de verdade nas reflexões dessas personagens. Seja por uma lavagem cerebral, seja pela renúncia do ser interior (incluindo sujeitar seus desejos e ideologias a um guru), milhares de pessoas ao redor do mundo são influenciadas por ideologias falsas, opressivas e antidemocráticas. Líderes extremistas populistas regozijam-se da insatisfação popular e da divisão binária, acarretando ataques violentos à democracia, como o ocorrido na invasão do Capitólio em 2021, e no movimento antivacina, promulgado amplamente pelo governo brasileiro no período de 2020 e 2021 durante a pandemia de Covid-19.

Dessa maneira, Quasar permite-nos compreender os perigos da manutenção de uma visão essencialista, seja mantida por grupos extremistas hegemônicos (racistas, machistas, defensores de uma raça pura, com um discurso de combate a um grupo social inimigo) seja por movimentos subalternos combatendo binariamente um inimigo. Conforme veremos adiante, para termos a clareza de Gandhi acerca da crença na mudança das atitudes de alguém extremista, é necessário um trabalho árduo de manutenção do autogoverno das emoções e dos instintos.

De fato, o discurso em prol de uma estrutura social binária é muito combatido por pensadores relacionados à resistência não violenta. No contexto racial, por exemplo, Martin Luther King Jr., autor a ser estudado ainda neste capítulo, também advoga contra o separatismo e a divisão entre negros e brancos, defendendo sempre a união entre os grupos. Da mesma forma, Gandhi está em concordância: “Nunca poderei aceitar a declaração de que todos os ingleses são maus. Muitos ingleses desejam um autogoverno para a Índia” (GANDHI, 2010, p.

⁵⁶ “‘It’s beyond my comprehension,’ said Dungaree-woman, ‘how such things can happen. It wasn’t just him, was it? There were bright people in the Fellowship, from good universities and good families. Policemen, scientists, teachers, and lawyers. Respectable people. How could they go along with that alpha Fellowship nonsense, and choose to become killers? Is there so much evil in the world?’
‘Brainwashing,’ said Wartman, pointing to everybody. ‘Brainwashing.’
The thin woman examined the dragon curled around her cup. ‘They did not specifically choose to become killers. They had chosen to abdicate their inner selves’”.

16), de maneira a mostrar como as generalizações impedem a existência de alianças que fortalecem a luta contra as opressões.

No percorrer de *Hind Swaraj*, Gandhi estabelece uma linha argumentativa bastante curiosa, na medida em que, ao invés de imediatamente dizer o significado de *swaraj* e prover o leitor da resistência não violenta, desconstrói os pensamentos, muitas vezes radicais, do leitor. No centro da discussão estão o tratamento dos indianos pelos ingleses e a colonização de fato, tópicos considerados pelo leitor como fáceis de resolver, bastando a expulsão dos ingleses (ainda que seja pela violência). O papel do editor, então, é o de mostrar a responsabilidade do indivíduo indiano para a perpetuação do sistema colonial, expondo não ser com a expulsão ou com o uso da violência que a sociedade indiana e as desigualdades sociais iriam desaparecer. Dessa maneira, Gandhi (2010) revela a responsabilidade da Índia na perpetuação desse sistema:

Os ingleses não tomaram a Índia; nós a demos para eles. Eles não estão na Índia em virtude de sua força, mas porque nós os mantemos. [...] Eles chegaram ao nosso país originalmente para propósitos de comércio. [...] Quem auxiliou os funcionários da Companhia? Quem ficou tentado ao ver a prata deles? Quem comprou as suas mercadorias? A história testifica que nós fizemos tudo isso (p. 37).

O autor expõe como a responsabilidade pela resolução das alterações envolve uma mudança íntima do próprio indivíduo e não de seu opositor. Dessa maneira, há certa conivência de alguns indianos – a maioria da elite, dos militares e de castas consideradas superiores na época – na aceitação da influência e permanência inglesa na região. Então, justifica-se o questionamento acerca da efetividade da expulsão dos colonizadores: o fim do colonialismo não significa uma mudança das estruturas, ideologias e heterarquias coloniais. O sistema permanece o mesmo devido a não transformação do sujeito indiano em si.

Ao realizar uma crítica ao povo indiano, Gandhi não objetiva relativizar a postura e os crimes cometidos pelos colonizadores. Pelo contrário, o pensador defende que o colonizado seja o mais racional possível, escapando de reflexões superficiais com conteúdo revanchista e belicoso. Ao se focar no povo indiano, Gandhi revela que a transformação no sistema não se dará com um ataque ao colonizador, o qual se mostra hermético a mudanças, mas sim com modificações das atitudes do próprio indivíduo. Em outras palavras, não se espera que a transformação venha do outro, mas de si.

Uma visão semelhante é manifestada no quarto capítulo do romance *Ghostwritten* (2001), quando acompanhamos parte da trajetória da vida da protagonista, uma mulher, cujo nome não é mencionado, dona de uma cabana de chá em uma montanha na China. A narrativa

se divide em duas temporalidades: o tempo presente, com a mulher já idosa e experiente, e o tempo passado, com flashbacks de momentos importantes e, em sua maioria, dolorosos da vida da personagem. Dentre as inúmeras instâncias traumáticas, trazemos aqui a segunda vez em que a cabana fora destruída por soldados. O trecho a seguir mostra um diálogo entre a mulher e dois monges, os quais a avisam da possível destruição:

O monge mais jovem enxugou o suor dos olhos. “Os *Kuomintang* estão chegando! Dois mil deles. A vila estava sendo abandonada quando partimos. Seu pai estava subindo na carroça do primo – estavam indo para as colinas.”
 “Eu já vi isso antes. Os japoneses destruíram minha cabana de chá.
 “Os *Kuomintang* fazem os japoneses parecerem civilizados”, disse o monge mais velho. “Eles são lobos. Saqueiam todo tipo de comida e tesouro que podem carregar e queimam ou envenenam o que não podem. Em uma aldeia no vale, cortaram a cabeça de um menino apenas para envenenar um poço!”
 (MITCHELL, 2001, p. 121, tradução nossa)⁵⁷.

Após o aviso, a protagonista se depara com a possibilidade de tomar uma postura igual a do oponente, fundamentada na violência e na vingança, ou uma mais racional, com um certo autogoverno dos instintos. Embora seja questionável que tenha tomado uma escolha não violenta por decisão própria ao invés de se ver encurralada nas opções, as ações não violentas de fugir e se esconder não apenas salvaram a vida da personagem, como também permitiram-na proteger alguns bens de valor, como uma estátua de Buda e alguns utensílios. Após alguns dias, com o retorno à cabana, a personagem vê o estrago: “Retornei cautelosamente à minha cabana de chá. Destruída novamente. São sempre os pobres que pagam. E sempre, são as mulheres dentre os pobres que pagam mais. Comecei a limpar a bagunça. Que escolha tinha?” (MITCHELL, 2001, p. 122, tradução nossa)⁵⁸.

Dessa maneira, a forma da personagem lidar com a opressão violenta (aqui explicitamente em termos de gênero e classe social) estabelece um paralelo com os ensinamentos gandhianos de não revidar. A fuga, nesse caso, ainda que não totalmente consciente em termos da resistência não violenta, é a demonstração de um ato de coragem e autopreservação.

⁵⁷ “The younger monk wiped the sweat from his eyes. ‘The Kuomintang are coming! Two thousand of them. The Village was being abandoned when we left. Your father was climbing into his cousin’s cart – they were going into the hills.’

‘I’ve seen it all before. The Japanese wrecked my Tea Shack.’

‘The Kuomintang make the Japanese look civilized,’ said the elder monk. ‘They are wolves. They loot what food and treasure they can carry, and burn or poison what they can’t. In a village down the Valley they cut off a boy’s head just to poison a well!’”.

⁵⁸ “I cautiously returned to my Tea Shack. Wrecked again. Always, it is the poor people who pay. And always, it is the poor people’s women who pay the most. I set about clearing up the mess. What choice is there?”.

Retornando às ideias de Gandhi, o autor traz críticas maiores à modernidade, a qual começa a ser desejada por grande parte dos indianos. Para Gandhi (2010), “[...] a Índia está sendo esmagada, não pela Inglaterra, mas pela civilização moderna” (p. 41), a qual afugentaria a população às tradições e aos costumes indianos. Dentre os aspectos da modernidade, critica-se o próprio avanço tecnológico da época, isto é, a industrialização e o alastramento das ferrovias: “[...] se não fosse pelas ferrovias, os ingleses não poderiam ter o controle que tem sobre a Índia. As ferrovias também espalharam a peste bubônica. Sem elas, as massas não poderiam se mover de um lugar a outro. Elas são portadoras dos germes da peste” (GANDHI, 2010, p. 46).

Gandhi traz a percepção de a dominação e a opressão inglesa serem frutos da ganância por poder e riquezas originadas da modernidade. Assim, o combate ao colonizador por parte dos indianos se basearia na recusa total da civilização moderna. Isso acarretaria não apenas a redução da transmissão de doenças, como também a redução da dominação inglesa.

No entanto, é necessário pontuar como esse discurso gandhiano, de certa forma, poupa críticas à cultura bélica e opressiva por parte dos ingleses ao tomar como alvo a Modernidade. Assim como veremos no terceiro capítulo desta tese, a perspectiva decolonial considera necessário o combate à modernidade, porém aliado ao enfrentamento das estruturas coloniais. Em outras palavras, a crítica dos Estudos Subalternos latino é direcionada à Modernidade, ao colonizador, ao sistema colonial e aos resquícios deste nos países previamente colonizados.

Para que haja o combate à civilização moderna, Gandhi trabalha com o sentimento de nostalgia aos costumes antigos, em que as pessoas caminhavam até um templo ou utilizavam-se da manufatura para a produção de tecidos, ao invés do uso de meios de transportes avançados e da maquinofatura. As justificativas para essas ideias são as seguintes: o ser humano estaria mais em contato com a natureza; não haveria estímulo ao sedentarismo; e haveria um incentivo à produção comercial local, favorecendo realmente os trabalhadores indianos. Entretanto, desconsidera-se a ganância dos donos dos locais produtores de tecido e da precarização das condições de trabalho dos indianos. Dessa maneira, embora possa ter qualidades como as defendidas por Gandhi, é importante ter consciência dos pontos negativos também.

Outros elementos associados à modernidade e veemente criticados são as práticas da advocacia e da medicina. Justamente por exercer a profissão de advogado por anos, Gandhi foi pautado pela experiência pessoal para rechaçar algumas atitudes da carreira na justiça. De acordo com o pensador indiano, “Os advogados [...] irão, como regra geral, prolongar a discussão ao invés de acalmá-la. Além disso, os homens assumem essa profissão, não para ajudar os outros a sair de suas misérias, mas para enriquecer” (GANDHI, 2010, p. 56). Ademais,

na visão gandhiana, o uso dos tribunais não apenas beneficiava os interesses pessoais dos advogados, como também os próprios colonizadores ingleses, os quais, sem a advocacia no território indiano, não manteriam a hegemonia.

Ao tratar da medicina, o autor considera mais um recurso desnecessário por parte da civilização moderna, que, ao invés de objetivar o bem real do indivíduo, busca formas paliativas de curar doenças. Assim, a argumentação de Gandhi fundamenta-se em doenças remediadas com o conceito de autogoverno:

A função deles é mesmo livrar o corpo de doenças que o afligem. Como surgem essas doenças? Sem dúvida devido a nossa negligência ou indulgência. Se eu como demais, tenho indigestão, vou a um médico, ele me dá um remédio, fico curado. Como em excesso novamente, tomo seus comprimidos outra vez. Se eu não tivesse tomado os comprimidos da primeira vez, teria sido punido da forma que merecia e não teria comido em excesso novamente. O médico interveio e me ajudou a ser indulgente comigo mesmo (GANDHI, 2010, p. 60).

A cura das doenças para Gandhi envolve não apenas sanar os sintomas superficiais, mas também combater as raízes delas. Isso, para o autor, não necessariamente ocorreria com a compra de um remédio, mas com uma transformação de cunho íntimo. Concordamos com Gandhi com relação à importância da transformação interna e da possibilidade de resolução de doenças somatizadas a partir de problemas exteriores ou psicológicos. Todavia, a medicina oriental, assim como a ocidental, nem sempre é efetiva, de modo que visualizamos a possibilidade de espaço para ambas as linhas medicinais, não havendo assim a necessidade de uma visão binária e essencialista do tema.

Essas críticas, vistas de um ponto de vista contemporâneo, podem soar radicais e ilógicas, levando em consideração a tamanha dependência nossa das tecnologias (meios de locomoção como aviões, metrô e carros; aparelhos eletroportáteis, como ar condicionados e *notebooks*; entre outros). Pensando nisso, Paranjape (2010a) traz uma proposta simples, mas eficaz para analisar a argumentação gandhiana: “[...] a consistência que esperamos de um homem exemplar deve ser combinada com uma flexibilidade hermenêutica para evitar leituras literais ou reducionistas” (p. 108). A “flexibilidade hermenêutica” é uma alternativa para a compreensão literal das ideias escritas décadas anteriores, em um contexto e um estado distinto da modernidade atual.

Portanto, não devemos seguir à risca o dito em *Hind Swaraj*, mas sim compreender as críticas à civilização da época, à destruição do meio ambiente e das tradições indianas. Há de se levar em conta, por exemplo, que vivemos tão imersos nos resultados constantemente

atualizados da modernidade que se torna muito difícil haver esse desligamento total. Segundo Paranjape (2010a),

[...] entre os que hoje são pessoas modernas, há um grande número que não abraça ideologicamente a modernidade, mas simplesmente não vê outra escolha a não ser sujeitar-se a ela. Isto é, não são ‘conscientemente’ modernos, mas são somente modernos à revelia. Não conhecem outra forma de ser. São modernos sem necessariamente endossar o que a modernidade representa. Para eles, *Hind Swaraj* servirá como um despertar (p. 126).

Longe de ser uma mera justificativa para a permanência de práticas contrárias aos ideais de Gandhi, a leitura do livro deve funcionar como uma oportunidade de reexaminar nossas ações cotidianas. Gandhi, por exemplo, não prevê como a tecnologia se encaminha para uma maior simbiose com o meio ambiente. Assim, os benefícios da modernidade não precisam ser negados por completo. No entanto, sabemos que essa transição é lenta e incompleta. Assim, Paranjape (2010a) consegue sintetizar a situação vivida perante ao posicionamento gandhiano:

Tudo o que consigo é estar em uma trégua desconfortável com o sistema sem pertencer a ele ou me separar dele completamente. Essa trégua, em que a maioria de nós vive hoje no mundo, existe em parte pelo medo de perder o conforto que temos, mas também porque não vimos a luz interna tão claramente como a viu Gandhi (p. 128).

O “medo de perder o conforto” a qual o autor se refere também está ligado à dificuldade, em síntese, de se adequar ao conceito principal da obra de Gandhi: o *swaraj*. De fato, as críticas à civilização moderna e aos binarismos, embora não diretamente, condensam de forma inerente as ideias relacionadas ao *swaraj*. Para compreender o conceito gandhiano, todavia, faz-se necessário entender as origens e as transformações obtidas ao decorrer do tempo e dos usos.

O termo *swaraj* em si carrega dois possíveis significados, sendo eles “autogoverno” e “iluminismo”. Levando em conta tais significações, Paranjape (2010a) revela-nos algumas possíveis interpretações:

Swarajya é o princípio da perfeição, do governo perfeito, porque a iluminação vem da ordem interna, não da opressão e do domínio sobre os outros. Originalmente *Swarajya* se referia ao governo interno de uma pessoa, ao governo dos membros do corpo, dos sentidos, dos órgãos e de todos os diversos constituintes físicos e psicológicos do indivíduo. Quando todos estes estão bem governados e a pessoa pode se autogovernar, isto é o que significa *svarat*. Por isso *Swarajya* é o estado de autodomínio; o domínio dos sentidos é *svarat* (p. 117).

Assim, o autogoverno estaria relacionado à capacidade do indivíduo de dominar seus instintos, iluminando seu interior. O termo *svarat* estaria, nesse contexto, simbolizando um domínio das emoções do ser, enquanto *swaraj* estaria envolvendo um autodomínio geral, com um cunho inclusive mais político. A respeito disso, Paranjape (2010a) esclarece:

Originalmente, *svarat* significa uma pessoa que tem bom domínio de seu próprio corpo e mente, ou bom autodomínio. Gandhi e os outros o aplicaram ao corpo político. Isso significava simplesmente que, se não quiséssemos ser governados pelos outros, devíamos evitar governar os outros. Portanto, *Swaraj* significa autocontrole, autodomínio (p. 117).

Swaraj é utilizado com fins políticos, simbolizando uma dissociação com qualquer forma de poder visando a destruição ou domínio do outro. Assim, a ressignificação das origens do termo traz o autogoverno para o contexto da colonização inglesa, funcionando como uma alternativa para o conceito cunhado por Fanon, a “descolonização”. A busca por se desvincular do sistema binário e dual leva Gandhi a preferir o uso de *swaraj*: “*Swaraj* se opõe, portanto, ao imperialismo e a formas totalitárias de governo que esmagam a liberdade das individualidades e do coletivo. Por isso a palavra *Swaraj* é preferível à descolonização, uma vez que *Swaraj* não está amarrada ao colonizador como está o termo descolonização” (PARANJAPE, 2010, p. 117). Ademais, além da associação do termo descolonização com alternativas violentas de combate ao sistema colonial, o próprio prefixo des- indica a negação binária de algo ou uma ação contrária; recupera e não se desvincula totalmente do sistema alvo.

No entanto, apesar da relativa facilidade na definição do conceito, a prática do *swaraj* envolve um trabalho ativo do indivíduo de autodomação, isto é, de não apenas conseguir controlar os instintos e sentimentos, como também de extrapolar esse conceito para a vida política. De acordo com Gandhi (2010),

Há *Swaraj* quando aprendemos a governar a nós mesmos. Ele está, portanto, na palma de nossa mão. Não pense que esse *Swaraj* é como um sonho. Não há nenhuma ideia de passividade. O *Swaraj* que pretendo expor é tal que, quando o compreendermos, passaremos o resto de nossas vidas persuadindo outras pessoas a fazerem o mesmo. Mas esse *Swaraj* tem que ser vivenciado por cada um de nós. [...] A essa altura você já percebeu que não é necessário ter como nosso objetivo a expulsão dos ingleses. Se os ingleses se ‘indianizarem’, poderemos hospedá-los. Se eles desejarem permanecer na Índia juntamente com a civilização deles, não haverá lugar para eles. Está em nosso poder levar a efeito essa condição (p. 68).

Esse excerto apresenta vários tópicos importantes. Em primeiro lugar, o autor reforça a ideia de que *swaraj* não é um conceito abstrato e teórico introjetado nas pessoas. Ao contrário, é necessária uma atuação ativa para que haja a vivência do *swaraj*. Em segundo lugar, vemos a associação do termo com a vida política: Gandhi não defende uma ação violenta de expulsão do colonizador; pelo contrário, a mudança íntima dos indianos e o reflexo disso nos atos políticos tornaria impossível a permanência inglesa. A respeito disso, o pensador reforça: “Se mantivermos a nossa própria casa em ordem, apenas aqueles que forem dignos de viver nela permanecerão. Os demais sairão por vontade própria” (GANDHI, 2010, p. 68).

É frutífero refletir acerca da visão do pensador sobre a Inglaterra, vista por muitos à época como a grande inimiga da Índia. A percepção não essencialista de Gandhi o permite considerar a solução para a colonização não envolvendo necessariamente o combate ao inimigo, mas sim podendo se dar por meio, ainda que seja uma pequena possibilidade de acontecer, da união. Isso só ocorreria caso os ingleses desistissem da civilização moderna – envolvendo não só os pontos tratados nas páginas anteriores dessa tese, como também a própria manutenção de um sistema de exploração e subjugação das vidas indianas. Observem que aceitar a permanência daqueles cujas atitudes por décadas fizeram mal aos seus familiares e amigos demanda um controle gigantesco das emoções e do corpo, além da habilidade do perdão e da crença na transformação real do indivíduo. É preciso haver a vivência do *swaraj*.

Concordamos com a reflexão de Gandhi no tocante à necessidade do autogoverno dos instintos, pois entendemos a mudança íntima e interna como capaz de reverberar e influenciar a transformação de realidades. Entretanto, defendemos a importância de tornar essa resistência não violenta em ativa, a partir da crítica e oposição às ideologias e às ações opressivas das forças hegemônicas. Assim como veremos no capítulo a seguir, a perspectiva decolonial e a visão butleriana auxiliam a possibilitar um aprofundamento na resistência não violenta, mantendo o caráter não binário e reforçando o aspecto ativo.

Retomando as ações da personagem do quarto capítulo de *Ghostwritten* (2001), nota-se que, embora esteja distante de praticar o autogoverno, a protagonista consegue seguir alguns princípios do *swaraj*. Nas últimas páginas da história, há um reencontro da senhora com um dos soldados responsáveis por destruir sua cabana de chá:

“Minha nossa, se não é o General Cérebro da Guarda Vermelha!
“Quem diabos é você, velha?”

“A última vez que nos encontramos, você ficou excitado pisando na minha garganta, eu me lembro. Você destruiu minha cabana de chá e roubou meu dinheiro” (MITCHELL, 2001, p. 141, tradução nossa)⁵⁹.

Nesse reencontro, a protagonista, ao invés de aproveitar a oportunidade para combater o indivíduo responsável por um dos grandes sofrimentos de sua vida, decide trilhar um caminho em direção ao autogoverno. Assim, apesar de o ter confrontado em público, não nutriu um objetivo de destruí-lo violentamente e de revidar nas mesmas proporções o sofrido. Nos parágrafos seguintes, a senhora explica a atitude: “O Senhor Buda sempre me disse que o perdão é vital para a vida. Concordo. Entretanto, não para o bem-estar do perdoado, mas para o bem-estar do perdoador” (MITCHELL, 2001, p. 142, tradução nossa)⁶⁰. De fato, para Gandhi o perdão e a capacidade de empatia são imprescindíveis para se vivenciar realmente o *swaraj*.

Embora Gandhi não trate de uma forma central no livro a expressão “resistência não violenta”, o autor estabelece várias ligações entre o conceito de *swaraj* e a manifestação não violenta. De fato, em uma análise mais detida, a resistência não violenta não acontece dissociada do *swaraj*. Assim, ao defender uma postura destoante da violenta, o autor traz a necessidade de o indivíduo treinar o autogoverno. Quando Gandhi trata dos conflitos entre os hindus e os muçulmanos, por exemplo, essa discussão é realizada:

Quando os homens se tornam obstinados, tudo fica difícil. Se eu puxar para um lado, meu irmão mulçumano [sic] irá puxar para o outro. Se assumo uma atitude de superioridade, ele irá agir da mesma forma. Se me inclino em sua direção de modo gentil, ele será ainda mais gentil; e se ele não o fizer, ninguém me acusará de ter agido mal por haver me inclinado (GANDHI, 2010, p. 51).

A defesa por atitudes gentis e, portanto, não violentas perante alguém com ideias discordantes envolve a crença de, ao se utilizar do autogoverno, a consequência é receber uma atitude equivalente ou simplesmente ser ignorado. Seja qual for o resultado, o *swaraj* é mantido, de modo a não haver o descontrole.

Ao tratar do uso da violência, o autor discorda da opinião tanto de Fanon quanto de Guha, no sentido de compreender o quão mais desenvolvidos estavam os europeus no quesito armamento e utilização da força comparados aos indianos. Ademais, Gandhi (2010, p. 72)

⁵⁹ “‘My, my, it’s General Brain of the Red Guard!’

‘Who the fuck are you, old woman?’

‘The last time we met you were standing on my throat and getting quite turned on, I remember. You smashed up my Tea Shack and stole my money.’”.

⁶⁰ “‘Lord Buddha has often told me that forgiveness is vital to life. I agree. Not for the well-being of the forgiven, though, but for the well-being of the forgiver’”.

esclarece não ser possível um período de guerra muito longo e com muitas mortes entre Índia e Inglaterra. Além disso, a guerra igualaria os indianos aos ingleses. A defesa por uma ruptura inequívoca com as práticas do colonizador é um dos grandes diferenciais da resistência não violenta. Para o autor indiano, a reciprocidade da violência mostra a falta de autogoverno do indivíduo, não contribuindo na resolução dos conflitos.

Além disso, a prática da violência revela o descontrole emocional e uma tentativa de coação, a qual somente geraria um efeito semelhante no indivíduo/grupo alvo. De acordo com Gandhi (2010),

Usar a força bruta, usar armas de fogo é contrário à resistência passiva, pois significa que queremos que nosso oponente faça à força o que ele não quer. Se esse uso de força é justificável, certamente ele tem o direito de fazer a mesma coisa conosco. E, assim, nunca chegaremos a um acordo (p. 84)

É interessante notar como a violência, ainda que usada pelos subalternos como estratégia para revidar o mesmo tratamento tido por décadas, funciona como método coercitivo para o outro realizar o que não quer. A utilização desse tipo de força, de forma geral, não ocasiona em uma mudança de perspectiva ou de atitude, ou ainda em uma reeducação por parte do oponente. Embora seja difícil assumir uma postura da proposta gandhiana de *swaraj*, ela é necessária muitas vezes – inclusive nos dias de hoje – para que situações e estruturas de subjugação sejam rompidas. Apenas quando paramos de ver o outro como inimigo e representante do mal essencial, podemos repensar as relações conflituosas e desfazer-nos de estruturas sociais opressivas.

Ainda no tocante aos usos da violência, para Gandhi, tais atos estão associados com a civilização moderna, a qual veicula, principalmente pelos países europeus, manifestações de autoritarismo e opressão. Segundo Paranjape (2010a),

O que mais simbolizava a modernidade era a violência – a violência contra a natureza, contra outros seres humanos através do colonialismo e a escravidão, contra sua própria gente através do regime das máquinas, e a violência dentro da sociedade através de políticas competitivas e dentro de cada família através da afirmação egoísta dos desejos. Gandhi queria combater todos esses males por meio de um novo método de luta política que ele chamou de *satyagraha* ou insistência na verdade (p. 122).

Caminhando contrariamente ao pensamento da época, Gandhi entende que a modernidade e a violência como indissociáveis e, portanto, há a necessidade de se desvincular de ambas para o bem da civilização indiana. Além disso, fugindo do autoritarismo e da coerção,

o pensador traz, em *Hind Swaraj*, um convite para que sigamos não apenas o caminho da resistência não violenta, mas uma mudança da estrutura política/social e do íntimo de cada um com o autogoverno.

No tangente à exposição das distinções entre as formas de resistência, Gandhi expõe um exemplo bastante didático sobre os resultados obtidos de cada uma. O autor inicia tratando das formas pelas quais um indivíduo pode adquirir um relógio de outra pessoa:

Se eu quiser tomar de você o seu relógio, sem dúvida terei que lutar por ele; se eu quiser comprar o seu relógio, terei que pagar por ele; e se quiser recebê-lo de presente, terei que pedir. De acordo com os meios que eu empregar, o relógio será um bem roubado, será um bem que pertence a mim, ou será uma doação (GANDHI, 2010, p. 77).

Esse exemplo, de raciocínio simples, permite o pensador evidenciar a seriedade existente com relação aos meios utilizados para atingir determinados fins. Dessa maneira, caso se decida agir com estratégias violentas, como o roubo, a consequência é obter uma resposta igualmente violenta. O uso desse pensamento serve para denotar a importância do autocontrole e de ações não violentas para que conflitos possam ser devidamente e pacificamente solucionados.

Em continuidade a tal raciocínio, o pensador imagina a seguinte situação: um ladrão armado rouba os bens de um indivíduo, o qual resolve lidar por meio da resistência violenta, isto é, se juntando com os vizinhos para revidar a ação do bandido. Ao descobrir sobre a atividade planejada, o ladrão se enche de raiva e decide se juntar com outros ladrões para realizar mais saques, desta vez durante o dia. De acordo com Gandhi (2010), “[...] assim vai crescendo a batalha; aumenta o número de ladrões, e seus vizinhos são deliberadamente incomodados. Logo, o resultado de seu desejo de se vingar do ladrão é que você tirou sua própria paz; vive com medo de ser roubado e atacado; sua coragem deu lugar à covardia” (p. 78). Para o pensador, não há dúvidas de que uma ação sem autogoverno e repleta de ódio, também resultará em uma ação contrária de igual intenção: violência só gera mais violência.

Utilizando de uma argumentação semelhante, Sonmi~451, protagonista da quinta narrativa de *Cloud Atlas* (2004), também consegue visualizar as consequências nefastas do uso da violência. No capítulo, o qual se passa a centenas de anos do tempo presente, Sonmi, uma escrava clone coreana geneticamente construída, narra, em uma entrevista, como se rebelou contra um sistema opressor escravagista, dedicando os poucos dias em liberdade para enfrentar a subalternização. Nesses relatos, ao expor a ida a uma fábrica da bebida consumida pelas

escravas, o sabão, e a descoberta de que a matéria prima do produto eram os próprios corpos das clones, a personagem reflete sobre a violência e a maldade:

Os direitos são suscetíveis à subversão, assim como até o granito é suscetível à erosão. Minha quinta Declaração postula como, em um ciclo tão antigo quanto o tribalismo, a ignorância do Outro engendra o medo; o medo engendra o ódio; o ódio engendra violência; a violência engendra mais violência até que os únicos “direitos”, a única lei, sejam todo o desejado pelos mais poderosos. Na corporocracia, isso significa o Juche. O desejado pelo Juche é a xterminação de uma subclasse fabricante (MITCHELL, 2004, p. 344, tradução nossa)⁶¹.

Ao ver suas irmãs sendo assassinadas de forma brutal, Sonmi começa a entender o sistema na qual a violência é constituída e perpetuada no tempo/espço. Assim como entende Gandhi, a personagem enxerga um sistema cíclico, em que uma ação de violência gera outra e as forças hegemônicas, isto é, as detentoras do poder, estão livres para ter o controle sobre a Constituição – sobre quem tem os direitos resguardados – e sobre os corpos dos cidadãos. Embora Sonmi caracterize-se mais com o tipo de resistência a ser tratado no terceiro capítulo dessa tese, conseguimos enxergar paralelos da sua visão de mundo com a de Gandhi, o qual, embora tenha utilizado um exemplo mais específico e em uma esfera menos ampla, segue o mesmo raciocínio.

Imaginando a mesma situação do bandido, porém em um contexto em que o indivíduo decida por agir segundo o *swaraj* e a não violência, Gandhi visualiza a atitude em acolher o ladrão e compreende o que o poderia ter levado a essa vida, trazendo resultados completamente diferentes:

A partir daí você mantém suas portas e janelas abertas, passa a dormir em outro lugar e deixa que seus bens estejam facilmente acessíveis a ele. O ladrão retorna e fica confuso diante dessa nova situação. Mesmo assim, ele leva seus bens, mas sua mente está agitada. No vilarejo ele começa a perguntar sobre você e fica sabendo de seu coração terno e generoso, ele se arrepende e vem pedir o seu perdão, devolve os seus bens roubados, e abandona o hábito de roubar. Ele se põe a seu serviço e você encontra para ele uma ocupação digna (GHANDI, 2010, p. 78-79).

Apresentando uma certa ingenuidade nos efeitos produzidos, negar a prática da empatia e do autogoverno gera consequências drasticamente distintas. De fato, o autor entende como os

⁶¹ “Rights are susceptible to subversion, as even granite is susceptible to erosion. My fifth Declaration posits how, in a cycle as old as tribalism, ignorance of the Other engenders fear; fear engenders hatred; hatred engenders violence; violence engenders further violence until the only ‘rights,’ the only law, are whatever is willed by the most powerful. In corporocracy, this means the Juche. What is willed by the Juche is the tidy xtermination of a fabricant underclass”.

resultados nem sempre são esses e como o indivíduo não necessariamente consegue manter o *swaraj*; no entanto, a capacidade da empatia e de compreender as ações do outro revelam uma força “[...] infinitamente maior do que a [...] das armas” (GANDHI, 2010, p. 79).

A respeito do uso da resistência não violenta para fins políticos, o pensador indiano compreende alguns meios envolvendo essa resistência, como por exemplo o desenvolvimento de petições, como não são suficientes para, de fato, gerar consequências efetivas. Segundo Gandhi (2010),

Não resta dúvida de que a petição sem o apoio da força é inútil. Entretanto, o falecido juiz Ranade costumava dizer que as petições tinham um propósito útil porque eram uma maneira de educar as pessoas. As petições davam a eles uma noção de sua condição e são uma advertência para os governantes (p. 79).

Nesse ponto, evidencia-se a necessidade, apontada inclusive no capítulo anterior, de educar a população a fim de que compreendam a situação desigual e opressiva vivida. A realização de um movimento de resistência baseado no autoritarismo e na coerção, ao invés de fundamentado na união e na conscientização, está fadado a se ver enfraquecido e com possibilidade de dissidências. Defendemos aqui a educação como forma prioritária de empoderamento e início de uma virada da resistência. Quando o indivíduo tem plena consciência de sua situação frente às heterarquias e às opressões, mais facilmente entenderá a necessidade de resistir e mais dificilmente será dissuadido de lutar pelos direitos.

É necessário também pensar a respeito das populações subalternas que são privadas do conhecimento acerca de como resistir a um sistema opressivo. A personagem dona da cabana de chá, em *Ghostwritten*, vivencia uma situação parecida, na medida em que sofre violência de gênero (é estuprada por soldados e posteriormente tratada como puta), é maltratada e explorada por ser pobre, mas não sabe exatamente como agir para resistir a essas situações. Conforme dito anteriormente, algumas de suas atitudes mostram como está no caminho de não utilizar a violência e de tentar um autogoverno dos instintos e das emoções. No entanto, não sabe exatamente se as ações não violentas são por escolha consciente ou se por falta de alternativa, vide o comentário feito por ela já idosa: “Se eu fosse um homem, o teria jogado em minha fossa, sendo oficial do Partido ou não. Mas ele tinha a vantagem, aqui, e ele sabia disso” (MITCHELL, 2001, p. 120, tradução nossa)⁶². O machismo estrutural, veiculado pela personagem, é resultado de uma formação e cultura machistas, as quais fazem os subalternos acreditarem estar e

⁶² “If I’d been a man I’ve have thrown him into my cess-pit, Party official or no Party official. But he had the upper hand, here, and he knew it”.

pertencerem a uma posição inferior. Fanon auxilia-nos a perceber a importância de romper com tais pensamentos, enquanto Gandhi pontua a importância da conscientização da opressão.

Dessa maneira, julgamos, assim como Gandhi e, conforme veremos nas ideias de Martin Luther King, Jr., que o caminho para um movimento de resistência bem-sucedido envolve a conscientização não somente acerca da situação de opressão, mas dos métodos mais eficazes de resistência. Embora o contexto (China início do século XX) carregue uma enorme influência nas ações das personagens nesse capítulo do romance, consideramos o benefício da protagonista caso tenha acesso a discussões acerca das possíveis resistências.

Retornando à discussão acerca das estratégias de resistência não violenta, a petição também tem o poder de advertir os governantes, mostrando a insatisfação da população para com as políticas desenvolvidas. Dessa maneira, seria um início para um movimento maior, o qual se desenvolve a partir de práticas da “desobediência civil”, de Thoreau. A respeito disso, Gandhi (2010) explica:

Dois tipos de força podem apoiar as petições. Um tipo de força seria aquela que diz: ‘Nós vamos causar danos a você se você não nos der isso’; ela é a força das armas, cujos resultados maléficos já discutimos. O segundo tipo de força poderia ser posto da seguinte maneira: ‘Se você não der o que exigimos, não seremos mais seus requerentes. Você apenas pode nos governar enquanto nós aceitamos ser governados; não lidaremos mais com você’. A força implícita nessa atitude pode ser descrita como força do amor, força do espírito, ou em termos mais populares, porém menos precisos, resistência passiva. Essa força é indestrutível (p. 79)

Há, nessa citação, a descrição do método da desobediência civil, na qual há a recusa do cumprimento das leis coloniais, sem que para isso haja o uso da violência. Nota-se, no entanto, duas distinções: os contextos são díspares, visto que Henry David Thoreau vivia nos Estados Unidos pós-independência e Mahatma Gandhi na Índia colonial; e Gandhi fundamenta essa forma de resistência no conceito de *swaraj*. O enfoque na “força do amor, força do espírito” se relaciona com a necessidade da vivência prática do autogoverno. Ademais, é interessante notar como características comumente tidas como fracas e insignificantes, como o amor e a pacificidade, ganham caráter de força na visão gandhiana.

Além disso, para Gandhi (2010), realizar a resistência não violenta envolve necessariamente uma ação de sacrifício de si próprio. Ao se utilizar da violência, há o sacrifício do outro, seja do inimigo seja de seus próprios companheiros em campo de batalha. Já com o uso de uma resistência pacífica, “Se não obedeço à lei e aceito a penalidade pela sua violação, uso a força do espírito. Isso envolve um sacrifício do eu” (p. 83). Há uma penalização a ser

sofrida pelo indivíduo, a qual não envolve fazer com que outros também passem pelo mesmo sofrimento. Em um paralelo com o conceito de Thoreau, esse sofrimento é materializado com o encarceramento, o qual é preferível para o filósofo estadunidense do que ser conivente com um sistema opressivo.

É interessante notar como esse “sacrifício do eu” pode ser notado nas ações de Sonmi, protagonista da quinta história do romance *Cloud Atlas* (2004). Nessa narrativa, a personagem, geneticamente criada para viver uma vida de trabalho escravo, consegue ganhar consciência da situação e iniciar uma jornada para adquirir conhecimento e buscar formas de resistir ao sistema opressivo. O modo efetivo encontrado por ela foi o de escrever um tratado, nomeado *Declarações*, com ideias “subversivas” e uma defesa cristalina do movimento abolicionista. No entanto, tal ação, assim como previsto pela personagem, traz consequências terríveis:

Minhas *Declarações* foram germinadas quando Yoona~939 foi xecutada, foram nutridas por Boom-Sook e Fang, fortalecidas pela tutela de Mephi e da Abadessa, e nasceram no massacre de Papa Song.

E sua captura ocorreu logo após a conclusão do seu texto?

Na mesma tarde. Assim que minha função foi cumprida, não havia razão para a Unanimidade me deixar livre. Minha prisão foi encenada para a mídia (MITCHELL, 2004, p. 347, tradução nossa)⁶³.

Assim, conforme Gandhi e Thoreau, a defesa incessante de posturas éticas e de recusa ao respeito às leis de um sistema corrompido trazem consequências que demandam um sacrifício do eu e uma força de espírito. Sonmi tem consciência de como o governo corporático da Coreia a iria empregar e, posteriormente, a matar. No entanto, sabia também da relevância e do papel encarnado em impulsionar um movimento de resistência contra a escravidão e as desigualdades vigentes. A recusa em obedecer às leis e a mobilização ativa contra as ações opressivas do estado requerem dela um autosacrifício.

Retornando à explicação gandhiana, o autor traz algumas outras características a serem desenvolvidas pela pessoa que decide seguir o caminho da resistência não violenta e, por conseguinte, a prática do *swaraj*. Essa forma de resistência demanda um fortalecimento do

⁶³ “My *Declarations* were germinated when Yoona~939 was xecuted, nurtured by Boom-Sook and Fang, strengthened by the tutelage of Mephi and the Abbess, birthed in Papa Song’s slaughtership.

And your capture came shortly after completing your text?

The same afternoon. Once my function was fulfilled, there was no reason for Unanimity to let me run free. My arrest was dramatized for Media”.

corpo e uma privação do estilo de vida dedicada e influenciada por atitudes vistas como desnecessárias, por exemplo o luxo. Segundo o pensador,

Assim como há necessidade de castidade, há necessidade de pobreza. A ambição pecuniária e a resistência passiva não andam bem juntas. Não se espera que aqueles que têm dinheiro o joguem fora, mas espera-se que sejam indiferentes a respeito dele. Devem estar preparados para perder até o último centavo antes de desistir da resistência passiva (GANDHI, 2010, p. 87).

Caminhando além de Thoreau, Gandhi, ao compreender a possibilidade de o governo punir em termos do corpo e de recursos financeiros (tomando suas posses, etc.), percebe também ser de suma importância o indivíduo se tornar independente dos recursos materiais a fim de atingir a vivência do *swaraj*. Dessa forma, o medo da perda dos bens deve ser erradicado com o intuito de a resistência não violenta ser resiliente aos esforços do Estado de coibir a manifestação. Portanto, Gandhi (2010) estabelece o seguinte: “Podem seguir o caminho da resistência passiva apenas aqueles que estão livres do medo, seja em relação a suas posses, à falsa honra, aos seus parentes, ao governo, aos ferimentos corporais e à morte” (p. 88). A partir do autogoverno dos instintos e das emoções exacerbadas, o indivíduo estará preparado para se manifestar não violentamente e para resistir ao governo.

Portanto, o pensador indiano, embora traga propostas consideradas um pouco radicais à época (e principalmente na atualidade), dialoga com Thoreau para estabelecer os princípios de uma resistência não violenta. A partir da nomenclatura *resistência passiva*, o autor defende um movimento mais do que político, avançando para o território da individualidade e do íntimo dos seres. Para ele, não haveria *resistência passiva* sem o *swaraj* e vice-versa.

3.3. Resistência não violenta pela integração

A última perspectiva a ser debatida nesse capítulo pertence a Martin Luther King, Jr. (1929-1968). King é amplamente conhecido pela atuação como ativista social em prol da causa negra nos Estados Unidos, tendo contribuído com o fim da segregação legalizada dos afrodescendentes principalmente na região sul. Além disso, teve seu trabalho de vida reconhecido em 1964, quando ganhou o prêmio Nobel da Paz. Apesar de ter sido assassinado em 1968, o legado de King acerca da defesa por um movimento pacífico de enfrentamento às desigualdades sociais tem influências até os dias de hoje.

Enquanto Thoreau desenvolve a desobediência civil, como uma forma de oposição política ao sistema e a decisões governamentais, e Gandhi segue o exemplo da resistência passiva por meio do *swaraj*, como uma forma de combate pacífico ao Colonialismo

representado pela Inglaterra, King centra os esforços na luta racial, trazendo uma perspectiva contrastante ao discurso e aos movimentos violentos à época. Em *Where Do We Go From Here: Chaos Or Community?* (2010), o pensador estadunidense reflete sobre as mobilizações afrodescendentes, emitindo opiniões acerca da direção em que deveriam caminhar para haver uma maior eficácia na eliminação do preconceito racial e da discriminação.

Para compreender as ideias de King, é necessário entender o contexto vivido, o que inclui a situação legal do segregacionismo, as revoltas (violentas e não violentas) e o histórico dos negros e brancos nos Estados Unidos. Durante a vida do autor, o segregacionismo legalizado e as práticas racistas mantidas sistemicamente após o fim de tais leis foram alvos de grandes críticas e protestos pelo movimento negro nos Estados Unidos. Dentre o período de 1849 a 1950, a segregação racial era uma prática com respaldo jurídico, de modo que as escolas, os bairros, os locais de lazer e de trabalho, assim como as igrejas e quaisquer locais públicos eram repartidos entre os voltados à população de etnia branca e os de etnia negra. É certo que, nesse período de quase um século, lentamente os negros foram conquistando mais direitos – a partir da luta e de reivindicações intensas, as quais não raramente tomavam a vida de muitos dos manifestantes.

No contexto em que King redige *Where Do We Go From Here*, embora tal respaldo jurídico tenha se arrefecido, as práticas de segregação e as posturas racistas ainda permanecem. O autor nota que “A população branca estadunidense estava pronta para exigir que o negro fosse poupado do açoite da brutalidade e da degradação crua, porém nunca esteve verdadeiramente comprometida em ajudá-lo a sair da pobreza, da exploração ou de todas as formas de discriminação” (KING, 2010, p. 3, tradução nossa)⁶⁴. Por mais que a desumanidade em práticas contra pessoas negras estivesse começando a ser repudiada por brancos, o racismo ainda era sistêmico e defendido por grande parte da população branca, a qual se recusava a abrir mão de qualquer tipo de privilégio adquirido.

A respeito disso, o autor estadunidense corrobora o pensamento de Hyman Bookbinder (1966), quando este sugere que o problema da desigualdade social pode ser facilmente resolvido caso os ricos aceitem se enriquecer menos rapidamente enquanto os pobres lentamente melhoram a condição econômica. Quando trata da necessidade dos brancos de romper com o *status quo* e reduzir os privilégios, King não está se referindo a uma revolução em que haveria a transferência total da riqueza de um para outro. Há uma reflexão acerca da quantia exorbitante

⁶⁴ “White America was ready to demand that the Negro should be spared the lash of brutality and coarse degradation, but it had never been truly committed to helping him out of poverty, exploitation or all forms of discrimination”.

recebida de lucro por um número pequeno de indivíduos, enquanto muitos, em grande parte a população negra, estão em situação de miséria.

A desigualdade social e a discrepância na distribuição de renda são retratadas muito bem no filme *Uma História de Amor e Fúria*, principalmente na quarta história, com a perspectiva de como seria a cidade de Rio de Janeiro em 2096. Aqui, a personagem protagonista, após se tornar pássaro, renasce como João Candido em um período histórico com escassez de água potável. Sua parceira de vidas passadas, Janaína, assume uma posição mais ativa em termos da resistência, sendo a líder do movimento. Na cena a seguir, Janaína está no apartamento do presidente da Aquabras, corporação que mantém controle da água na cidade, prestes a capturá-lo e fazê-lo de refém. Na figura 16, vemos um *frame* com várias camadas: a câmera se encontra dentro de um aquário (segundos antes um peixe havia passado em nossa frente), tendo uma visão das costas do presidente. Este permanece em uma posição intermediária, observando Janaína ao fundo, a qual examina os peixes dentro de outro aquário. A posição corporal de Janaína remete ao arquétipo feminino de *femme fatale*, no qual a mulher seduz e, assim, engana a personagem masculina a fim de adquirir algo em específico. Dessa maneira, demonstrando uma estratégia ativa de resistência subalterna, Janaína encontra-se empoderada e combatente à força hegemônica materializada na figura do presidente da empresa Aquabras.



Figura 16: Janaína observa o apartamento do presidente da empresa Aquabras (58'08").

Ademais, o posicionamento da câmera gera um efeito de abundância da presença de água no apartamento, a qual não apenas se encontra no aquário ao fundo, mas provavelmente em todo o apartamento. Além disso, a presença de cores frias, como as luzes azuladas e o vestido da protagonista, também servem para reforçar a fartura de água no imóvel. Consequentemente, indica também o tamanho da riqueza e da desigualdade impulsionada pela atitude de se exibir e se vangloriar do patrimônio. No trecho a seguir, vemos o diálogo estabelecido pelas personagens, mostrando a insensibilidade do presidente da empresa Aquabras para a desigualdade:

JANAÍNA: A água que você gasta aqui deve ser a cota do quê? De umas cinco mil famílias?

PRESIDENTE DA AQUABRAS: 30 mil.

JANAÍNA: E isso não te incomoda?

PRESIDENTE DA AQUABRAS: Vêm cá! Você está na casa de um dos homens mais importantes do mundo, sabia?

Nesse excerto, podemos notar como a presença abundante de água no apartamento faz o presidente se regozijar, orgulhando-se da riqueza e desprezando o caráter ético de suas atitudes. Quando King (2010) trata da importância de uma distribuição mais igualitária da renda, visa-se enfrentar posturas de descaso sobre as situações desiguais. O sacrifício, segundo a proposta de Bookbinder, não seria o de tornar a personagem miserável, mas sim de diminuir a aceleração do enriquecimento, em prol do combate de desigualdades. Apesar da postura insensível da personagem, consideramos possíveis a mudança e a conscientização da importância do enfrentamento a precariedades, a partir do estímulo da empatia, assim como defendido por King.

Retornando às palavras do autor norte-americano, tendo em vista o histórico massivo de exploração e subjugação, e a lentidão com a qual as demandas de justiça e reparação para com a população negra dos Estados Unidos são atendidas, há uma vertente das manifestações que clama por atitudes mais incisivas e radicais. O slogan apresentado por esse grupo é “*Black Power*”, o qual busca realçar um objetivo de se dar aos afrodescendentes o poder lhes negado por um longo tempo. King, em contraposição, percebe os perigos de tal posicionamento e justifica os motivos para não adotar a frase:

Em minha opinião, um líder deve se preocupar com problemas de semântica. Cada palavra, eu disse, tem um significado denotativo – seu sentido explícito e reconhecido – e um significado conotativo – seu sentido sugestivo. Embora o conceito de um Black Power legítimo possa ser válido em termos denotativos, o slogan “Black Power” carrega conotações erradas. Mencionei

as implicações de violência que a imprensa já havia anexado à frase. E continuei dizendo que algumas das declarações precipitadas por parte de alguns manifestantes apenas reforçam essa impressão (KING, 2010, p. 30, tradução nossa)⁶⁵.

Nas discussões, o pensador sugere algumas alternativas que realçassem um sentido mais positivo e inclusivo, como “Consciência Negra” ou “Igualdade Negra”, distanciando da ideia de dominação por parte dos negros. No entanto, apesar de momentaneamente King ter conseguido diminuir o uso do slogan, reconhece-se a cristalização da expressão como representativa da comunidade.

De fato, grande parte do movimento *Black Power* assume um posicionamento favorável ao uso da violência, fato robustamente criticado por King, que não vê eficácia no método. Mais do que isso, o pensador vê nesse ponto um paralelo para com grupos brancos, criticados pelos manifestantes: “Um dos grandes paradoxos do movimento *Black Power* é a fala incessante sobre não imitar os valores da sociedade branca; mas, ao defender a violência, imita-se o pior, o mais brutal e o mais incivilizado valor da vida estadunidense” (KING, 2010, p. 66, tradução nossa)⁶⁶. Tendo por base pensamentos de ativistas como Malcolm X, o qual é fortemente influenciado pelos escritos de Fanon, o movimento também advoga pela retribuição da violência recebida desde a época da colonização. De fato, Malcolm X, o qual durante um grande período da vida considerou King como um porta voz dos brancos, defendia a não violência direcionada para aqueles não violentos com os negros, enquanto àqueles que os atacavam mereciam ser igualmente atacados. Para King, no entanto, é incoerente haver uma crítica à sociedade e aos métodos violentos dos brancos, e, ao mesmo tempo, haver uma mimetização dessas práticas.

Embora centrado em grande parte na resistência mais radical, vemos, na primeira parte de *Uma História de Amor e Fúria*, o guerreiro eterno, sob a forma de Abeguar, manifestando posturas contrárias ao método violento fanoniano. Antes de testemunhar o assassinato de Janaína e a sua própria morte pelos colonizadores portugueses, a personagem protagonista trazia uma importante defesa do não enfrentamento violento por parte dos tupinambás. Na cena mostrada na figura 17, Abeguar, após visualizar em um sonho a perpetuação do ódio e da

⁶⁵ “It was my contention that a leader has to be concerned about the problem of semantics. Each word, I said, has a denotative meaning—its explicit and recognized sense—and a connotative meaning—its suggestive sense. While the concept of legitimate Black Power might be denotatively sound, the slogan ‘Black Power’ carried the wrong connotations. I mentioned the implications of violence that the press had already attached to the phrase. And I went on to say that some of the rash statements on the part of a few marchers only reinforced this impression”.

⁶⁶ “One of the greatest paradoxes of the Black Power movement is that it talks unceasingly about not imitating the values of white society, but in advocating violence it is imitating the worst, the most brutal and the most uncivilized value of American life”.

violência com um ataque de sua tribo aos portugueses e tupiniquins, realiza um discurso contrário, na tentativa de impedir as ações em curso.



Figura 17: Cacique Piatã proclamando um ataque a Abeguar (11'26'').

A fim de impedir os atos da tribo, Abeguar derruba o tronco de uma árvore a frente dos barcos e faz um discurso. No entanto, o cacique Piatã permanece irredutível:

ABEGUAR: Vocês não podem atacar Bertioga. [...] Isso vai atrair o ódio dos portugueses e unir os tupiniquins num grande ataque contra nós.
CACIQUE PIATÃ: Abeguar fala como um covarde. Suas palavras são filhas do medo. Vamos atacar e comer nossos inimigos. Acertem esse pássaro que traz má sorte.

Os métodos de Piatã não diferem aos utilizados pelos colonizadores portugueses, isto é, o uso da violência. Tanto Gandhi quando King condenam essas ações, não apenas por imitar os lados mais negativo dos europeus, como também por instaurar um ciclo infundável de violência.

No que diz respeito à narrativa do filme, é interessante notar como Abeguar apoia atitudes pacíficas na primeira história, porém, após sofrer diretamente e fisicamente as ações de violência das forças hegemônicas, defende a retribuição nos próximos períodos históricos. Ademais, conforme vimos no capítulo anterior da tese, a partir disso se instaura um ciclo de atos violentos sem um término à perspectiva.

A partir da situação concreta de conversar com os líderes dos movimentos sobre o uso ou não do slogan do *Black Power*, King dedica-se a compreender as motivações pelas quais os manifestantes começavam a expressar ideias mais radicais. Para o pensador,

Black Power é um grito de decepção. [...] Nasceu das feridas do desespero e da frustração. É um grito da ferida diária e da dor persistente. Durante séculos, o negro esteve preso nos tentáculos do poder branco. [...] Então, na realidade, a chamada para o *Black Power* é uma reação ao fracasso do poder branco (KING, 2010, p. 33, tradução nossa)⁶⁷.

Dessa maneira, as iniciativas de cunho mais radical se fundamentam no histórico de desigualdade, subjugação, tortura e morte de pessoas negras, remontando o período da escravidão. As heterarquias e relações de opressão não desaparecem com uma simples mudança de governo, de sistema político ou de legislação acerca da escravidão. Ao contrário, essas estruturas vão se atualizando, surgindo formas distintas de externalizar o racismo. Assim, a vida da população negra é constantemente menosprezada, sendo relegada, enquanto a do branco é valorizada. King (2010, p. 34-35) inclusive lembra-nos de um caso em que, em uma manifestação, um homem negro e outro branco foram mortos. Nesse período, o presidente dos Estados Unidos, Lyndon B. Johnson, pronunciou-se em prol do manifestante branco, enquanto o negro sequer é mencionado. São essas atitudes que, de acordo com King (2010), “[...] reforçam a impressão de que, para o estadunidense branco, a vida do negro é insignificante e sem valor” (p. 35, tradução nossa)⁶⁸.

De fato, é difícil não se desgostar, principalmente levando em conta a falta do senso de urgência e consideração por parte de indivíduos brancos. Segundo King (2010),

Tudo isso representa uma decepção elevada a proporções astronômicas. É uma decepção com brancos moderados que permanecem calados, os quais se sentem no direito de estabelecer um cronograma para a liberdade dos negros. [...] É uma decepção com os legisladores, os quais aprovam leis no nome dos direitos dos negros, mas sem nunca ter a real intenção de implementá-las (p. 36, tradução nossa)⁶⁹.

⁶⁷ “*Black Power is a cry of disappointment. [...] It was born from the wounds of despair and disappointment. It is a cry of daily hurt and persistent pain. For centuries the Negro has been caught in the tentacles of white power. [...] So in reality the call for Black Power is a reaction to the failure of white power*”.

⁶⁸ “[...] reinforced the impression that to white America the life of a Negro is insignificant and meaningless”.

⁶⁹ “*All of these represents disappointment lifted to astronomical proportions. It is disappointment with timid white moderates who feel that they can set a timetable for the Negro’s freedom. [...] It is disappointment with white legislators who pass laws on behalf of Negro rights that they never intended to implement*”.

Aliado à falta de contribuição por parte dos brancos nas demandas dos negros – isso quando não atrapalham –, há também uma dificuldade acerca da ausência de empatia e compreensão com esse processo longo e com a ausência de esperança na população negra. Para King (2010), um dos grandes problemas é a inabilidade do ser humano de lidar com a decepção e com a falta de prospectiva:

Um dos problemas mais angustiantes da experiência humana é como lidar com a decepção. [...] muitas vezes destilamos nossas frustrações em uma essência de amargura ou nos afogamos nas águas profundas da autocomiseração [...]. Essas reações envenenam a alma e deixam cicatrizes na personalidade, sempre prejudicando quem as abriga mais do que qualquer outra pessoa (p. 47, tradução nossa)⁷⁰.

Assim como Gandhi, King tem consciência de que a dificuldade de governar as emoções (representadas aqui pela decepção e frustração) funciona como um combustível para o ódio e a violência, tanto direcionada a si mesmo quanto a outros. Nesse excerto em especial, King mostra os efeitos dessa atitude para o próprio indivíduo, o qual afunda nesse mar de autocomiseração.

Seguindo também os passos de Fanon, o pensador estadunidense vê uma clara ligação entre a decepção, a recorrência à violência e o tratamento histórico dado aos negros desde o período colonial. Ao tratar do senso de inferioridade, King (2010) revela: “Durante anos, o negro foi ensinado que não é ninguém, que sua cor é um sinal de sua depravação biológica, que o seu ser foi marcado com um sinal permanente de inferioridade, que toda a sua história foi manchada com a sujeira da inutilidade” (p. 39, tradução nossa)⁷¹. Semelhante a Fanon, King está ciente de o esgotamento por parte dos negros ser bastante compreensível e justificado na medida em que há um tratamento violento, físico e psicológico instaurado desde a escravidão. Esse tratamento ainda permanece no contexto de King, extrapolando até os dias de hoje, com um racismo estrutural nas sociedades ocidentais.

No entanto, apesar das concordâncias, há, em sua maioria, distinções entre os pensamentos. Nesse sentido, o elemento diferenciador entre os pensadores mencionados está na forma como resistir à opressão branca. Enquanto Fanon vive em um contexto de colonização

⁷⁰ “One of the most agonizing problems of human experience is how to deal with disappointment. [...] we all too often distill our frustrations into an essence of bitterness, or drown ourselves in the deep waters of self-pity [...] These reactions poison the soul and scar the personality, always harming the person who harbors them more than anyone else”.

⁷¹ “For years the Negro has been taught that he is nobody, that his color is a sign of his biological depravity, that his being has been stamped with an indelible imprint of inferiority, that his whole history has been soiled with the filth of worthlessness”.

e defende o uso irrestrito da violência, King vive num país independente com graves sequelas da escravidão e defende as manifestações não violentas. Trataremos mais a fundo acerca disso ainda nesse capítulo, mas aqui já notamos uma propensão de King a ideias de união entre as diferentes etnias, visto que são cidadãos do mesmo país.

Ainda no tocante ao uso da violência, o pensador apresenta um posicionamento radicalmente contrário. De acordo com King (2010), “[...] a violência só aumenta o caos. Aprofunda a brutalidade do opressor e aumenta a amargura do oprimido. A violência é a antítese da criatividade e da totalidade. Destrói a comunidade e torna a fraternidade impossível” (p. 63, tradução nossa)⁷². Desse modo, o discurso de que o enfrentamento radical e violento poderia trazer a paz é uma falácia, pois, ao invés de pacificar ambos os lados, intensificam-se os posicionamentos. Além disso, ao mencionar a *comunidade* e a *fraternidade*, King acena para a necessidade de união entre as etnias; afinal, a paz não será adquirida com a destruição de um dos elementos da disputa.

Dessa maneira, o autor clama para que os estadunidenses negros consigam encontrar dentro de si força para não se deixarem levar pelo medo, ressentimento e ódio acumulados até o momento e para que enxerguem a luta pelos direitos não envolvendo a repetição das violências sofridas. Esse posicionamento não significa a desistência da ação ou a defesa das atitudes dos grupos hegemônicos. Pelo contrário, por meio da resistência não violenta, há um movimento ativo de cobrança dos direitos e de combate a uma cultura e a um sistema racista em vigência.

Além disso, King levanta um tópico bastante importante: o papel das pessoas brancas nesse contexto de manifestações. Um dos primeiros pontos mencionados é a falta de empatia e compreensão do sofrimento de grupos negros por parte dos brancos. Segundo King (2010), “É importante para o liberal ver como o oprimido que luta por seus direitos não é o criador de tensão. Apenas traz à tona a tensão oculta que já está viva” (p. 96, tradução nossa)⁷³. Muito é feito para tentar responsabilizar e culpabilizar os negros por mobilizações violentas, mas poucos tentam entender as motivações e o contexto de cada indivíduo. Mais do que isso, é necessário observar que nenhuma atitude do movimento negro surge gratuitamente ou sem razões. Se existem milhares de pessoas protestando (algumas delas utilizando-se da violência), é porque em algum momento houve uma falha fundamental no sistema social, motivando a intensificação dessa tensão.

⁷² “[...] violence only adds to the chaos. It deepens the brutality of the oppressor and increases the bitterness of the oppressed. Violence is the antithesis of creativity and wholeness. It destroys community and makes brotherhood impossible”.

⁷³ “It is important for the liberal to see that the oppressed person who agitates for his rights is not the creator of tension. He merely brings out the hidden tension that is already alive”.

Ainda a respeito do papel das pessoas brancas e detentoras de poder hegemônico, vemos um paralelo com a primeira narrativa de *Cloud Atlas*, protagonizada por Adam Ewing. Conforme visto anteriormente, a personagem branca encontra-se em um país com poucos morioris negros restantes, tratados de forma inferior, tanto por maoris, quanto por europeus. Embora saibamos que Ewing ainda está sob a influência de um pensamento racista hegemônico, um estímulo da empatia aproxima-o de Autua, um ex-escravo moriori, o qual consegue se libertar e embarcar no navio da personagem protagonista. O encontro entre eles e a retribuição de atitudes de fraternidade (cada um salvando a vida do outro) fazem com que Ewing decida por aderir a causa abolicionista:

Uma vida dedicada a moldar um mundo o qual *quero* que Jackson herde, não um que *temo* que Jackson herde, isso me parece uma vida digna de ser vivida. Ao retornar a São Francisco, devo me comprometer com a causa abolicionista, porque devo minha vida a um escravo que se libertou e porque devo começar em algum lugar (MITCHELL, 2004, p. 508, tradução nossa)⁷⁴.

É visível como a personagem está apenas no início de uma mobilização. Enquanto transborda boa vontade e boa intenção, falta a ele conhecimento e um direcionamento de como enfrentar efetivamente esse sistema opressivo. Entretanto, conforme pensa King (2010), não apenas é bem-vinda, como também necessária a união e assunção das responsabilidades entre indivíduos de etnias distintas.

Faz-se necessário mencionar que o objetivo dessa análise não é o de congratular as ações de Ewing em ajudar Autua ou em se tornar um defensor ativo do abolicionismo, mas sim o de apontar a responsabilidade de cada elemento no processo da resistência. Ao mesmo tempo que o protagonismo do movimento contra o racismo deve se dar por indivíduos negros, os brancos também têm um dever de contribuir sendo antirracistas. Dessa forma, Ewing se posiciona contra um sistema opressor, responsável pela subalternização de indivíduos por conta da etnia (e de outros tantos fatores, como gênero, sexualidade, etc.), do qual faz parte e indiretamente se beneficia.

Retornando aos ensinamentos de King, no tocante aos protestos violentos demonstrando uma tensão social pré-existente, tais manifestações revelam e trazem ao consciente da nação apenas a existência de uma ferida aberta e exposta, com talvez um curativo remendado e se desfazendo. Embora a reação de violência por parte dos manifestantes possa ser criticada, o

⁷⁴ “A life spent shaping a world I want Jackson to inherit, not one I fear Jackson shall inherit, this strikes me as a life worth the living. Upon my return to San Francisco, I shall pledge myself to the Abolitionist cause, because I owe my life to a self-freed slave & because I must begin somewhere”.

mais importante é conseguir se dar conta das tensões e enfrentá-las. Vemos, seja na sociedade estadunidense seja na brasileira, um ímpeto por esconder e fingir que está tudo bem. No Brasil, por exemplo, com a falácia da democracia racial, o racismo é relegado por muitos, defensores da sua inexistência.

King colabora para a compreensão de que tratar a presença de heterarquias e de ideologias opressivas como menores ou como um desvio ou exceção dentre as sociedades equivale a uma recusa de enxergar os fatos. Para King (2010), “[...] é necessário refutar a ideia de que a ideologia dominante no nosso país mesmo hoje é a liberdade e a igualdade, enquanto o racismo é apenas um afastamento ocasional da norma por parte de alguns extremistas fanáticos” (p. 73, tradução nossa)⁷⁵. Esse excerto, embora ilustre a situação vivida pelo autor no final da década de 1970, também traz relações com o tempo presente.

No início de 2021, durante uma sessão da câmara dos deputados no Capitólio nos Estados Unidos, centenas de invasores extremistas⁷⁶ adentram o prédio à força, numa tentativa de impedir a confirmação da eleição do agora presidente Joe Biden. Como uma resposta a esse evento traumático, Biden se dirige ao *Twitter* e dá a seguinte declaração: “Os Estados Unidos é muito melhor comparado ao que estamos vendo hoje” (BIDEN, 2021, n.p., tradução nossa)⁷⁷. Entendemos essa ser uma mensagem positiva frente ao momento caótico em desenvolvimento; entretanto, há de se comentar que a prática extremista e ideologias opressivas não são um movimento isolado ou menor frente à estrutura social em que vivemos. Um pensamento desse tipo não pode servir para negar a existência de um problema crônico e sistêmico, como o racismo. Ao contrário, pensamos ser necessário apontar a problemática ao mesmo tempo em que unimos a população em manifestações em prol dos negros. Dessa forma, conforme o pensamento de King, não se deve haver a culpabilização dos manifestantes negros, mas sim a união em prol de uma causa social, representada pelo combate ativo ao racismo e pela erradicação da desigualdade social.

Dessa maneira, o autor tem a capacidade de notar, principalmente no que tange aos brancos, a necessidade da empatia. Em outras palavras, sem a compreensão da dor e das vivências do próximo, muito dificilmente as problemáticas da sociedade serão solucionadas. Segundo King (2010), “Duvido que os problemas de nossos guetos apinhados de gente tenham

⁷⁵ “[...] *it is necessary to refute the idea that the dominant ideology in our country even today is freedom and equality while racism is just an occasional departure from the norm on the part of a few bigoted extremists*”.

⁷⁶ Usamos o termo extremistas aqui como referência a intenção de muitos em sequestrar e até assassinar os deputados: <https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/2021/01/15/invasores-queriam-capturar-e-assassinar-pessoas-no-capitolio-dizem-promotores>.

⁷⁷ “*America is so much better than what we’re seeing today*”.

uma grande chance de ser resolvidos até que a maioria branca, por meio de empatia genuína, venha a sentir a dor e a angústia do cotidiano dos negros” (p. 107, tradução nossa)⁷⁸. A respeito da empatia, as expressões artísticas, como a Literatura, são exemplares em possibilitar enxergar, por meio dos olhos de outras pessoas, as vivências, sejam essas de sofrimento ou de alegria. A arte humaniza os indivíduos e afasta discursos extremistas superficiais que visam transformar o outro em inimigo ou essência do mal.

Retornando à análise da primeira história de *Cloud Atlas*, enxergamos em Adam Ewing a manifestação da empatia com relação à opressão sofrida por Autua. Diferente de outras personagens brancas, no início da narrativa a personagem protagonista, enquanto caminha na ilha, depara-se com o escravo Autua sendo punido com chibatadas:

O prisioneiro miserável, enrugado pelos vários anos difíceis, estava amarrado nu em uma construção em forma de A. Seu corpo estremecia com cada chicotada escoriadora, suas costas eram um pergaminho de runas sangrentas, mas seu rosto insensível revelava a serenidade de um mártir já sob os cuidados do Senhor.

Eu confesso, perdia o fôlego a cada chibatada. Então, algo peculiar ocorreu. O selvagem espancado ergueu sua cabeça curvada, encontrou meu olho e me lançou um olhar de conhecimento misterioso e amigável! Como se um artista teatral visse um amigo há muito perdido no camarote real e, sem ser detectado pelo público, comunicasse seu reconhecimento (MITCHELL, 2004, p. 6, tradução nossa)⁷⁹.

Narrado na perspectiva de Ewing, a história apresenta alguns momentos em que a personagem traz pensamentos racistas, influenciados por sua formação. No entanto, a partir do momento em que vê Autua sendo torturado e sente empatia pela dor do desconhecido, Ewing começa a questionar essas ideologias hegemônicas. Sabemos que a empatia não está nem perto de ser suficiente frente à responsabilidade antirracista das pessoas brancas. Entretanto, também temos ciência, assim como King, que esse é um passo essencial para a união de grupos étnicos diversos.

Relacionado à responsabilização dos brancos nas demandas dos negros, King (2010) postula:

⁷⁸ “I doubt if the problems of our teeming ghettos will have a great chance to be solved until the white majority, through genuine empathy, comes to feel the ache and anguish of the Negroes’s daily life”.

⁷⁹ “The piteous prisoner, hoarfrosted with many harsh years, was bound naked to an A-frame. His body shuddered with each excoriating lash, his back was a vellum of bloody runes, but his insensible face bespoke the serenity of a martyr already in the care of the Lord.

I confess, I swooned under each fall of the lash. Then a peculiar thing occurred. The beaten savage raised his slumped head, found my eye & shone me a look of uncanny, amicable knowing! As if a theatrical performer saw a long-lost friend in the Royal Box and, undetected by the audience, communicated his recognition”.

[...] a pessoa branca comum também tem uma responsabilidade. Ela precisa resistir ao impulso de considerar o manifestante radical o único vilão. Tem que se indignar contra os próprios governos municipal, estadual e nacional para exigir que sejam instituídas as reformas necessárias, as únicas que o protegerão. Se reserva um ressentimento apenas para o negro, ele será a vítima, permitindo que aqueles com a maior culpabilidade escapem da responsabilidade (p. 22, tradução nossa)⁸⁰.

O pensador evidencia como a indignação dos brancos não deve ser direcionada ao manifestante, mas sim aos verdadeiros responsáveis pela manutenção do racismo estrutural, que é o governo, em todas as suas esferas. Vejam como há uma certa necessidade para King de haver um autogoverno também aos brancos, para que junto dos negros possam exigir uma sociedade pautada na justiça. De fato, tão logo a sociedade em geral entender a solução desses problemas como o enfrentamento das desigualdades, tão logo findarão as manifestações. A respeito disso, King expõe: “A justiça social e o progresso garantem a prevenção absoluta de revoltas. Não há outra resposta. A mudança social construtiva trará certa tranquilidade; a evasão apenas incentivará a turbulência” (p. 22, tradução nossa)⁸¹.

Contrário a qualquer modo de manifestação radical, King recupera a proposta de resistência não violenta de Gandhi a fim de pautar o movimento negro e escapar de discursos de ódio e violência: “O ódio tornou as revoluções sangrentas e violentas. A novidade no movimento de Mahatma Gandhi na Índia foi ele ter montado uma revolução a partir da esperança e do amor, da esperança e da não violência” (KING, 2010, p. 45, tradução nossa)⁸². De fato, um dos elementos paralelos às propostas dos pensadores mencionados é a presença de um conceito de amor, o qual se aproxima de um senso de moralidade. Dessa forma, caso for utilizado um método imoral ou que fuja do conceito de amor, o fim obtido, de acordo com ambos os autores, não é adequado.

Outro ponto de intersecção entre as visões, embora em discordância, é acerca da modernidade e dos avanços científicos. Enquanto Gandhi traz uma rejeição radical à civilização moderna, King traz um pensamento, de certa forma, relativizador:

⁸⁰ “[...] *the average white person also has a responsibility. He has to resist the impulse to seize upon the rioter as the exclusive villain. He has to rise up with indignation against his own municipal, state and national governments to demand that the necessary reforms be instituted which alone will protect him. If he reserves his resentment only for the Negro, he will be the victim by allowing those who have the greatest culpability to evade responsibility*”.

⁸¹ “*Social justice and progress are the absolute guarantors of riot prevention. There is no other answer. Constructive social change will bring certain tranquility; evasion will merely encourage turmoil*”.

⁸² “*It was the hate that made revolutions bloody and violent. What was new about Mahatma Gandhi’s movement in India was that he mounted a revolution on hope and love, hope and nonviolence*”.

Isso não significa que devemos voltar no tempo do progresso científico. Ninguém pode ignorar as maravilhas que a ciência trouxe a nossas vidas. [...] Mas nosso “atraso” moral e espiritual deve ser redimido. Quando o poder científico ultrapassa o poder moral, acabamos com mísseis teleguiados e com homens alienados” (p. 182-183, tradução nossa)⁸³.

Ao contrário do pensador indiano, King consegue ver com maior amplitude os benefícios trazidos pela ciência moderna, mas não deixa de tocar no ponto da necessidade de manter o caráter moral e espiritual em mente. Se a desigualdade racial e social são algumas de suas maiores prioridades de enfrentamento, a guerra e o conflito violento estão na sequência. Sendo um forte opositor a qualquer manifestação de violência, King condena o uso da ciência para fins bélicos, os quais estariam se opondo à princípios do “amor”, do espírito e da moral.

Consoante ao pensamento de King, a personagem Mo Muntervary, do oitavo capítulo de *Ghostwritten*, também se posiciona contrária ao desenvolvimento tecnológico e científico sem o devido respeito a princípios morais, defendendo a paz. Mo, após os eventos do oitavo capítulo, embora a serviço dos Estados Unidos, se dedica a criar uma Inteligência Artificial com o mínimo possível de belicosidade ou de ações deliberadas contra a vida de seres humanos, estando, portanto, como dissidente dentre as forças hegemônicas. Dessa maneira, a presença de indivíduos dissidentes, com ações aparentemente imperceptíveis, possui um papel crucial de redução de danos do progresso científico imoral.

Retornando às colocações de King a respeito das resistências que fujam da moralidade, leva-se em conta não somente a falta de efetividade, mas o caráter abusivo carregado por uma conduta sem amor: “É necessária a compreensão de o poder sem amor ser imprudente e abusivo e de o amor sem o poder ser sentimental e anêmico. O melhor do poder é o amor implementando as demandas da justiça. O melhor da justiça é o amor corrigindo tudo o que se opõe ao amor” (KING, 2010, p. 38, tradução nossa)⁸⁴. King não apenas defende uma conduta moral, pautada em ações não violentas, mas também a defesa de um poder igualmente distribuído. Assim, a intenção do autor é reforçar a necessidade do equilíbrio entre repartir o poder e permanecer no caminho da não violência.

⁸³ “This does not mean that we must turn back the clock of scientific progress. No one can overlook the wonders that science has wrought for our lives. [...] But our moral and spiritual ‘lag’ must be redeemed. When scientific power outruns moral power, we end up with guided missiles and misguided men”.

⁸⁴ “What is needed is a realization that power without love is reckless and abusive and that love without power sentimental and anemic. Power at its best is love implementing the demands of justice. Justice at its best is love correcting everything that stands against love”.

Seguindo as ideias de Gandhi, o ativista estadunidense entende que a difícil atitude de mostrar a habilidade do perdão ao invés de vingança pode ser um poderoso instrumento para fortalecer a resistência não violenta. Segundo King (2010),

Uma minoria branca cheia de culpa teme que se o negro chegar ao poder, irá, sem restrição ou piedade, agir para vingar as injustiças e as brutalidades acumuladas ao longo dos anos. O negro deve mostrar que o branco nada tem a temer, pois está disposto a perdoar. Um movimento de massa exercendo a não violência e demonstrando poder sob disciplina deve convencer a comunidade branca de que, como tal movimento adquiriu força, seu poder seria usado de forma criativa e não com fins de vingança (p. 62, tradução nossa)⁸⁵.

Assim como já demonstramos, a defesa de King não é pelo esquecimento ou não responsabilização dos indivíduos pelos crimes cometidos. Pelo contrário, o autor advoga pelo controle dos impulsos e dos sentimentos exacerbados (de maneira alguma, uma atitude fácil ou tranquila), a fim de – pela memória dos traumas vividos pela população negra – ser feita a justiça de modo pacífico e curativo. Assim, o medo irracional de alguns indivíduos brancos só seria combatido e, de fato, desarmado por ações pacíficas e de amor.

Ademais, na concepção do pensador, não basta enfrentar o medo irracional do branco ou o próprio sistema racista com a manutenção de uma postura ética/moral ou por ações passivas. Segundo King (2010),

É igualmente falaciosa a noção de que apelos éticos e persuasão por si só trarão justiça. Isso não significa que não devam ser feitos. Significa simplesmente que esses devem ser sustentados por alguma forma de poder coercitivo construtivo. Se o negro não adicionar pressão persistente ao seu apelo paciente, acabará de mãos vazias (p. 137, tradução nossa)⁸⁶.

A defesa de uma ação coercitiva construtiva também é trazida na proposta de Gandhi, consciente da impossibilidade de permanecer passivamente no aguardo das mudanças sociais. A respeito disso, o pensador estadunidense reforça que sua definição não se baseia na simples inexistência da violência, mas sim em ações concretas para, pacificamente, o poder ser

⁸⁵ “A guilt-ridden white minority fears that if the Negro attains power, he will without restraint or pity act to revenge the accumulated injustices and brutality of the years. The Negro must show that the white man has nothing to fear, for the Negro is willing to forgive. A mass movement exercising nonviolence and demonstrating power under discipline should convince the white community that as such a movement attained strength, its power would be used creatively and not for revenge”.

⁸⁶ “Equally fallacious is the notion that ethical appeals and persuasion alone will bring about justice. This does not mean the ethical appeals must not be made. It simply means that those appeals must be undergirded by some form of constructive coercive power. If the Negro does not add persistent pressure to his patient plea, he will end up empty-handed”.

redistribuído e as desigualdades e injustiças raciais serem combatidas. Desse modo, ao contrário da nomenclatura usada (embora criticada) por Gandhi, a resistência não violenta não poderia se fundamentar na passividade: “Duas coisas são claras para mim e espero serem claras para os liberais brancos. Uma é que o negro não pode alcançar a emancipação por meio de rebelião violenta. A outra é que o negro não pode alcançar a emancipação esperando passivamente a raça branca voluntariamente a conceder” (KING, 2010, p. 95-96, tradução nossa)⁸⁷. O racismo estrutural não terminará milagrosamente sem a iniciativa de grupos negros; da mesma forma, também não chegará ao fim por meio de ações de cunho violento.

A respeito da necessidade de haver atitudes ativas na resistência não violenta, em *Ghostwritten*, no quinto capítulo (“Mongolia”), pode-se estabelecer um paralelo com as atitudes da personagem Gunga, uma empregada em um hotel na Mongólia. Nessa narrativa, seguimos as ações de um espírito sem corpo, capaz de possuir pessoas, controlando parcialmente pensamentos e ações. Em busca de compreender suas origens, o espírito segue em uma jornada para procurar, de pessoa em pessoa, respostas. Ao chegar a Mongólia e apossar-se do corpo de Gunga, depara-se com uma mulher forte tendo de enfrentar um marido machista:

Buyant olhou furioso. “As mulheres não entendem de política.”
Gunga devolveu o mesmo olhar. “E suponho que os homens entendam? A economia morreria de um resfriado comum se fosse saudável o suficiente para pegar um.”
“Eu digo a você, são os russos—”
“Nada vai melhorar até que paremos de culpar os russos e comecemos a culpar nós mesmos! Os chineses conseguem ganhar dinheiro aqui. Por que não conseguimos também?” (MITCHELL, 2001, p. 162, tradução nossa)⁸⁸.

Em meio ao discurso machista de Buyant, Gunga não age de forma passiva frente à opressão sofrida. Pelo contrário, a personagem é expansiva e livre para falar o que pensa, sem se restringir à resignação. De fato, no discurso dela, não há violência, mas sim um posicionamento firme antimachista. Embora a ação ativa defendida por Gandhi e King esteja relacionada a um nível mais amplo de resistência, conforme veremos a seguir, consideramos

⁸⁷ “Two things are clear to me, and I hope they are clear to white liberals. One is that the Negro cannot achieve emancipation through violent rebellion. The other is that the Negro cannot achieve emancipation by passively waiting for the white race voluntarily to grant it to him”.

⁸⁸ “Buyant glared. ‘Women don’t understand politics.’
Gunga glared back. ‘And I suppose men do? The economy would die of a common cold if it were healthy enough to catch one.’
‘I tell you, it’s the Russians—’
‘Nothing’s ever going to get better until we stop blaming the Russians and start blaming ourselves! The Chinese are able to make money here. Why can’t we?’”.

que atitudes pequenas do dia a dia, como uma resposta imediata a um comentário misógino, racista, LGBTQIA+fóbico, são ferramentas imprescindíveis para a resistência não violenta.

Como outro exemplo de ferramenta utilizada pela resistência não violenta, King cita a importância e efetividade do boicote. Essa tática se resume na recusa explícita e ordenada do financiamento, direto ou indireto, de alguma organização, empresa ou entidade que mantenha atitudes racistas. Isso pode se dar, por exemplo, com uma recusa a comprar produtos em uma rede de mercados, a uma marca de roupas ou ainda a um banco que discrimine negros.

Com relação a essa tática, é fundamental esclarecer dois pontos. O primeiro está relacionado à necessidade de se haver, anteriormente a qualquer atitude de boicote, uma negociação em que são exigidas posturas antirracistas. Caso não haja o cumprimento ou a rejeição imediata às demandas, então há a defesa das ações ativas de boicote por parte da população negra.

O segundo ponto trata da capacidade de adesão dos negros à iniciativa. O boicote, assim como qualquer movimento de resistência, somente funciona a partir da participação massiva, seja da população afetada no bairro, caso o problema seja de uma empresa local, seja da população do estado, caso a raiz do problema for mais ampla, por exemplo. Em ambas as situações, sabe-se que o sucesso real do boicote não se efetua com a privação do consumo de um produto por parte de uma ou duas famílias, mas sim de centenas ou milhares dependendo do objetivo. Sendo o alvo do boicote a demonstração da importância da população negra para o lucro de empresas mantenedora de práticas racistas, é imprescindível a participação em massa. A respeito disso, King (2010) postula: “Não há grandes vitórias em uma guerra pela transformação de um povo por completo sem uma participação total. Se não houver essa participação, não será criada uma nova sociedade; só se evocará uma melhoria simbólica mais sofisticada” (p. 21, tradução nossa)⁸⁹. Assim, para haver uma real transformação social, todos devem estar envolvidos.

Nesse quesito, a fim de que uma grande quantidade de pessoas adira às manifestações, é necessário haver uma conscientização a respeito da situação das famílias e das motivações explícitas do boicote. Ao tratar da importância do voto para o melhor andamento das demandas negras, King (2010) retoma a importância do quesito educação: “Devemos utilizar os grupos de ação comunitária e centros de treinamento, agora proliferando em algumas favelas, para criar não apenas um eleitorado, mas uma população consciente, alerta e informada, a qual sabe sua

⁸⁹ “No great victories are won in a war for the transformation of a whole people without total participation. Less than this will not create a new society; it will only evoke more sophisticated token amelioration”.

direção e cuja sabedoria coletiva e vitalidade impõem respeito” (p. 165, tradução nossa)⁹⁰. Esse ponto difere de posturas de movimentos baseados na resistência violenta, muitos dos quais consideram irrelevante a união em prol de um objetivo baseado em métodos educativos, conforme vimos nas manifestações indianas por Guha. De fato, não apenas o meio da coerção é visto por eles como mais rápida e eficaz, como está de acordo com o padrão da própria resistência violenta.

Entretanto, no quesito eficácia, King (2010) trilha um caminho divergente, julgando ações violentas como mais *ineficazes*: “Qual é o modo mais eficaz de atingir o objetivo desejado? Se um método não é eficaz, não importa quanta reação é gerada, é uma expressão de fraqueza, não de força. [...] qualquer tentativa do negro estadunidense de derrotar o opressor com violência não funcionará” (p. 58, tradução nossa)⁹¹. Nesses apontamentos, o pensador esclarece que, embora os métodos da resistência violenta ocasionem a liberação dos impulsos de uma forma concreta e física, em termos de angariar resultados em si não são potentes. King não considera a resistência violenta inócua, mas sim com resultados positivos inferiores, tendo inclusive muitos negativos.

A fim de sustentar o argumento, o autor cita como manifestações não violentas prolíficas em termos de resultados positivos as seguintes mobilizações: as ações dos Viajantes da Liberdade (*Freedom Riders*) em 1961, os quais defendiam a liberdade dos negros de sentarem em qualquer assento em ônibus interestaduais; as Marchas de Selma a Montgomery, culminando na aprovação da Lei dos Direitos ao Voto de 1965, entre outras. Além desses frutos positivos, King (2010) considera: “O mais significativo é o fato de esse progresso ter ocorrido com o mínimo de sacrifício humano e de perda de vidas. Menos pessoas foram mortas em dez anos de manifestações não violentas no Sul do que em uma noite de tumulto em Watts” (p. 60, tradução nossa)⁹². Dessa maneira, a resistência proposta por King não traz os malefícios proporcionados pelas ações violentas, pois, apesar de, em manifestações pacíficas, já haver uma força repressiva autoritária por parte do Estado, nas que os manifestantes agem com violência essas consequências são amplificadas.

⁹⁰ “We must utilize the community action groups and training centers now from proliferating in some slum areas to create not merely an electorate, but a conscious, alert and informed people who know their direction and whose collective wisdom and vitality commands respect”.

⁹¹ “What is the most effective way to achieve the desired goal? If a method is not effective, no matter how much steam it releases, it is an expression of weakness, not of strength. [...] any attempt of the American Negro to overthrow his oppressor with violence will not work”.

⁹² “Most significant is the fact that this progress occurred with minimum human sacrifice and loss of life. Fewer people have been killed in ten years of nonviolent demonstrations across the South than were killed in one night of rioting in Watts”.

Por fim, há de se mencionar um ponto estratégico de suma importância para a proposta de King: a relevância da união e da integração. Ao analisarmos as concepções de resistências, é imprescindível levar em conta, entre outros aspectos, o contexto vivido pela população sob subalternização. Dessa forma, a situação vivida na Martinica do século XX por Frantz Fanon traz distinções tanto da Índia colonial, analisada por Ranajit Guha e Mahatma Gandhi, quanto os Estados Unidos da década de 1970 por Martin Luther King, Jr.

Há de se considerar, por exemplo, o objetivo de Fanon, Guha e Gandhi de criar possibilidades de enfrentamento ao colonizador estrangeiro, enquanto King analisa o enfrentamento dos negros contra a população branca estadunidense. No panorama de King, não há a possibilidade de o negro retornar ao continente africano, pois, embora rodeado de um histórico traumático e sofrido, sua nacionalidade é estadunidense; afinal, vários de seus antepassados nasceram nessa terra, assim como seus amigos e companheiros. Nas palavras de King (2010),

O negro estadunidense viverá amanhã com as mesmas pessoas contra as quais está lutando hoje. Ele não está no Congo onde os belgas voltarão para a Bélgica depois de a batalha terminar, ou na Índia onde os britânicos voltarão para a Inglaterra depois de a independência ser conquistada. Na luta pela independência nacional, pode-se falar sobre a libertação agora e a integração depois, mas na luta pela justiça racial em uma sociedade multirracial onde o opressor e os oprimidos estão “em casa”, a libertação deve vir por meio da integração (p. 64, tradução nossa)⁹³.

Para King, sujeitos de países colonizados tinham a possibilidade de trabalhar para obter a liberdade com o fim da colonização para somente depois direcionarem as forças para uma integração social. Ao analisar o contexto estadunidense, compreende-se a impossibilidade de expulsar os brancos; a única solução para a obtenção da liberdade seria a integração e união entre os grupos étnicos.

De fato, assim como mencionado anteriormente, King defende a união entre brancos e negros, inclusive em termos de pauta e de reivindicações. Para o autor, todos se beneficiariam de uma luta em prol do fim das desigualdades sociais e de uma melhor condição econômica, devido ao fato de que não só a população negra sofre com uma situação precária de emprego e

⁹³ “*The American Negro will be living tomorrow with the very people against whom he is struggling today. The American Negro is not in a Congo where the Belgians will go back to Belgium after the battle is over, or in an India where the British will go back to England after independence is won. In the struggle for national independence one can talk about liberation now and integration later, but in the struggle for racial justice in a multiracial society where is the oppressor and the oppressed are both ‘at home,’ liberation must come through integration*”.

distribuição de renda, mas uma parcela da população branca também. Assim, ao invés de propor um direcionamento cujo foco seja apenas na pauta étnico/racial, King vê como frutífera a adoção de outras pautas mais abrangentes. É necessário pontuar que isso não significa relegar a segundo plano as reivindicações de enfrentamento ao racismo sistêmico, mas sim de abarcar grupos aliados, os quais se identificam e se beneficiam, embora indiretamente, dos resultados obtidos nas manifestações. A respeito disso, King (2010) expõe:

Uma verdadeira aliança é baseada em algum interesse próprio de cada grupo de componentes pertencente a um interesse comum no qual eles se fundem. Para uma aliança ter permanência e compromisso leal de seus vários elementos, cada um deve ter um objetivo do qual se beneficie e nenhum deve ter uma perspectiva de conflito básico com os outros (p. 159, tradução nossa)⁹⁴.

Por meio desse excerto, o ativista nos auxilia a ter uma visão mais nítida do conceito de união para a resistência não violenta. A integração não se fundamenta na homogeneização dos indivíduos, mas sim da união a partir da semelhança dentro da diferença. Embora com pautas distintas, é possível visualizar um ou vários elementos em comum, a partir dos quais, todos se beneficiarão. Isso somente é obtido quando se há uma certa prática do autogoverno, defendido por Gandhi, e de posturas não violentas.

Em suma, a partir das teorizações de Thoreau, Gandhi e King, objetivamos trazer uma perspectiva distinta da apresentada no capítulo anterior. Conceitos como a desobediência civil, o *swaraj* e a resistência não violenta por meio da integração, contribuem para a compreensão daquilo que convencionamos como resistência não violenta. Cada um dos pensadores auxiliou, considerando o contexto examinado, para aprofundar e explorar aspectos extremamente importantes para lidar e enfrentar as forças hegemônicas. De forma complementar, a resistência não violenta se mobiliza por uma recusa de ações opressivas da hegemonia por meio de atos pacíficos, baseados no autogoverno dos impulsos e das emoções exacerbadas, e da união entre indivíduos com pautas adjacentes. Ademais, ao contrário do ideário do senso comum, essa resistência não é passiva, sendo, na realidade, baseada em ações ativas de reivindicação da justiça social.

⁹⁴ “A true alliance is based upon some self-interest of each component group in a common interest into which they merge. For an alliance to have permanence and loyal commitment from its various elements, each of them must have a goal from which it benefits and none must have an outlook in basic conflict with the others”.

4 RESISTÊNCIA SUBALTERNA NÃO VIOLENTA ATIVA

Ambas as propostas de resistência discutidas nos capítulos anteriores se caracterizam como possibilidades de enfrentamento a forças hegemônicas, cada uma desenvolvida considerando o momento histórico e o contexto ao qual a resistência estava voltada. Dessa maneira, a princípio, não é a intenção dessa tese determinar qual delas seria a melhor – afinal, essa iniciativa estaria pautada em uma hierarquização. Ao contrário, constatamos como cada contexto e cada vivência propiciam a efetivação de uma forma específica de resistência, seja ela de cunho radical ou não violenta.

Nesse capítulo, expandiremos as possibilidades de resistência, apresentando um modelo que não apenas aponta críticas importantes às propostas mencionadas, como também salienta os elementos positivos. Fugindo de binarismos e essencialismos, apontaremos um possível caminho de enfrentamento às opressões localizadas no âmbito contemporâneo, a partir de construções críticas de pensadoras, como Ochy Curiel e Judith Butler. Desse modo, para construirmos uma terceira abordagem de resistência subalterna, partiremos da abordagem decolonial, fundamentada em escritos do Estudos Subalternos latinos, e agregaremos os pensamentos acerca de mobilização não violenta ativa por parte da filósofa Judith Butler.

Ademais, evidenciaremos como, principalmente, as obras de David Mitchell refletem, cada uma em graus distintos, aspectos dessa nova proposta de resistência. Mais especificamente, enfatizaremos de que maneira, principalmente, as protagonistas femininas em *Cloud Atlas* (2004), tais como Luisa Rey, Sonmi-451 e Meronym, manifestam-se por meio de ações não violentas, mas com grande força e intensidade, além de apresentarem iniciativas de liderança e empoderamento, e capacidade de união em alianças.

4.1. Resistência e os Estudos Subalternos latinos

Em um primeiro momento, recorrendo ao pensamento do autor porto-riquenho Ramón Grosfoguel, faz-se necessário analisar detidamente como este visualiza os efeitos da repetição dos atos violentos de forças hegemônicas por parte dos subalternos. A partir de uma perspectiva subalterna latina decolonial, Grosfoguel (2008) realiza uma síntese de como foi desenvolvido o colonialismo e quais foram as reações dos colonizados: “[...] tudo isto [ações coloniais] foi imposto com recurso ao militarismo e à violência sob a retórica da modernidade, com o seu apelo a salvar o outro dos seus próprios barbarismos. Em face da imposição colonial eurocêntrica, surgem duas respostas: os nacionalismos e os fundamentalismos do Terceiro Mundo” (p. 137).

Como reação ao uso da violência por parte dos colonizadores europeus, o autor latino reconhece duas possibilidades por parte do subalterno. A primeira, denominada nacionalismo, envolve uma fortificação do senso de estado-nação, caracterizando-se como uma solução de caráter eurocêntrica por reproduzir um sistema-mundo patriarcal/capitalista colonial/moderno (GROSFOGUEL, 2008, p. 137). Já a segunda, intitulada de fundamentalismo, trata da negação por completo da própria modernidade e de todas as suas vinculações, havendo uma busca por afastamento de elementos proveniente de países do norte global. Essa reação, no entanto, pode estar atrelada a essencialismos. De acordo com Grosfoguel (2008),

Se o pensamento eurocêntrico reivindica que a ‘democracia’ é um atributo natural do Ocidente, os fundamentalismos do Terceiro Mundo aceitam esta premissa eurocêntrica e reivindicam que a democracia não tem nada que ver com o não-Ocidente. Ela é, assim, um atributo intrinsecamente europeu e imposto pelo Ocidente (p. 138).

Vejam que o fato de buscarem romper com todos os elementos relacionados com o ocidente propicia aos países do sul global comprarem o discurso de a democracia ser monopólio ocidental. O ímpeto anti-eurocêntrico de negação até do sistema democrático revela a perpetuação de uma modernidade ainda “[...] tão eurocêntrica, hierárquica, autoritária e antidemocrática como aquela” (GROSFOGUEL, 2008, p. 138), ou seja, não apenas repetem aquilo que rejeitam, como também contribuem com a perpetuação de um ciclo de violência entre o subalterno e o responsável pela subalternização.

A fim de solucionar as críticas feitas ao nacionalismo e ao fundamentalismo e de romper com formas de essencialismo ou binarismo, Grosfoguel (2008) traz como proposta o conceito de “pensamento crítico de fronteira”:

Ao invés de rejeitarem a modernidade para se recolherem num absolutismo fundamentalista, as epistemologias de fronteira subsumem/redefinem a retórica emancipatória da modernidade a partir das cosmologias e epistemologias do subalterno, localizadas no lado oprimido e explorado da diferença colonial, rumo a uma luta de libertação decolonial em prol de um mundo capaz de superar a modernidade eurocentrada (p. 138).

Compreendendo os malefícios da contraposição e de negação radical de todo e qualquer quesito da modernidade, mesmo eurocêntrica, Grosfoguel traz uma proposta em busca de decolonizar o sistema, redefinir os conceitos e as epistemologias eurocêntricas e valorizar os conhecimentos produzidos por indivíduos subalternos, combatendo as heterarquias coloniais.

De fato, a abordagem decolonial não se baseia na rejeição total e unívoca da perspectiva eurocêntrica, mas sim na percepção da tentativa de apagamento e silenciamento dos subalternos e, conseqüentemente, na busca pela equidade de valoração. Caminha-se, assim, para um rompimento com perspectivas binárias e essencialistas no enfrentamento às opressões e heterarquias.

De modo semelhante, a pensadora Ochy Curiel traz contribuições importantes a respeito da temática. Curiel é uma ativista lésbica, feminista, antirracista, decolonial, afrodominicana, caracterizando-se como um dos nomes mais proeminentes da abordagem decolonial na contemporaneidade. Em seus estudos, a autora traz um enfoque em questões de raça, gênero e sexualidade no contexto latino, considerando principalmente a necessidade da não dissociação dessas categorias e do rompimento com o uso de uma visão eurocêntrica para compreender fenômenos e experiências de contextos latino-americanos.

Assim como Grosfoguel, o pensamento de Curiel a respeito de resistência e do feminismo se fundamenta na perspectiva decolonial, essencial para compreendermos as contribuições de resistência subalterna a ser defendida neste capítulo. Dessa maneira, analisarmos as bases do pensamento de Curiel sobre como o feminismo decolonial e a decolonialidade são fulcrais para nossa proposta.

A abordagem decolonial surge como uma ramificação crítica dos estudos pós-coloniais, quando estudiosos latinos levantam alguns questionamentos, como, por exemplo, o porquê da limitação do campo de estudo de alguns pesquisadores pós-coloniais a colonizações dos séculos XVIII e XIX. Tal limitação, segundo Curiel (2014), contribui para um apagamento ou para um enfoque consideravelmente reduzido às experiências coloniais de séculos passados, envolvendo países da América Latina.

Além de um enfoque ao contexto das colonizações na região latino-americana, nessa abordagem constrói-se uma concepção de que, apesar de finalizado em termos teóricos, o sistema colonial ainda permanece. De acordo com Curiel (2014), o conceito de decolonialidade

[...] se explica a partir da compreensão de o fim da modernidade ocidental europeia não ter resultado em uma transformação significativa da divisão internacional do trabalho em centros e periferias, assim como em uma modificação da hierarquização étnico-racial das populações e da formação dos Estados-nação na periferia; ao contrário, houve uma transição do colonialismo moderno à colonialidade global [...]. Isto é, enquanto as formas de dominação se transformaram, as estruturas de relações entre centro e periferia se mantém (p. 49, tradução nossa)⁹⁵.

⁹⁵ “[...] se explica a partir de la comprensión de que con el fin del colonialismo como constitución geo-política y geo-histórica de la modernidad occidental europea, no se ha producido una transformación significativa de la

Dessa maneira, criam-se mitos e narrativas de que, após o fim dos regimes coloniais, formas específicas de opressão teriam terminado. No entanto, Curiel e outros pensadores latino-americanos evidenciam a manutenção de estruturas hierárquicas de dominação em países previamente colonizados. Essas estruturas, denominadas pelos estudiosos subalternos de colonialidade de poder, saber e ser, estruturam as relações sociais de dominação e opressão.

A autora porto-riquenha resgata os estudos de Aníbal Quijano e de María Lugones, os quais apontam a colonialidade de poder estabelecendo heterarquias baseadas principalmente em questões étnica-raciais e de gênero, para acrescentar um enfoque hierárquico na homossexualidade compulsória também. Curiel, assim, vislumbra como os parâmetros binários hierarquizam os povos subalternos latinos, fixando quais raças/etnias, gêneros e sexualidades são considerados a norma e os desvios.

O conceito da colonialidade, de fato, é crucial para a compreensão das obras desse corpus pelo fato de essas heterarquias terem um papel central em cada uma das histórias. Dessa forma, vemos as consequências de uma sociedade machista, racista, LGBTQIA+fóbica, classista e fascista em diversos momentos tanto da obra de Bolognesi, quanto dos romances de Mitchell, nas quais as personagens protagonistas têm a responsabilidade de resistir a iniciativas opressoras.

Mais do que isso, é interessante visualizar como tanto *Uma história de amor e fúria* (2013) quanto *Cloud Atlas* (2004) imaginam de que maneira as heterarquias permanecem ou se transformam com o passar do tempo. Na última história do filme de Bolognesi, por exemplo, acompanhamos uma realidade distópica na cidade do Rio de Janeiro com a falta de água. Nesse universo, vemos uma sociedade controlada indiretamente por empresas e milícias, as quais detêm o poder sobre reservas de água. As heterarquias se solidificam e permanecem na medida em que se vê o acesso desigual a bens de sobrevivência baseado na raça/etnia e na classe social, afetando mais as pessoas negras e pobres por essa precariedade.

Já *Cloud Atlas* (2004) inova quando traz a criação de um universo em grande parte reformulado, no qual, ao mesmo tempo em que a tecnologia se desenvolve, as estruturas de subalternização também são alteradas. No capítulo 5 (“An Orison Of Sonmi~451”), em especial, observa-se a criação genômica de seres, chamados fabricantes, com o intuito de

división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como de la jerarquización étnico-racial de las poblaciones y la formación de los Estados- nación en la periferia; al contrario, lo que ha ocurrido es una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global [...]. Es decir, se han transformado las formas de dominación, no así las estructuras de relaciones entre centro y periferia”.

realizarem os desejos e as vontades dos humanos, denominados de sangue puros. Temos, assim, a reformulação de um sistema escravocrata, no qual os fabricantes são criados a fim de trabalharem forçosamente, mantendo um estado de alienação por meios fisiológicos (o alimento ingerido os mantém alheios ao mundo e à situação vivida) e ideológicos (perpetuação de mentiras, como a promessa de uma aposentadoria ao fim de certa quantidade de anos de trabalho). Dessa maneira, a sociedade, cujo governo é denominado corpocrata por ser regido por corporações e empresas, é semelhante à do filme de Bolognesi, mas há também a modificação das hierarquias globais. Além das hierarquizações já mencionadas, acrescenta-se a subalternização dos fabricantes por parte dos sangue-puros.

No entanto, apesar de haver uma prospecção de um futuro distópico, é fulcral mencionar a persistência da esperança em ambos os casos. Assim, notamos a presença de personagens motivadas a realizar e liderar movimentos de resistência, a fim de transformarem a sociedade e combaterem as precariedades e a colonialidade. Tanto Sonmi (no romance de Mitchell) quanto João Candido e Janaína (no filme de Bolognesi) são responsáveis, cada um com uma perspectiva de resistência subalterna, por representar lideranças subalternas nas suas histórias.

Retornando à discussão sobre colonialidade na perspectiva decolonial latina, pode-se observar como os conceitos de colonialidade de saber e de ser auxiliam na percepção de como o conhecimento em si e a arte produzidas pelo norte global foram elevados a um patamar de ponto ápice estético/intelectual e considerados marco inicial de produção mundial. Esse fato é constatado no conceito de *hybris do ponto zero*, desenvolvido pelo autor colombiano Santiago Castro-Gómez (2005), o qual compreende um esforço hegemônico de se conceber o conhecimento eurocêntrico como base inicial para todo e qualquer pensamento produzido posteriormente e anteriormente. De acordo com Castro-Gómez (2005),

Começar tudo de novo significa ter o poder de nomear pela primeira vez o mundo; de trazer fronteiras para estabelecer quais conhecimentos são legítimos e quais são ilegítimos, definindo, ademais, quais comportamentos são normais e quais são patológicos. Segundo ele, o ponto zero é o do começo epistemológico absoluto, mas também o do controle econômico e social sobre o mundo. Localizar-se no ponto zero equivale a ter o poder de instituir, de representar, de construir uma visão sobre o mundo social e natural reconhecida como legítima e garantida pelo Estado (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 25, tradução nossa)⁹⁶.

⁹⁶ “Comenzar todo de nuevo significa tener el poder de nombrar por primera vez el mundo; de trazar fronteras para establecer cuáles conocimientos son legítimos y cuáles son ilegítimos, definiendo además cuáles comportamientos son normales y cuáles patológicos. Por ello, el punto cero es el del comienzo epistemológico absoluto, pero también el del control económico y social sobre el mundo. Ubicarse en el punto cero equivale a tener el poder de instituir, de representar, de construir una visión sobre el mundo social y natural reconocida como legítima y avalada por el Estado”.

Dessa maneira, as colonialidades do saber e do ser contribuem para o apagamento da produção intelectual e estética do indivíduo latino-americano, a qual é reputada como ultrapassada, arcaica, não desenvolvida, pouco elaborada, etc. Ademais, como visto anteriormente no primeiro capítulo, o indivíduo subalterno, formado por uma cultura historicamente fundamentada na perspectiva eurocêntrica, também assimila essa valoração negativa de si próprio, julgando suas criações e pensamentos como inferiores.

Esse movimento opressor por parte das forças coloniais se constitui a partir de mitos, como o visualizado por Castro-Gómez e o do suposto fim da Colonização e de suas estruturas. Essas narrativas propiciam uma falsa sensação de que não apenas existe uma superioridade inata de sujeitos homens, brancos, ricos, heterossexuais, etc., como também de que quaisquer formas de opressão não passariam de inverdades ou vitimização por parte dos subalternos.

Após a compreensão desses conceitos básicos relacionados à proposta decolonial, é importante aprofundarmos as alternativas para solucionar essa situação. A decolonialidade surge, portanto, a partir de uma necessidade de não somente desconstruir essas narrativas falaciosas, mas também de romper com um longo ciclo de tentativa de apagamento e silenciamento dos povos subalternos.

Para que isso seja efetivado, é necessário haver “[...] uma busca pela abertura de um sistema fechado e pautado na realidade europeia, revelando e introduzindo a força dos povos colonizados” (SOUZA, 2018, p. 19). A valorização de vozes/culturas/conhecimentos produzidos por indivíduos subalternos permite o enfrentamento às já mencionadas dimensões da colonialidade. Segundo o autor porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres (2019), “A decolonialidade, portanto, tem a ver com a emergência do condenado como pensador, criador e ativista e com a formação de comunidades que se juntem à luta pela descolonização como um projeto inacabado” (p. 46).

Trazemos a perspectiva decolonial nesse capítulo por considerarmos indispensável na compreensão do contexto dos eixos de opressão nas sociedades atuais e, conseqüentemente, nas obras analisadas no corpus. Embora essa abordagem atente-se especificamente para a realidade latina, consideramos a existência e perpetuação das heterarquias e da colonialidade em todas as sociedades, sendo necessária uma mudança global de um pensamento eurocêntrico colonial.

Assim, a perspectiva que traremos a seguir sobre resistência não violenta ativa se beneficiará amplamente do acréscimo e da sustentação da abordagem decolonial, a qual fornece um conhecimento relevante dos bastidores políticos, econômicos e sociais. Dessa maneira, analisar a forma de resistência não violenta perpetuado pela personagem Sonmi-451 em *Cloud*

Atlas (2004), por exemplo, só é possível a partir do entendimento das heterarquias e da influência da colonialidade nas sociedades do futuro imaginadas por Mitchell.

Além dos conceitos decoloniais, vemos como interessante e produtivo trabalharmos com a perspectiva de Ochy Curiel sobre a criação de um feminismo que aborde tais ideias. Desse modo, ao unir o movimento feminista ao pensamento decolonial, a autora permite-nos visualizar a importância da união de pautas entre os subalternos e da desvinculação com pensamentos binários e essencialistas, elementos fundamentais para a resistência a ser defendida mais adiante.

Assim, tendo em vista a importância da decolonialidade, Curiel, em conjunto com outras pensadoras e ativistas, como Maria Lugones e Yuderkys Espinosa, critica vertentes do feminismo eurocêntrico, os quais generalizam a categoria mulher e apresentam dificuldades em abranger categorias, como raça e sexualidade em seu escopo. A partir dessa constatação, surge o conceito de *feminismo decolonial*, cuja base é, principalmente, o movimento feminista negro. Isso ocorre, pois “[...] as mulheres negras nos Estados Unidos foram as primeiras a elaborar a proposta de entender os eixos de raça, sexo, classe, sexualidade como importantes e inseparáveis, sendo criadoras do FEMINISMO NEGRO na década de 1970” (CURIEL, 2017, p. 55, tradução nossa)⁹⁷. Intelectuais como Angela Davis e Audre Lorde criticaram a presença de racismo dentro do movimento feminista e lutaram por um ativismo que incluísse um rol maior de categorias de subalternização.

A partir disso, o feminismo decolonial envolve conceber não apenas as influências racistas presentes nas ações e no pensamento feminista eurocêntrico, como também notar a interferência ativa do sistema colonial e suas estruturas reminiscetes na atualidade. De acordo com Curiel (2014),

Uma postura decolonial significa entender que categorias centrais do feminismo como, entre outras: gênero, mulheres, intervenção social, cooperação internacional ao desenvolvimento, grupos minoritários, pobres e uma série de conceitos e categorias que refletem a colonialidade, formam parte do que Lugones (2008) denominou como *sistema de gênero/moderno/colonial*, o qual afetou nossas interpretações, investigações, metodologias, práticas políticas, reproduzindo no feminismo lógicas racistas e neocoloniais (p. 52-53, tradução nossa)⁹⁸.

⁹⁷ “[...] las primeras que elaboraron la propuesta de que raza, sexo, clase, sexualidad debían ser entendidas como co-sustanciales, no separadas unas y otras fueron las mujeres negras en Estados Unidos, iniciadoras de lo que se denomina el BLACK FEMINISM en la década de los setenta”.

⁹⁸ “Una postura decolonial significa entender que categorías centrales del feminismo como, entre otras: género, mujeres, intervención social, cooperación internacional al desarrollo, grupos minoritarios, pobres y una serie de conceptos y categorías que reflejan la colonialidad, forman parte de lo que Lugones (2008) denominó el

Assim, para agir por meio da abordagem decolonial é necessário ter um entendimento de como o contexto histórico, econômico e social nos coloca em um sistema heterárquico de dominação e como é importante dar ênfase e plataforma para vozes subalternas. O feminismo decolonial como movimento propõe seguir essa abordagem, sem haver a manutenção de binarismos e essencialismos.

Aprofundando o intento de inclusão de vozes subalternas diversas, o feminismo decolonial, de acordo com Espinosa (2014), é o de elaborar

[...] uma genealogia do pensamento produzido a partir das periferias, por feministas, mulheres, lésbicas e pessoas racializadas em geral; [dialogando] com conhecimentos gerados por intelectuais e ativistas comprometidas com a destruição da matriz de opressão múltipla, assumindo um ponto de vista não eurocêntrico (p. 7, tradução nossa)⁹⁹.

No entanto, ao invés de recuperar o conceito de *interseccionalidade*, proposto por Kimberlé Crenshaw, a fim de entender como essas múltiplas opressões se interconectam nos sujeitos e como é necessária uma união entre os subalternos, Curiel (2014) prefere adotar uma postura mais questionadora às bases desse conceito. Crenshaw (1995), no artigo “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color”, vislumbra como as diversas formas de subalternização podem se entrecruzar em um mesmo indivíduo, algo não tratado profundamente no movimento feminista eurocêntrico. Para Curiel (2014), entretanto, a imagem da intersecção, isto é, de duas linhas que, em um determinado momento, se encontram, é falha:

A interseccionalidade remete a um reconhecimento da diferença colonial a partir de categorias intersectadas, em que a raça e o gênero, por exemplo, se apresentam como eixos de subordinação que, em algum momento, estiveram separados, com algum nível de autonomia, os quais, em seguida, se intersectaram (p. 55, tradução nossa)¹⁰⁰.

sistema de gênero/moderno/colonial que ha afectado nuestras interpretaciones, teorizaciones, investigaciones, metodologías, prácticas políticas, reproduciendo en el feminismo lógicas racistas y neocoloniales”.

⁹⁹ “[...] una genealogía del pensamiento producido desde los márgenes por feministas, mujeres, lesbianas y gente racializada en general; y dialoga con los conocimientos generados por intelectuales y activistas comprometidos con dismantelar la matriz de opresión múltiple asumiendo un punto de vista no eurocentrado”.

¹⁰⁰ “La interseccionalidad remite a un reconocimiento de la diferencia colonial desde categorías intersectadas, en que la raza y el género, por ejemplo, se presentan como ejes de subordinación que en algún momento han estado separados, con algún nivel de autonomía y que luego son intersectados”.

A ideia da interseccionalidade, embora visualmente didática, apresenta falhas metodológicas, na medida em que, para haver uma intersecção, é necessário que os eixos de opressão estejam anteriormente dissociados. Assim, esse pensamento traz um entendimento das diferenças coloniais somente se entrelaçando em um determinado momento, ao invés de sempre terem estado em conjunto. Dessa maneira, há uma necessidade de aprofundamento na compreensão do caráter histórico e político dessa matriz de dominação heterárquica. Assim, de acordo com Curiel (2014),

A interseccionalidade pergunta muito pouco sobre a produção dessas diferenças contidas nas experiências de muitas mulheres, fundamentalmente racializadas e pobres. Portanto, tende a um multiculturalismo liberal o qual pretende reconhecer as diferenças, incluindo-as em um modelo diverso, mas não questionando as razões que provocam a necessidade dessa inclusão. Em outras palavras, é definida a partir do paradigma moderno ocidental eurocêntrico (p. 55, tradução nossa)¹⁰¹.

O foco de Curiel (2014), em suma, é evidenciar como essas categorias não se constituem apenas em eixos dissociados que se encontram, mas sim categorias produzidas historicamente, sempre inter-relacionadas e produzidas “[...] pelo colonialismo, continuando sendo produzidas pela colonialidade contemporânea” (CURIEL, 2014, p. 55, tradução nossa)¹⁰². Esse entendimento favorece não apenas uma abertura para o reconhecimento de outras formas de subalternização, como também uma possível união entre os sujeitos subalternos.

No que tange esse vislumbre, a abordagem decolonial, por meio da compreensão das heterarquias interligadas e provenientes dos variados eixos de colonialidade, permite a defesa de um projeto coletivo, havendo a mencionada união entre os subalternos. Maldonado-Torres (2019) defende que

A decolonialidade [...] não é um projeto de salvação individual [...]. O pensamento, a criatividade e a ação são todos realizados não quando se busca reconhecimento dos mestres, mas quando estendemos as mãos aos outros condenados. São os condenados e os outros, que também renunciam à modernidade/colonialidade, que pensam, criam e agem juntos em várias formas de comunidade, podendo perturbar e desestabilizar a colonialidade do saber, poder e ser, e assim mudar o mundo. A decolonialidade é, portanto, não um evento passado, mas um projeto a ser feito (p. 50).

¹⁰¹ “La interseccionalidad pregunta muy poco por la producción de estas diferencias contenidas en las experiencias de muchas mujeres, fundamentalmente racializadas y pobres. Por tanto, tiende a un multiculturalismo liberal que pretende reconocer las diferencias, incluyéndolas en un modelo diverso, pero que no cuestiona las razones que provocan la necesidad de esa inclusión. En otras palabras, es definida desde el paradigma moderno occidental eurocéntrico”.

¹⁰² “[...] el colonialismo, y que continúa produciendo en la colonialidad contemporánea”.

Ao retomar o título e as ideias do livro de Franz Fanon, *Condenados da Terra*, Maldonado-Torres visualiza que os condenados são os indivíduos que sofrem do processo de subalternização, produzido pela colonialidade. A partir dessa perspectiva, compreende-se ser imprescindível para a criação de um projeto de resistência decolonial haver a união de sujeitos subalternos. No entanto, é necessário realizar os seguintes questionamentos: como essa somatória de forças se faz possível? Quais ferramentas fundamentam esse modelo de resistência? E de que maneira essa proposta se distingue e assemelha às resistências examinadas nos capítulos anteriores? Recorremos, a seguir, aos estudos de Judith Butler a fim de nos auxiliarem a solucionar essas questões e a materializar uma via de resistência possível para o contexto contemporâneo.

4.2. Resistência subalterna não violenta ativa

Judith Butler, filósofa e um dos grandes nomes dos Estudos de Gênero na contemporaneidade, assim como os pensadores previamente abordados, também se debruça na temática das possíveis formas de enfrentamento a forças hegemônicas por parte de indivíduos subalternos. Embora seja amplamente reconhecida pelos avanços trazidos a estudos sobre gênero e sexualidade e pela sua conceitualização sobre performatividade, recentemente a autora tem voltado sua atenção para como indivíduos que sofrem com a opressão e precariedades diversas podem reagir e enfrentá-las.

Primeiramente trabalhando com a vertente de resistência radical, vista detidamente no primeiro capítulo desta tese, Butler (2014) traz os seguintes questionamentos: o que leva os subalternos a considerarem como única alternativa de enfrentamento às forças hegemônicas o uso da violência? E quais as consequências, a médio e longo prazo, da perpetuação dessas atitudes? Será que tais ações desapareceriam com o fim da situação de subalternização?

Acerca da primeira reflexão, a autora visualiza como uma das principais justificativas para o uso da violência por parte dos subalternos o fato de as relações humanas já estarem permeadas pela violência:

Um dos argumentos mais populares da esquerda para defender o uso tático da violência começa com a afirmação de muitos já viverem no campo de força da violência. Devido ao fato de já estar acontecendo, o argumento continua, não há uma escolha real sobre executar ou não ações violentas: já estamos dentro do campo da violência. [...] Como a violência está em ação o tempo

todo (dirigida regularmente às minorias), tal resistência é apenas uma forma de contra-violência (BUTLER, 2020, p. 7-8, tradução nossa)¹⁰³.

O sujeito subalterno enxerga como única possibilidade de resistência o uso dos mesmos artifícios utilizados pelas forças hegemônicas, sendo um recurso de autodefesa. O problema apontado por Butler, todavia, é o fato de essa linha de argumentação estabelecer algumas vidas como merecedoras de proteção e outras não. Portanto, a autodefesa, ampliada também para a defesa daqueles próximos de mim, inclui grupos de indivíduos com a mesma cultura, a mesma religião, a mesma nacionalidade, a mesma ideologia, a mesma cor; sempre estabelecendo, por consequência, aqueles não merecedores dessa proteção. Segundo a autora, o uso da violência como estratégia de autodefesa contribui na elaboração de:

[...] formas de identificação de grupo, até mesmo nacionalismo, resultando em uma lógica de guerra específica. Esta ocorre da seguinte forma: estou disposto a defender aqueles iguais a mim, ou que podem ser entendidos como parte do regime generalizado de mim mesmo, mas não a defender aqueles diferentes de mim, convertendo-se com bastante facilidade na afirmação: vou defender apenas aqueles como eu, ou reconhecíveis para mim, mas defenderei daqueles que não são reconhecíveis para mim e dos que não compartilham laços de pertencimento (BUTLER, 2020, p. 54, tradução nossa)¹⁰⁴.

Dessa maneira, um dos problemas da autodefesa é o estabelecimento de fronteiras entre as vidas semelhantes e as diferentes da minha, podendo se expandir para relações conflituosas e bélicas entre essas vidas distintas. Isso não somente ocorre entre países e culturas diferentes, como também dentro de um próprio país, isto é, quando há a intensificação da desigualdade e da hierarquização entre grupos de indivíduos subalternos e hegemônicos. Tal realidade, assim como veremos adiante, é criticada por Butler, a qual compreende como inevitável a interdependência entre os sujeitos e a necessidade de se resguardar todas as vidas.

O ato de violência por meio da autodefesa, na qual o subalterno usaria de recursos violentos para proteger a si e aos seus semelhantes, também é analisado por Butler (2014) quando essa se debruça sobre as ideias fanonianas de resistência radical. Para a autora, “A

¹⁰³ “One of the most popular arguments on the left to defend the tactical use of violence begins with the claim that many people already live in the force field of violence. Because violence is already happening, the argument continues, there is no real choice about whether or not to enter into violence through one’s action: we are already inside the field of violence. [...] Because violence is happening all the time (and it is happening regularly to minorities), such resistance is but a form of counter-violence”.

¹⁰⁴ “[...] forms of group identification, even nationalism, that result in a certain war logic. It goes like this: I am willing to defend those who are like me, or who might be understood as part of the generalized regime of myself, but not to defend those who are unlike me, which converts rather easily into the claim: I will defend only those who are like me, or recognizable to me, but will defend against those who are not recognizable to me and with whom no ties of belonging seem to exist”.

violência não é defendida [por Fanon e Sartre] como um modo de vida e, certamente, não como um modo de imaginar o objetivo normativo de um movimento social” (BUTLER, 2014, p. 29, tradução nossa)¹⁰⁵. Assim, o radicalismo não estaria sendo utilizado como sustentáculo das relações sociais nos países do sul global, mas sim como método pontual de enfrentamento às forças hegemônicas. Entretanto, o questionamento acerca da necessidade e permanência da violência nas atitudes do colonizado ainda se mantém: como garantir a desvinculação das ferramentas de cunho violentas após o fim da colonização/sistema opressivo?

Como resposta, a autora considera que, mesmo sendo usada como instrumento de autodefesa, cujo objetivo inicial seria apenas uma reação às atitudes violentas das forças hegemônicas, a violência tem a tendência de se perpetuar. Segundo Butler (2020),

Quando alguém de nós comete atos de violência, estamos, por meio desses atos, construindo um mundo mais violento. O que a princípio pode parecer ser apenas um instrumento, uma *technē*, a ser descartada quando seu objetivo é alcançado acaba sendo uma *práxis* [...]. [Ou seja], a realização da violência como um meio pode acidentalmente tornar-se seu próprio fim, produzindo nova violência, produzindo violência de formas distintas, reiterando a licença e licenciando mais violência (p. 19-20, tradução nossa)¹⁰⁶.

Assim como visto previamente, o filme *Uma história de amor e fúria* (2013) pode ser analisado como uma possível representação desse caráter cíclico da violência apresentado pela autora estadunidense. Em todas as histórias, entramos em contato com personagens subalternos usando como ferramenta de enfrentamento a grupos e pessoas hegemônicas a violência. Seja no contexto da chegada dos portugueses no território brasileiro, na Revolta da Balaiada, na Ditadura Militar ou no controle da água por corporações poderosas e pelas milícias em 2016, notamos a perpetuação de uma cultura violenta, em que somente ganha o conflito aquele com o maior poderio armado. Mesmo não sendo tratada diretamente na obra cinematográfica, a preocupação de Butler é a respeito de uma possível vitória subalterna e da manutenção de atitudes violentas e autoritárias.

Embora busque entender a perspectiva da resistência radical, de acordo com Strega (2015), “Butler tenta [...] desfazer as posições binárias que apresentam a violência como única forma de transformação e a não-violência como forma de ignorar a existência das vítimas e ser

¹⁰⁵ “La violence n’est pas défendue ici comme mode de vie, et certainement pas comme une façon d’imaginer l’objectif normatif d’un mouvement social”.

¹⁰⁶ “When any of us commit acts of violence, we are, in and through those acts, building a more violent world. What might at first seem to be merely an instrument, a *technē*, to be discarded when its goal is accomplished turns out to be a *praxis* [...], the actualization of violence as a means can inadvertently become its own end, producing new violence, producing violence anew, reiterating the license, and licensing further violence”.

cúmplice da opressão” (p. 25). Para Butler, enquanto a resistência radical está envolvida com essencialismos e com a repetição cíclica das atitudes da hegemonia, a prática da resistência não violenta pode ocasionar em uma cumplicidade para com os opressores, na medida em que se releva alguns pontos no combate à opressão.

Mais do que isso, assim como veremos adiante, Butler critica a visão de a resistência não violenta servir para amplificar um argumento de passividade ou de fraqueza. Para a autora, essa forma de resistência não pode agir de modo conivente com os eixos de opressão, devendo o subalterno assumir uma postura de força e potência enquanto age não violentamente. Ademais, compreende-se haver espaço para um aprofundamento acerca da compreensão de como a não violência deve ser mobilizada, isto é, por meio de quais metodologias e baseada em quais conceitos. De fato, a autora possui o objetivo, em textos recentes, de realizar esse aprofundamento à não violência.

Dessa maneira, vislumbrando o fato de haver pontos falhos na forma como ambas as resistências mencionadas enfrentam as matrizes de dominação na atualidade, Butler propõe reunir aspectos particulares delas a fim de construir sua proposição. Além disso, ao agregar conceitos importantes, como performatividade, assembleia e redes de solidariedade, a pesquisadora traz uma alternativa para o enfrentamento das forças hegemônicas por parte dos subalternos.

Consideramos relevante, portanto, agregar à abordagem decolonial a perspectiva butleriana de resistência, a qual apresenta dois pontos importantes: a necessidade do ajuntamento de corpos em redes de solidariedade ou alianças e a importância da conversão de emoções de agressão e ódio para métodos produtivos e eficazes de uma resistência não violenta ativa. A seguir, traremos o aprofundamento de conceitos cruciais para o entendimento da abordagem butleriana, sendo esses: precariedade e vidas passíveis de luto; performatividade; vulnerabilidade e interdependência; alianças/assembleia e redes de solidariedade; e a força da não violência.

4.2.1. Precariedade e vidas passíveis de luto

No livro *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia* (2019), Butler, levando em consideração protestos recentes, como os movimentos Occupy e o que ocorreu na Praça Tahrir, no Egito, traz um interesse em compreender como essas manifestações acontecem e qual a efetividade delas frente às demandas trazidas. Ao perceber uma mobilização distinta e efetiva, baseada em preceitos da não violência, a autora decide ampliar conceitos famosos, como o da performatividade, para

compreender como se dão essas assembleias subalternas. Analisaremos, em primeiro lugar, o entendimento butleriano acerca da “precariedade” e da relação com o conceito da “subalternidade”, bastante trabalhado na abordagem decolonial.

Partindo dos estudos sobre as dificuldades enfrentadas por minorias sexuais e de gênero, Butler traz o conceito de precariedade para definir o contexto frágil em que vivem diversos grupos: “A ‘precariedade’ designa a situação politicamente induzida na qual determinadas populações sofrem as consequências da deterioração de redes de apoio sociais e econômicas mais do que outras, e ficam diferencialmente expostas ao dano, à violência e à morte” (BUTLER, 2019, p. 40). Desse modo, o termo é capaz de unir diversos indivíduos os quais estão sem o devido apoio do Estado e em situações distintas de vulnerabilidade.

Expandindo essa definição, além dos eixos de dominação, incluindo categorias como raça e gênero, a autora traz alguns exemplos de grupos de sujeitos que estão atualmente em situações de fragilidade:

[...] o termo “precariedade” pode distinguir entre os diferentes modos de “não viabilidade da vida”: aqueles, por exemplo, que estão encarcerados sem condições de recorrer aos devidos processos legais; os que vivem em zonas de guerra ou em áreas sob ocupação, expostos à violência e à destruição, sem ter segurança nem saída; os que são submetidos à emigração forçada, vivendo em zonas limítrofes, esperando que as fronteiras se abram para a chegada da comida e a perspectiva de viver com documentos; os que estão marcados por fazer parte de uma massa de trabalhadores considerada dispensável ou substituível [...] (BUTLER, 2019, p. 221-222).

Vejam que, embora vivenciando situações distintas, Butler considera esses sujeitos em contextos de precariedade, tendo suas vidas ameaçadas direta ou indiretamente. Seja sob a ameaça de uma guerra civil, seja sob o encarceramento sem uma possibilidade factível de defesa ou sob condições de trabalho abusivas, todos esses indivíduos distintos se assemelham por terem suas vidas desconsideradas pela sociedade e pelo Estado, com suas políticas sociais.

Além disso, a pensadora estadunidense explora como a precariedade se sustenta e se desenvolve, atrelando a isso um caráter político e econômico. Segundo Butler (2019),

[...] estamos no meio de uma situação biopolítica na qual diversas populações estão cada vez mais sujeitas ao que chamamos de “precarização”. Geralmente induzido e reproduzido por instituições governamentais e econômicas, esse processo adapta populações, com o passar do tempo, à insegurança e à desesperança; ele é estruturado nas instituições do trabalho temporário, nos serviços sociais destruídos e no desgaste geral dos vestígios ativos da social-democracia em favor das modalidades empreendedoras apoiadas por fortes ideologias de responsabilidade individual e pela obrigação de maximizar o

valor de mercado de cada um como objetivo máximo de vida (BUTLER, 2019, p. 21).

No excerto anterior, a autora explicita como a precariedade é desenvolvida e reforçada pelas estruturas presentes na sociedade contemporânea, as quais não dão o devido apoio e não garantem os direitos básicos de sobrevivência. Ao contrário, as instituições apenas reforçam as diferenças e as heterarquias, estabelecendo quais vidas valem mais e quais valem menos. Isso ocorre, pois “Populações diferencialmente expostas [à precariedade] sofrem um risco mais alto de doenças, pobreza, fome, remoção e vulnerabilidade à violência sem proteção ou reparações adequadas” (BUTLER, 2019, p. 41).

O conceito da precariedade, de fato, pode ser aplicado ao contexto de cada uma das obras no corpus desta tese, devido ao fato de todas abordarem personagens que, de uma forma ou de outra, se veem expostas, em graus diferentes, à precariedade. No filme *Uma história de amor e fúria* (2013), pode-se notar, na seção da revolta da balaçada, como as pessoas negras vivem em situações precárias, expostas a todo tipo de violência, como visto na cena do estupro da filha de Manoel do Balaio.

Situações semelhantes de precariedade podem ser vistas em *Ghostwritten* (2001), como no capítulo “Holy Mountain”, em que a protagonista e sua forma de subsistência (vendedora de chá) estão em constante ameaça por grupos autoritários, sejam provenientes de países estrangeiros, seja em nível nacional. Por fim, em *Cloud Atlas* (2004), a precariedade parece permear o livro como um todo, de modo que a resistência apresentada pelas protagonistas se volta para um enfrentamento direto à essas formas de opressão. Sonmi, em “An Orison of Sonmi~451”, por exemplo, encontra-se em uma situação semelhante à mencionada no filme de Bolognesi: narra-se a existência de um sistema escravocrata, no qual a personagem se vê, junto de suas irmãs clones, exposta ao destino de ter de trabalhar incessantemente por 12 anos até serem mortas para, com o resíduo orgânico de seus corpos, se fabricar alimentos e produtos em geral.

A ampla presença da temática da precariedade nas obras analisadas sucede em vista da relação intrínseca entre os conceitos de precariedade e subalternização. Apesar de Butler não mencionar e não partir da perspectiva dos Estudos Subalternos, podemos estabelecer alguns paralelos importantes. Assim como a autora desenvolve no texto, a precariedade estabelece hierarquias entre os que estão mais e os menos suscetíveis a viverem em pobreza, sem moradia, sem condições mínimas de existência, etc. Essas hierarquias, assim como é visto no conceito

das heterarquias globais apresentado por pensadores decoloniais, são também estabelecidas pelos eixos de dominação, incluindo gênero, raça, sexualidade, classe social, entre outros.

A diferença, em nossa visão, é o enfoque dado por cada abordagem. Os Estudos Subalternos e a perspectiva decolonial trazem o conceito de *subalternidade* com um direcionamento às causas geradoras das heterarquias – embora não se limite a isso. Destarte, é essencial compreender o papel da modernidade/colonialidade e dos sistemas econômico, político e social para entender o processo de subalternização. Já o conceito de *precariedade* traz um enfoque nas consequências trazidas pelos sistemas de opressão, isto é, no fato de alguns indivíduos levarem uma vida indigna ou terem suas vidas em constante ameaça. Dessa maneira, ambas as abordagens são convergentes e, conforme veremos adiante, fundamentais para a compreensão de nossa proposta de resistência.

A respeito da união entre as diversas subalternidades, de acordo com Butler (2019),

A precariedade é a rubrica que une as mulheres, os queers, as pessoas transgêneras, os pobres, aqueles com habilidades diferenciadas, os apátridas, mas também as minorias raciais e religiosas: é uma condição social e econômica, mas não uma identidade (na verdade, ela atravessa essas categorias e produz alianças potenciais entre aqueles que não reconhecem que pertencem uns aos outros) (p. 65).

Há, nessa concepção, uma abrangência com potencial de unir e gerar alianças entre indivíduos que, apesar de serem distintos e estarem sob formas diferentes de subalternidade, encontram um denominador em comum para enfrentar esse sistema opressor. Trata-se, assim, de identificar que estamos vivendo, de uma forma geral, sob a influência de sistemas sociais, políticos e econômicos que realizam ativamente uma distribuição desigual de precariedade e que a solução para a situação de subalternidade de um determinado grupo não se dará sem a solução dos demais. Portanto, assim como afirmam os estudiosos decoloniais, devemos combater a modernidade/colonialidade a fim de enfrentar a subalternização.

Vale mencionar também que, a respeito da questão da identidade, tanto Judith Butler como Ochy Curiel estão em convergência. A autora estadunidense vê a condição de subalterno e o contexto de vida precária não como sendo fatores somente identitários, mas como um artifício de resistência, pelo qual se criam as alianças. De modo semelhante, Curiel, ao se aprofundar na concepção de matriz de dominação de Patricia Hill Collins, entende ser mais importante compreender o sistema e as estruturas produtoras da subalternização do que uma simples categorização: “Não se trata de descrever que são negras, pobres e mulheres; se trata de entender por que são negras, pobres e mulheres” (CURIEL, 2014, p. 54).

Aprofundando a precariedade sob um viés distinto, Butler traz à luz o conceito de vidas passíveis de luto (*grievable lives*), a fim de mostrar o tratamento diferencial recebido por indivíduos subalternos. Esses corpos não apenas sofrem com essas condições, tendo, algumas vezes, suas vidas sob constante ameaça, mas também se encontram permeadas em um sistema no qual são desprezados e desconsiderados como vidas. Segundo Butler (2020),

Ser passível de luto é ser interpelado a ponto de você saber que sua vida importa; que a perda de sua vida importaria; que seu corpo é tratado como alguém merecedor de viver e prosperar, cuja precariedade deve ser minimizada, para o qual devem estar disponíveis provisões para a prosperidade (p. 59, tradução nossa)¹⁰⁷.

Dessa maneira, enquanto os indivíduos passíveis de luto têm suas vidas resguardadas e protegidas pelas instituições, os indivíduos que não são passíveis de luto são descartados pela sociedade, a qual os desvaloriza. Em outras palavras, a lógica é a seguinte: “Não podemos perder aqueles que não são passíveis de luto. Esses são tratados como mais do que perdidos, já perdidos, sem nunca terem vivido, sem nunca terem possuído o direito à vida” (BUTLER, 2020, p. 121, tradução nossa)¹⁰⁸. Esses sujeitos são tratados como seres abjetos, sem valor e, portanto, não merecedores de qualquer proteção social.

Tomando como partida a situação atual das vidas não passíveis de luto, Mitchell, no capítulo “An Orison of Sonmi~451” de *Cloud Atlas* (2004), traz uma prospectiva de como a falta de enlutamento nas vidas subalternas poderá acontecer no futuro. Ambientando a narrativa no território coreano após uma grande guerra devastar grande parte do planeta Terra, o autor britânico traz a protagonista Sonmi~451 como representativa subalterna, sendo uma escrava clone geneticamente construída. O desprezo pelas vidas negras e indígenas no período da escravidão entre os séculos XVI ao XIX é espelhado no contexto da narrativa, na medida em que a vida de Sonmi também é desdenhada. Um dos momentos em que tal fato se mostra mais destacado é quando a protagonista, ao escapar da lanchonete Papa Song’s e ser realocada para ser estudada por Boom-Sook Kim, um estudante de pós-graduação, tem a vida ameaçada em um jogo de tiro ao alvo:

¹⁰⁷ “To be grievable is to be interpellated in such a way that you know your life matters; that the loss of your life would matter; that your body is treated as one that should be able to live and thrive, whose precarity should be minimized, for which provisions for flourishing should be available”.

¹⁰⁸ “We cannot lose those who cannot be grieved. They are treated as beyond losing, already lost, never living, never having been entitled to life”.

Fang afundou as unhas no meu braço, me conduziu, colocou o chapéu de formatura na minha cabeça e colocou o melão no chapéu. “Então, Boom-Sook,” brincou, “você realmente acha que é um atirador experiente?”

O relacionamento de Boom-Sook com Fang era baseado em rivalidade e ódio. Ele ergueu sua besta. Pedi a meu pós-graduando: por favor, pare. Boom-Sook ordenou para não mexer um músculo.

A ponta de aço da flecha brilhou. Morrer no desafio de um desses meninos seria fútil e estúpido, mas os fabricantes não podem ditar nem os termos de suas mortes. Um sopro e um ruído de ar depois, a flecha se transformou em polpa de melão. A fruta rolou do chapéu. Min-Sic aplaudiu calorosamente, esperando descongelar a situação. Eu estava completamente aliviada (MITCHELL, 2004, p. 214, tradução nossa)¹⁰⁹.

Nesse excerto, somos capazes de notar como a vida dos sujeitos clones modificados geneticamente é desprezada, não importando ou sendo objeto de luto para as pessoas de “sangue-puro”. Ademais, Sonmi esclarece ter consciência de os fabricantes não possuírem nem o direito de reivindicar a forma como poderia se dar a morte, devendo obedecer cegamente aos “donos”. Assim, suas vidas não só não são passíveis de luto, como possuem pouco ou nenhum respaldo ou proteção social.

A respeito da atribuição do valor dessas vidas, de acordo com Butler, envolve-se um trabalho por parte da população, das instituições e da mídia, as quais definem e propagam a ideia de algumas vidas merecerem maior proteção do que outras. Mais do que isso, para a autora,

[...] as pessoas podem ser passíveis de luto ou carregar o atributo do luto apenas na medida em que a perda é reconhecida; e isso só acontece quando as condições de reconhecimento são estabelecidas dentro de uma linguagem, uma mídia, um campo cultural e intersubjetivo de algum tipo. Ou melhor, a perda é reconhecida mesmo quando as forças culturais estão trabalhando para negar esse reconhecimento, mas isso requer uma forma de protesto [...] (BUTLER, 2020, p. 105-106, tradução nossa)¹¹⁰.

O reconhecimento de uma vida como passível de luto envolve uma conexão cultural e intersubjetiva, ou seja, a capacidade mínima de empatia e de consideração por aqueles distintos

¹⁰⁹ “Fang sank his nails into my arm, led me over, put the mortarboard hat on my head, and placed the melon on the hat. ‘So, Boom-Sook,’ he teased, ‘reckon you’re such a hot-shit marksman now?’ Boom-Sook’s relationship with Fang was based on rivalry and loathing. He raised his crossbow. I asked my postgrad to please stop. Boom-Sook ordered me not to move a muscle.

The bolt’s steel tip glinted. Dying in one of these boys’ dares would be futile and stupid, but fabricants cannot dictate even the terms of their deaths. A twang and an airwhoosh later, the cross-bolt crisped into melon pulp. The fruit rolled off the hat. Min-Sic applauded warmly, hoping to thaw the situation. I was awash with relief”.

¹¹⁰ “[...] people can be grieved or bear the attribute of grievability only to the extent that loss can be acknowledged; and loss can be acknowledged only when the conditions of acknowledgment are established within a language, a media, a cultural and intersubjective field of some kind. Or, rather, it can be acknowledged even when cultural forces are working to deny that acknowledgment, but that requires a form of protest [...]”.

de nossa realidade. Atentemos para a constatação de Butler de que, mesmo com o trabalho ativo da mídia e das forças hegemônicas em desconsiderar algumas vidas, é possível revertermos o status de vidas não passíveis de luto por meio das mobilizações e das assembleias, assim como veremos adiante. Isso é realizado, inclusive, pela personagem Sonmi, a qual é representativa da forma de resistência defendida nesse capítulo.

Para visualizarmos mais concretamente o funcionamento do conceito de possibilidade de luto, não precisamos ir muito longe. Butler (2020) traz o seguinte exemplo:

[a interrelação entre racismo e possibilidade de luto acontece], por exemplo, na sequência em que uma pessoa, como Eric Garner nos Estados Unidos em 2014, é colocada em um mata leão por um policial e, em seguida, anuncia audivelmente que não pode respirar e visivelmente está incapaz de respirar, e é registrado por todos no local que ele não sobreviverá ao prolongamento daquele mata leão por parte do policial, o qual, então, após o anúncio, intensifica a posição para se tornar um sufocamento, um estrangulamento, um assassinato. O policial responsável por fortalecer o movimento até o ápice da morte imagina que a pessoa próxima da morte está realmente prestes a atacar, ou que sua própria vida está em perigo? Ou é simplesmente a consideração de esta vida poder ser extinta porque não é vista como uma vida, nunca foi uma vida, não se enquadra na norma de vida pertencente ao esquema racial; portanto, porque não se registra como uma vida passível de luto, uma vida a qual vale a pena preservar? (p. 117, tradução nossa)¹¹¹.

O caso relatado, repetido recentemente durante o início da pandemia de Covid-19 com George Floyd por parte de policiais brancos, exemplifica como a precariedade e a possibilidade de luto afetam diretamente algumas vidas de forma nefasta. No momento do assassinato, o policial, assim como aponta Butler, não constata que sua vida está em risco ou sendo ameaçada, mas sim o fato de a vida de pessoas negras não importarem, não valerem a pena serem resguardadas para o Estado. Assim, com o objetivo de combater essa realidade, a autora advoga por um enfrentamento da precariedade e do tratamento diferencial em termos de valoração e consideração das vidas.

É importante mencionar, ademais, que visualizar como as vidas são valoradas de forma distinta, isto é, como algumas vidas importam menos do que outras não significa defender essa realidade. Além disso, consideramos mais produtivo pautarmo-nos na realidade, isto é, da

¹¹¹ “[...], for instance, in the sequence in which a person, such as Eric Garner in the United States in 2014, is put into a police choke hold, and then audibly announces he cannot breathe and visibly can be seen to be unable to breathe, and it is registered by everyone at the scene that he will not survive the prolongation of that police choke hold, which then, after the announcement, strengthens to become a stranglehold, strangulation, murder. Does the police officer who strengthens the hold to the point of death imagine that the person about to die is actually about to attack, or that their own life is endangered? Or is it simply that this life is one that can be snuffed out because it is not considered a life, never was a life, does not fit the norm of life that belongs to the racial schema; hence, because it does not register as a grievable life, a life worth preserving?”.

existência do racismo, do tratamento diferencial entre as vidas subalternas, etc., do que adotarmos uma visão utópica e irreal de igualdade. A respeito disso, Butler (2020) concorda, evidenciando:

Podemos preferir adotar uma conjuntura humanista e afirmar que todos, independentemente de raça, religião ou origem, têm uma vida passível de luto e, em seguida, lutar pela aceitação dessa igualdade básica. Podemos querer insistir que esta é uma afirmação descritiva, sendo toda vida existente igualmente passível de luto. Todavia, se deixarmos essa ser toda a extensão de nossa descrição, representamos mal a realidade atual, na qual desigualdades radicais existem em abundância. Então, talvez devêssemos fazer um movimento, francamente, normativo: reivindicar, em vez disso, que toda vida deva ser passível de luto [...] (p. 106, tradução nossa)¹¹².

Com tal raciocínio, defendemos o fato de todas as vidas serem tratadas de forma igualitária, na qual a possibilidade de luto exista para todos os indivíduos. Todavia, é necessário reconhecer primeiramente a realidade desigual para, em seguida, podermos, de fato, combatê-la. Caso contrário, caímos em discursos rasos levantados por grupos hegemônicos, como o slogan “Todas as vidas importam” ou a consideração de que movimentos das “minorias” servem para aumentar as desigualdades, pois pedem por “privilégios”. Ambas as visões buscam apagar a realidade e o sofrimento.

Levando em conta a realidade dos sujeitos subalternos, mas defendendo uma mudança de perspectiva, isto é, com o objetivo de todas as vidas serem passíveis de luto, é possível a criação de redes de proteção aos indivíduos. Segundo Butler (2020),

[...] se aceitarmos a noção de que todas as vidas são igualmente passíveis de luto e, portanto, que o mundo político deve ser corretamente organizado de tal maneira que esse princípio seja afirmado pela vida econômica e institucional, chegaremos a uma conclusão diferente e talvez a outra maneira de abordar o problema da não violência. Afinal, se uma vida, desde o início, é considerada passível de luto, então todas as precauções serão tomadas para preservar e salvaguardar essa vida contra danos e destruição (p. 56, tradução nossa)¹¹³.

¹¹² “We might prefer to adopt a humanist framework and assert that everyone, regardless of race, religion, or origin, has a life that is grievable, and then to militate for an acceptance of that basic equality. We may want to insist that this is a descriptive claim, that all existing life is equally grievable. But, if we let that be the full extent of our description, we badly misrepresent present reality, in which radical inequalities abound. So, we should perhaps make a move that is, frankly, normative: to claim instead that every life ought to be grievable [...]”.

¹¹³ “[...] if we accept the notion that all lives are equally grievable, and thus that the political world ought rightly to be organized in such a way that this principle is affirmed by economic and institutional life, then we arrive at a different conclusion and perhaps at another way to approach the problem of nonviolence. After all, if a life, from the start, is regarded as grievable, then every precaution will be taken to preserve and to safeguard that life against harm and destruction”.

Apesar da realidade desigual e precária de indivíduos subalternos, a autora enxerga como, ao trazer o conceito de vidas passíveis de luto para todos, a sociedade traria ferramentas e estruturas eficazes de proteção, pois a perda dessas pessoas seria sentida e lastimada por todos. Essa mudança, de acordo com Butler (2020), traria consequência também ao modo de pensar a respeito de diversos assuntos, como guerras, plano de saúde, cidadania, acesso ao ensino superior, etc. Se todas as vidas fossem enlutadas de forma igual, por exemplo, a estrutura de planos de saúde abarcaria a sociedade inteira, independentemente da condição econômica ou social.

No entanto, para que isso aconteça é necessário não apenas que todas as vidas possam ser objeto de luto, mas principalmente que se defenda ideais de justiça e igualdade social. Segundo Butler (2020),

Para que a ação não violenta escape da lógica da guerra, a qual distingue vidas dignas de preservação das consideradas dispensáveis, o ato deve se tornar parte de uma política de igualdade. Assim, uma intervenção na esfera da aparência – a mídia e todas as permutações contemporâneas da esfera pública – é essencial para tornar cada vida passível de luto, isto é, digna de seu próprio viver, merecedora de sua própria vida. Exigir que toda vida seja passível de luto é outra maneira de dizer que todas as pessoas merecem viver sem estar sujeitas à violência, ao abandono sistêmico ou à obliteração militar. Para combater o esquema de fantasmagoria letal, o qual tantas vezes justifica a violência policial contra as comunidades negras e pardas, a violência militar contra os migrantes e a violência do Estado contra os dissidentes, é necessário um novo imaginário – um imaginário igualitário considerando a interdependência das vidas (p. 202-203, tradução nossa)¹¹⁴.

Nesse excerto, podemos, em primeiro lugar, compreender a importância dada à aparição pública, seja pela mídia ou por outros meios, a fim de que as demandas por igualdade possam ser defendidas e, conseqüentemente, gerar algum resultado. Em segundo lugar, vemos como os conceitos de precariedade e vidas passíveis de luto se entrelaçam: a vida não passível de luto é uma vida que sofre com as desigualdades a partir de uma estrutura social a qual não enxerga motivos para protegê-la. Dessa maneira, o combate a um sistema subalternizante perpassa não

¹¹⁴ “For nonviolence to escape the war logics that distinguish between lives worth preserving and lives considered dispensable, it must become part of a politics of equality. Thus, an intervention in the sphere of appearance—the media and all the contemporary permutations of the public sphere—is required to make every life grievable, that is, worthy of its own living, deserving of its own life. To demand that every life be grievable is another way of saying that all lives ought to be able to persist in their living without being subject to violence, systemic abandonment, or military obliteration. To counter the scheme of lethal phantasmagoria that so often justifies police violence against black and brown communities, military violence against migrants, and state violence against dissidents, a new imaginary is required—an egalitarian imaginary that apprehends the interdependency of lives”.

apenas a defesa de uma política de igualdade, como também de todos os sujeitos serem considerados merecedores da vida e do resguardo social.

Ademais, é interessante como Butler (2020) expande esses conceitos, quando trata especificamente do contexto da violência e da necessidade de se impedir a perpetuação de mortes. Para a autora, esse impedimento somente é vislumbrado com a:

[...] presunção de todas as vidas serem valiosas – de terem valor como vidas, em seu status de seres vivos – então a universalidade da afirmação só se sustenta na condição de o valor se estender igualmente a todos os seres vivos. Isso significa pensarmos não apenas nas pessoas, mas nos animais; e não apenas nas criaturas vivas, mas nos processos vivos, nos sistemas e nas formas de vida (p. 58, tradução nossa)¹¹⁵.

Portanto, a constatação de todas as vidas serem valiosas seria válida não apenas para as pessoas, mas também para os animais e as plantas. Tal raciocínio se expande inclusive para ecossistemas, regiões espaciais e estruturas de sustentação social, pois, assim como veremos adiante, vivemos sob um sistema de interdependência entre esses elementos, de modo que nossa sobrevivência depende fortemente da preservação. Assim, dizer que há uma desigualdade na distribuição de possibilidade de luto significa algumas vidas não serem igualmente preservadas e não terem o mesmo sistema de resguardo e proteção social.

4.2.2. Performatividade

A partir da concepção de uma resistência levando em consideração a precariedade como categoria distribuída de forma hierárquica nas sociedades e a existência de vidas não passíveis de luto, Butler (2019) agrega também o conceito de performatividade, sendo esse central para compreender como há a criação das alianças no enfrentamento das forças hegemônicas por meio de assembleias. Inicialmente proposto no contexto dos Estudos de Gênero, a pensadora compreende como esse instrumento pode ser útil considerando outras categorias que estão sujeitas a formas de precariedade.

O desenvolvimento do conceito de performatividade parte primeiramente dos Estudos Linguísticos, na medida em que Butler recorre aos pensamentos de J. L. Austin, dispostos no livro célebre *How to do things with words* (1962). Ao analisar os discursos e os enunciados emitidos por falantes, Austin se depara com uma realidade pouco notada: a possibilidade de

¹¹⁵ “[...] presumption that all lives are valuable—that they bear value as lives, in their status as living beings—then the universality of the claim only holds on the condition that value extends equally to all living beings. This means that we have to think not only about persons, but animals; and not only about living creatures, but living processes, the systems and forms of life”.

enunciados realizarem ações concretas. Dentre os exemplos mais didáticos, pode-se mencionar o momento final da cerimônia de matrimônio religioso, em que a figura do padre, ao dizer a frase “eu, em nome da lei, vos declaro casados”, está, ao mesmo tempo, materializando o casamento. Em outras palavras, segundo Butler (2019), “A performatividade caracteriza primeiro, e acima de tudo, aquela característica dos enunciados linguísticos que, no momento da enunciação, faz alguma coisa acontecer ou traz algum fenômeno à existência” (p. 35). Dessa forma, a partir da teorização austiniana, enxerga-se como os discursos e enunciados possuem uma complexidade maior do que se imagina, não apenas sendo utilizados para a comunicação, mas para construir realidades.

No que tange à associação entre performatividade e gênero, a autora vislumbra como a sociedade estabelece normas e expectativas específicas acerca do gênero, o qual é, em um ato ilocucionário, declarado pelo médico no nascimento do bebê. Desde o enunciado proferido no hospital ou escrito na certidão de nascimento, é esperado que o indivíduo se comporte de formas específicas e binárias. De acordo com Butler (2019),

No caso do gênero, as inscrições e interpelações primárias vêm com as expectativas e fantasias dos outros que nos afetam, em um primeiro momento, de maneiras incontroláveis: trata-se da imposição psicossocial e da inculcação lenta das normas. Elas chegam quando mal podemos esperá-las, e seguem conosco, animando e estruturando nossas próprias formas de capacidade de resposta (p. 36).

De fato, desde a concepção, vivemos permeados de estruturas, instituições e grupos cujos objetivos são regulamentar e assegurar a manutenção dessas regras. No entanto,

Essas normas não estão simplesmente impressas em nós, marcando-nos e estigmatizando-nos como tantos outros destinatários passivos de uma máquina de cultura. Elas também nos “produzem”, mas não no sentido de nos trazer à existência ou de determinar estritamente quem somos. Em vez disso, informam os modos vividos de corporificação que adquirimos com o tempo, e esses modos de corporificação podem se provar formas de contestar essas normas, até mesmo rompê-las (BUTLER, 2019, p. 36-37).

Dessa maneira, apesar de existirem, as normas sociais não são capazes de, univocamente, determinarem a atuação dos indivíduos de forma geral, tendo em vista a possibilidade de estabelecer um rompimento delas. Essa ruptura das normas sociais de gênero pode ser vista no terceiro capítulo de *Cloud Atlas*, no qual a protagonista Luisa Rey enfrenta uma sociedade machista dos Estados Unidos na metade do século XIX, materializada e vocalizada pela mãe da personagem, Judith Rey. Após a realização de uma festa,

Judith Rey encontra Luisa assistindo o noticiário da tarde no quarto do marido. “Escutei Anton Henderson dizer ‘Sapatão’. Se não era sobre você, doçura, eu não sei – não é engraçado! Seus... problemas de rebeldia estão *piorando*. Você reclama de estar sozinha, então eu te apresento bons jovens, e você dá uma de ‘machona’ com sua voz da *Spyglass*.”
 “Quando é que eu reclamei de estar solitária?”
 “Rapazes como os Hendersons não nascem em árvores, sabia?”
 “Pulgões crescem em árvores” (MITCHELL, 2004, p. 403-404, tradução nossa)¹¹⁶.

A perpetuação da norma binária de gênero é visualizada na fala de Judith, ao criticar a atuação da protagonista como distante do esperado de uma mulher, isto é, longe de ações passivas, delicadas e pouco questionadoras ou desafiadoras a respeito das opiniões dos homens. A partir da fala da mãe, mas em conjunto com os constantes abusos verbais machistas de Jerry Nussbaum, colega de trabalho de Luisa Rey na empresa *Spyglass*, e dos relatos de machismo enfrentados por Fay Li, funcionária da empresa *Seaboard*, a norma de gênero se solidifica. No entanto, Luisa mantém-se resiliente na sua manifestação ativa e crítica aos binarismos e essencialismos, perseguindo suas ambições. De acordo com Souza (2016), “Luisa, impassiva, não acata aos desejos da mãe, reforçando no jantar com os jovens Hendersons a sua ‘voz da *Spyglass*’, que nada mais é que sua performance de gênero como uma mulher ativa, corajosa e independente” (p. 59).

Dessa maneira, da mesma forma como a enunciação dos médicos e as normas sociais buscam regulamentar e impor regras relacionadas à identidade de gênero, Butler mostra a possibilidade de rejeitar ou de incorporar de formas distintas essas atribuições. Apesar de existirem métodos para coibir e policiar nossas ações no tocante às categorias de gênero e sexualidade, esses nem sempre são efetivos, de modo a permitir desvios. Segundo a autora,

Embora estejamos de algumas maneiras obrigados a reproduzir as normas de gênero, a polícia responsável por nos vigiar algumas vezes dorme em serviço. E nos vemos desviando do caminho designado, fazendo isso parcialmente no escuro, imaginando se em determinadas ocasiões agimos como uma menina, ou se agimos praticamente como uma menina, ou se agimos suficientemente como um menino, ou se o ser menino está bem exemplificado no menino que deveríamos ser, ou se de algum modo erramos o alvo e nos vemos vivendo

¹¹⁶ “*Judith Rey finds Luisa watching an afternoon news report in her husband’s den. “‘Bull dyke,’ I heard Anton Henderson say, and if it wasn’t about you, Cookie, I don’t know—it’s not funny! Your ... rebellion issues are getting worse. You complain about being lonely so I introduce you to nice young men, and you ‘bull-dyke’ them in your Spyglass voice.*”
 “*When did I ever complain about being lonely?*”
 “*Boys like the Hendersons don’t grow on trees, you know.*”
 “*Aphids grow on trees.*””.

felizes ou não tão felizes entre as categorias de gênero estabelecidas. A possibilidade de errar o alvo está sempre presente na representação de um gênero; na verdade, o gênero pode ser uma representação na qual errar o alvo seja uma característica definidora (BUTLER, 2019, p. 37).

Dentre as diversas formas de manifestação do gênero, Butler mostra as normas e o policiamento social como apenas um lado da situação, em virtude de os indivíduos terem a possibilidade de se adequarem ou não a essas regulamentações. Dessa maneira, para a autora, considerar o gênero performativo significa enxergá-lo como uma representação, ao invés de algo inato ou essencialmente natural do ser humano. Na ocorrência dessa representação de gênero, há diversos embates entre as mencionadas normas binárias e as produções de gênero realizadas pelos sujeitos, os quais podem se adequar ou se distanciar dessa binariedade.

A manifestação de Luisa Rey, em *Cloud Atlas*, é apenas um exemplo desses embates e da recusa da adequação a essas normas. No entanto, podemos notar esse mesmo fato ocorrendo tanto no filme de Bolognesi, quando a personagem Janaína assume posturas ativas e de agenciamento, especialmente no período de 2096 com a crise da falta de água, quanto nas outras personagens femininas e LGBTQIA+ das obras de Mitchell, como por exemplo Mo Muntervary em *Ghostwritten* e Robert Frobisher em *Cloud Atlas*. Todas essas personagens se deparam com expectativas sociais acerca de como deveriam atuar, mas buscam ativamente rompê-las, a fim de exercerem a liberdade de atuação e de existência.

De fato, o intento da conceituação da performatividade, segundo Butler (2019), é o de tornar visíveis as diversas possibilidades de gênero:

A aspiração política desta análise [...] é permitir que a vida das minorias sexuais e de gênero se tornem mais possíveis e mais suportáveis, para que corpos sem conformidade de gênero, assim como aqueles que se conformam bem demais (e a um alto custo), possam respirar e se mover mais livremente nos espaços públicos e privados, assim como em todas as zonas nas quais esses espaços se cruzam e se confundem (p. 40).

O primeiro ponto a destacar nessa afirmação é perceber que a performatividade permite compreender como o gênero é representado, esteja a pessoa em consonância com as normas ou não. Mais do que isso, é importante ter em mente o fato de aqueles em conformidade com as regulamentações não estarem em um estado de tranquilidade, pois, assim como mencionado pela autora, há um alto custo e a necessidade de uma constante manutenção dessas repetições representativas. Em segundo lugar, Butler esclarece como a performatividade auxilia na desmistificação da naturalidade e da não dissociação das categorias de gênero e sexo, tornando

os indivíduos empoderados e livres para existirem independentemente da identidade sexual e de gênero.

Compreendendo o significado da performatividade, faz-se necessário analisar como ocorre a transposição desta entre o contexto de gênero e o da precariedade, a fim de se firmar uma forma de resistência. Para Butler, assim como há normas sociais com relação ao gênero, também existem normas que estabelecem quais vidas são mais importantes e quais são menos importantes; quais podem se expor nas ruas e quais enfrentam um risco maior de sofrerem abusos e violências; quais serão alvos de ações policiais violentas e quais não. Assim, a autora considera que todas as normas mencionadas se encontram interligadas, a serviço de criar hierarquias e diversos eixos de dominação.

De acordo com Butler (2019), é relevante perceber essa inter-relação e indagar acerca do que está envolvido na criação dessas normas:

Da mesma maneira que precisamos entender que as normas de gênero são transmitidas por meio de fantasias psicossociais que não são originalmente criadas por nós, podemos ver que as normas do humano são formadas por modos de poder que buscam normalizar determinadas versões do humano em detrimento de outras, fazendo distinções entre humanos ou expandindo o campo do não humano conforme a sua vontade. Perguntar como essas normas são instaladas e normalizadas é o começo do processo de não tomar a norma como algo certo, de não deixar de perguntar como ela foi instalada e representada, e à custa de quem. Para aqueles apagados ou rebaixados pela norma que se espera que incorporem, a luta se torna uma batalha corpórea por condição de reconhecimento, uma insistência pública em existir e ter importância. Assim, é apenas por meio de uma abordagem crítica das normas de reconhecimento que podemos começar a desconstruir esses modos mais perversos de lógica que sustentam formas de racismo e antropocentrismo (p. 44).

Ao invés de visualizar essas estruturas como inerentes, devemos vê-las sob uma ótica crítica e não essencialista, a partir da qual é possível dismantelar esses eixos de dominação. Ademais, da mesma maneira como a performatividade serve ao contexto de gênero como possibilidade do indivíduo de romper com as expectativas e imposições sociais, para a autora, esse mesmo conceito pode ser aplicado com o intuito de combater as estruturas de precarização e hierarquização.

Partindo da compreensão de os atos de fala não estarem necessariamente atrelados com falas sonoras e verbalizadas, mas poderem ser realizados com elementos corporais silenciosos, a autora abrange o conceito de performatividade para um contexto das diversas heterarquias, não somente das de gênero. Segundo Butler (2019),

Na verdade, temos que repensar o ato de fala para entender o que é feito e o que é realizado por determinados tipos de representações corporais: os corpos reunidos “dizem” não somos descartáveis, mesmo quando permanecem em silêncio. Essa possibilidade de expressão é parte da performatividade plural e corpórea que devemos compreender como marcada por dependência e resistência (BUTLER, 2019, p. 24).

O ato de resistência, dessa forma, não depende da verbalização, mas da reunião e do aparecimento de corpos, os quais reivindicam o fim da precariedade e da hierarquização social. Um dos pontos mais relevantes dessa visão crítica é a possibilidade de não subestimar a força por trás do aparecimento corporal. Enquanto este pode ser visto como fraco, insuficiente ou pouco efetivo, o ato performativo, seja voltado para a resistência à precariedade em termos de gênero, de raça ou de classe social, por exemplo, apresenta-se poderoso.

Sonmi~451 é uma das representantes dessa modalidade de resistência, na qual sua própria existência fora do local de escravidão e trabalho forçado (restaurante Papa Song's) revela uma mensagem de resiliência e crítica à forma de organização social no futuro imaginado por Mitchell. A princípio, a resistência de Sonmi ocorre em um nível simbólico e corporal, sendo a primeira clone geneticamente criada a tomar consciência e advogar contra a sociedade corporocrática coreana:

Minha primeira função foi fornecer provas de que o catalisador de ascensão de Suleiman funcionou. Isso eu tinha feito, e ainda faço, simplesmente por não degenerar. Os neuroquímicos necessários eram sintetizados em fábricas subterrâneas nas Doze Cidades.

“Sua segunda função”, Hae-Joo me informou naquela manhã, “seria de embaixadora”. O general Apis queria que eu atuasse como interlocutora entre a União e os fabricantes ascendentes. Para ajudar a mobilizá-los como revolucionários (MITCHELL, 2004, p. 327, tradução nossa)¹¹⁷.

A existência e manifestação da protagonista como fabricante consciente funciona como uma resistência performática, sendo um exemplo de como outros fabricantes poderiam também adquirir consciência. Conforme vemos no decorrer da narrativa, no entanto, Sonmi se depara com a realidade de não ser tão especial assim – “Wing~027 era um ascendente estável tanto quanto eu: será que eu era tão única assim?” (MITCHELL, 2004, p. 348, tradução nossa)¹¹⁸ –

¹¹⁷ “My first role was to provide proof that Suleiman’s ascension catalyst worked. This I had done, and still do, simply by not degenerating. The requisite neurochemicals were being synthesized in underground factories thruout the Twelve Cities.

‘Your second role,’ Hae-Joo informed me that morning, ‘would be ambassadorial.’ General Apis wished me to act as an interlocutor between Union and the ascending fabricants. To help mobilize them as revolutionaries”.

¹¹⁸ “Wing~027 was as stable as ascendant as I: was I really so unique?”.

e da possibilidade de estar sendo usada pelo governo na criação de uma figura inimiga e ameaçadora da sociedade:

Eu ainda não consigo entender por que Unanimity se daria às custas e ao trabalho de encenar essa falsa ... história de aventura.

Para gerar o julgamento mais aguardado da década. Para fazer com que todos os sangue-puros de Nea So Copros desconfiassem de todos os fabricantes. [...] Para desacreditar o abolicionismo (MITCHELL, 2004, p. 348-349, tradução nossa)¹¹⁹.

A protagonista, entretanto, deixa claro que sua vivência, somada com o manifesto *Declarações*, seria o suficiente para fomentar a continuação de uma resistência/mobilização subalterna. A intelectualidade e consciência expressas nas atitudes e no pensamento não violentos de Sonmi, assim como veremos adiante, caracterizam-na como uma das possíveis representações das ideias de resistência butleriana.

Acerca de como a performatividade pode apresentar uma potência e força, conseguimos enxergar essa ocorrência especialmente quando as ações se manifestam por meio da assembleia, momento em que há a reivindicação ampla e comunitária do direito de não apenas aparecer, como também de poder viver vidas sem a precariedade. Dessa forma,

Em outras palavras, formas de assembleia já têm significado antes e apesar de qualquer reivindicação particular que façam. Reuniões silenciosas, incluindo vigílias e funerais, muitas vezes significam mais do que qualquer relato, escrito ou vocalizado, sobre aquilo de que elas tratam (BUTLER, 2019, p. 14).

Considerar a falta de demandas explícitas no momento da manifestação como símbolo da falta de força e efetividade é pensar ingenuamente ou ainda intencionalmente buscar descaracterizar e diminuir o poder das manifestações subalternas. De qualquer maneira, podemos notar que, em conjunto com o aparecimento corporal, há também uma série de encadeamentos lógicos:

Então, quando as pessoas se reúnem nas ruas, uma implicação parece clara: elas ainda estão aqui e lá; elas persistem; elas se reúnem em assembleia e manifestam, assim, o entendimento de que a sua situação é compartilhada, ou o começo desse entendimento. E mesmo quando não estão falando ou não apresentam um conjunto de reivindicações negociáveis, o apelo por justiça está sendo representado: os corpos em assembleia “dizem”: “nós não somos

¹¹⁹ “*I still can’t understand why Unanimity would go to the xpense and trouble of staging this fake ... adventure story.*

To generate the show trial of the decade. To make every last pure-blood in Nea So Copros mistrustful of every last fabricant. [...] To discredit Abolitionism”.

descartáveis”, não importando que estejam ou não usando palavras no momento; o que eles dizem, por assim dizer, é “ainda estamos aqui, persistindo, reivindicando mais justiça, uma libertação da precariedade, a possibilidade de uma vida que possa ser vivida” (BUTLER, 2019, p. 32).

Por mais que possa não haver palavras em determinada manifestação, a reunião de corpos, denominada por Butler como assembleias, traz diversas mensagens implícitas, pois o aparecimento supostamente simples carrega em si diversos posicionamentos. Mais do que isso, os indivíduos sob influência da precariedade, ao participarem de assembleias, expõem seus corpos em um espaço público, sujeitando-se à repressão por parte dos poderes hegemônicos. Assim, o corpo subalterno presente nas ruas traz um posicionamento político e reivindicações, desafiando as normas sustentadas pelo Estado. Em outras palavras,

[...] quando corpos se juntam na rua, na praça ou em outras formas de espaço público (incluindo os virtuais), eles estão exercitando um direito plural e performativo de aparecer, um direito que afirma e instaura o corpo no meio do campo político e que, em sua função expressiva e significativa, transmite uma exigência corpórea por um conjunto mais suportável de condições econômicas, sociais e políticas, não mais afetadas pelas formas induzidas de condição precária (BUTLER, 2019, p. 17).

Conforme vimos nas páginas anteriores, o conceito da performatividade permite compreendermos a força presente na manifestação, silenciosa ou não, dos corpos presentes em manifestações. No entanto, é necessário ter em mente que essa aparição pública de sujeitos que sofrem em contextos de precariedade só ocorre quando se entende o papel dos conceitos de vulnerabilidade e interdependência, essenciais para a constituição das assembleias e da concepção de resistência por parte de Butler.

4.2.3. Vulnerabilidade e interdependência

Para compreendermos o que está envolvido com a constituição da precariedade e também com a resistência direcionada a ela, precisamos ter consciência de que ambas somente ocorrem, pois os indivíduos estão sob efeito da vulnerabilidade. A princípio e superficialmente, é possível vislumbrar a vulnerabilidade como elemento intrinsecamente agregado à precariedade. Assim, estar em uma posição vulnerável pode significar estar sujeito a sofrer de maneira mais intensa os efeitos das opressões mantidas pelas sociedades sob influência da colonialidade. Para Butler, todos os indivíduos estão, em grau maior ou menor, vivenciando essa vulnerabilidade, ainda que pareçamos invulneráveis em determinados contextos:

[...] embora possamos sentir de maneira legítima que somos vulneráveis em algumas circunstâncias e não em outras, a condição da nossa vulnerabilidade em si mesma não é mutável. Isso não significa que somos objetiva ou subjetivamente vulneráveis da mesma maneira o tempo todo. Mas significa que se trata de uma característica mais ou menos implícita ou explícita da nossa experiência. Dizer que todos somos seres vulneráveis é marcar a nossa dependência radical não apenas dos outros, mas de um mundo sustentado e sustentável. Isso tem implicações para entender quem somos enquanto seres emocionais e sexualmente passionais, conectados uns com os outros desde o início, mas também como seres que buscam perdurar e cuja persistência pode ser ameaçada ou apoiada, dependendo de as estruturas sociais, econômicas e políticas oferecerem apoio suficiente para uma vida possível de ser vivida (BUTLER, 2019, p. 164).

A vulnerabilidade, na visão formulada por Butler, é uma característica, embora em quantidades variáveis, própria do ser humano. Isso denota também o que veremos a seguir: ser vulnerável significa ao mesmo tempo estabelecer relações de dependência, podendo, por um lado, ser positivo por contribuir com o estabelecimento de laços entre os subalternos, porém, por outro, podendo contribuir com termos nossas vidas ameaçadas por forças hegemônicas.

A respeito disso, Butler evidencia como a distribuição não igualitária da vulnerabilidade contribui com uma intensificação da precariedade de forma particularizada:

[...] quando afirmamos que determinados grupos são vulneráveis de maneira diferenciada, estamos dizendo apenas que, sob determinados regimes de poder, alguns grupos são visados mais prontamente que outros, alguns sofrem mais a pobreza do que outros, alguns estão mais expostos à violência policial do que outros (BUTLER, 2019, p. 153).

Desse modo, a experiência de uma vida sob a influência da precariedade depende da distribuição da vulnerabilidade, a qual ocorre de forma desigual e injusta. A autora estadunidense considera que, assim como há a distribuição desigual de renda, de moradia ou de recursos, como alimentação e água, a vulnerabilidade também funciona como instrumento político ao ser distribuído e explorado de maneira não igual de acordo com os distintos grupos. De fato, “Dentro dos termos da política tanto econômica quanto militar, certas populações são efetivamente tomadas como passíveis de injúria (impunemente) ou descartáveis (vivendo em uma condição descartável ou não mais vivendo, quase que literalmente dispensadas [...])” (BUTLER, 2019, p. 157). Assim, essa distribuição desigual da vulnerabilidade corrobora a percepção de partes específicas da população como passíveis de serem alvos de violência e de serem desconsideradas/desvalorizadas.

Ademais, embora possa se perceber a tentativa de negação da existência da vulnerabilidade – semelhante ao ocorrido no contexto do gênero, no qual há a tentativa, em

alguns contextos, de se negar a existência de pessoas LGBTQIA+ –, Butler compreende ser este apenas “[...] um esforço para desviar do que é obstinadamente verdadeiro, portanto, a refutação potencial da negação é parte de sua própria definição” (BUTLER, 2019, p. 160). Assim, a distribuição desigual da vulnerabilidade e, conseqüentemente, a criação de heterarquias baseadas nos eixos de dominação tratam-se de uma realidade.

Além disso, apesar da compreensão da vulnerabilidade atrelada à precariedade, Butler (2019) traz uma perspectiva considerando a vulnerabilidade não somente como um meio de estar suscetível ao avanço das forças hegemônicas, mas também como uma abertura para a criação de alianças e uniões entre distintos grupos que sofrem com a subalternização. De acordo com a autora,

Toda capacidade de reação ao que acontece é uma função e um efeito da vulnerabilidade – de estar aberto a uma história, registrando uma impressão ou tendo algo impresso no entendimento. A vulnerabilidade pode ser uma função da abertura, ou seja, de estar aberto a um mundo que não é completamente conhecido ou previsível (BUTLER, 2019, p. 163).

Butler enxerga que a solução para resistir às investidas de precarização não é a assunção de uma posição de invulnerabilidade ou a defesa de o sujeito ser capaz de ser independente e, portanto, inatingível por erguer barreiras a outros. Ao contrário, a abertura proporcionada pela vulnerabilidade propicia também o estabelecimento de fortes laços que funcionam como proteção a essas suscetibilidades.

Tal fenômeno pode ser visualizado a partir do contato entre Meronym e Zachry, personagens do capítulo “Sloosha’s Crossin’ an’ Ev’rythin’ After” em *Cloud Atlas* (2004). Ambientada em um futuro distante e pós-apocalíptico, a história focaliza em Zachry, um menino que mora na região do Havaí junto do povo do Vale, e em seu contato com Meronym, pertencente aos Prescientes, um povo detentor de tecnologias mais avançadas. Meronym chega até o vilarejo do Vale com o intuito de investigar a geografia local e a cultura dos povos da região, e aos poucos se aproxima de Zachry. A princípio, ambas as personagens criam barreiras e afastam-se um do outro devido a diferenças culturais e a desconfianças: Zachry duvida das intenções de Meronym, por considerá-la arrogante e com segundas intenções ao visitar o Havaí; já Meronym recusa a se abrir ou compartilhar de seu conhecimento, com receio de atrapalhar a evolução natural das tribos e de estabelecer uma relação de dependência.

No trecho a seguir, vemos o instante em que Meronym decide visitar um templo com as imagens dos ancestrais do povo do Vale, mas é surpreendida por Zachry confrontando-a:

Cê pode tá fazeno a nossa abadessa d'idiota, disse a ela, de forma bem maldosa, e cê pode tá fazeno a mãe e a família e todo o Nove Vale d'idiota, mas nem por um segundo cê m'engana! Sei que cê não tá dizeno toda a verdade! Agora eu surpreendi ela pela primeira vez, e sinto uma sensação agradável de ter colocado meus pensamento pra fora. Meronym meio que franziu a testa. Não tô dizeno toda a verdade sobre o quê? Sim, encurralei a Rainha Inteligente. Sobre o porquê cê tá aqui se meteno nas nossas terra! Se meteno nos nossos costume! Se meteno com a gente! (MITCHELL, 2004, p. 262, tradução nossa)¹²⁰.

É perceptível como a movimentação ideológica de Zachry constitui barreiras contra a exibição de vulnerabilidades a alguém pertencente a uma tribo distante e aparentemente arrogante. A personagem age assim, pois julga estar mais protegido dessa maneira, ou seja, como um instinto de sobrevivência.

De forma semelhante, Meronym também adota, de início, uma postura distante e misteriosa, recusando o compartilhamento de qualquer informação ou tecnologia inexistente para as tribos locais. No trecho a seguir, após sua irmã sofrer um ferimento e estar prestes a falecer por envenenamento, Zachry revela vulnerabilidades e suplica pela ajuda da personagem presciente:

Não tenho o direito de pedir favores, não tenho sido um bom anfitrião, nem tenho sido alguém horrível, mas... fiquei sem palavras.

A Presciente não se moveu nem olhou para mim, não. *A vida da sua tribo tem uma ordem natural. A Catkin teria pisado no peixe escorpião estano eu aqui ou não.*

[...] Eu sou só um pastor de cabras burro, mas acho que apenas por tá aqui cê tá quebrano essa ordem natural. Acho que cê tá matano Catkin por não agir. E acho que se fosse seu filho, Anafi, deitado lá com veneno de peixe escorpião derreteno o coração e os pulmão dele, essa ordem natural não seria tão importante pro cê, né?

Ela não respondeu, mas eu sabia que ela tava escutando.

Por que a vida de um Presciente vale mais que a de alguém do Vale? (MITCHELL, 2004, p. 267, tradução nossa)¹²¹.

¹²⁰ “*You may be stoopitin our Abbess, I telled her, coolsome’n’mean now, an you may be stoopitin Ma’n’m’y fam’ly an the hole dammit Nine Valleys, but you ain’t stoopitin me nay not for one beat! I know it you ain’t sayin the hole true! Now I’d s’prised her for once, an’ a pleasin’ feelin’ it was to stop my skulkin’ an’ show my thinkin’s to the open day.*

Meronym sort o’ frowned. I ain’t sayin the hole true ’bout what? Yay I’d got Queen Smart cornered proper. ’Bout why you’re here sussin our lands! Sussin our ways! Sussin us!’”

¹²¹ “*I ain’t got no right to ask you for favors, I ain’t been a good host, nay I been a pisspoor bad un, but ... I’d ran out o’ words.*

The Prescient din’t move nor look at me, nay. The life o’ your tribe’s got a nat’ral order. Catkin’d o treaded on that scorpion fish if I’d been here or not.

[...] I’m jus’ a stoopit goat herder, but I reck’n jus by bein here you’re bustin this nat’ral order. I reckon you’re killin Catkin by not actin. An I reckon if it was your son, Anafi, lyin there with scorpion fish poison meltin his heart’n’lungs, this nat’ral order d not be so important to you, yay?

She din’t answer, but I knowed she was list’nin’.

Why’s a Prescient’s life worth more’n Valleysman’s?”.

Percebemos, com esse excerto, que, apesar de Zachry estar, em partes, certo em desconfiar de Meronym (afinal a personagem tem o objetivo de verificar a possibilidade de alocar o povo presciente em territórios adjacentes), somente ao se abrir à vulnerabilidade é possível a criação de laços de solidariedade entre as personagens. Em outras palavras, somente após ser sincero e se desfazer das barreiras, Zachry consegue conversar com Meronym e salvar a irmã.

No tocante à personagem presciente, consideramos que a aceitação da vulnerabilidade e da confiança na interdependência do próximo são cruciais para o desenvolvimento dessa história. Próximo do fim da narrativa, Meronym e Zachry, os quais já foram capazes de estabelecer uma relação amigável, deparam-se com uma ponte e com uma decisão a ser tomada: cruzá-la ou se refugiar debaixo dela para escaparem do ataque dos soldados da tribo Kona. Nesse instante, Zachry, após se lembrar de uma visão tida em um sonho, no qual é dito para não cruzarem a ponte, pede para a companheira acreditar nas suas palavras e seguir os conselhos do sonho:

Eu disse a ela então, nós não podia atravessa aquela ponte. *Que?* Ela se virou para me olhar nos olho. *Zachry, cê tá dizeno que a ponte não é segura?* [...]

Até onde eu sabia, a ponte era forte o suficiente, [...] mas um sonho de ícones não mentia, não, nunca, e a Abadessa me fez memoriza meu agouro pra um dia especial e esse dia chegô. *Tô dizeno*, eu disse, *Sonmi disse pra não cruza*.

O medo fez Meronym me olha com sarcasmo, era humana igual todo mundo. *E a Sonmi sabia que tamo sendo perseguido por um bando de Kona furioso?* [...]

Bom, Meronym acreditou nas minhas palavra solitária, não sei dizer porquê, mas ela acreditou [...] (MITCHELL, 2004, p. 306-307, tradução nossa)¹²².

Assim como Zachry, Meronym abre mão de suas crenças limitantes e se coloca numa posição de vulnerabilidade, a fim de acreditar e depender da iniciativa do colega. E, de fato,

¹²² “*I telled her then, we cudn’t cross that bridge. What? She twisted to fix my eyes. Zachry, are you sayin that bridge ain’t safe?* [...]

Now so far’s I snowed the bridge was strong ’nuff [...] but an’ Icon’ry dreamin’ din’t lie, nay, not never, an’ Abbess’d made me mem’ry my augurin’s for a spesh day an’ that day was now. I’m sayin’, I said, Sonmi telled me not cross to it.

Fear made Meronym sarky see, she was jus’ human like you’n’me. An’ did Sonmi know we got a furyin’ swarm’ o’ Kona on our tail? [...]

Well, Meronym b’liefed my loonsome say-so, I cudn’t say why but she did [...].”

assim como visto adiante na narrativa, é graças a essa postura que ambos conseguem sobreviver ao ataque. Dessa maneira, a reciprocidade da aceitação da vulnerabilidade permite ambas as personagens estabelecerem laços poderosos de solidariedade, possibilitando-os sobreviver e resistir a forças hegemônicas violentas.

Retornando às palavras de Butler, a vulnerabilidade, embora possa tornar os indivíduos sujeitos à precariedade, também pode funcionar como instrumento de resistência, assim como visto em *Cloud Atlas* (2004). De acordo com Butler (2019),

Na resistência, a vulnerabilidade não se converte exatamente em atuação – ela permanece a condição de resistência, uma condição da vida da qual emerge, a condição que, traduzida como condição precária, tem que ser, e é, combatida. Isso é diferente da fraqueza ou da vitimização, uma vez que, para os precários, a resistência exige expor as dimensões abandonadas ou carentes de apoio da vida, mas também mobilizar essa vulnerabilidade como uma forma deliberada e ativa de resistência política, uma exposição do corpo ao poder na ação plural da resistência (p. 200-201).

Dessa forma, a vulnerabilidade se constitui ato de resistência quando, por exemplo, os sujeitos, conscientemente, compreendem sua posição vulnerável e vão para as ruas em conjunto, buscando combater a precariedade e as hierarquizações. A resistência é efetuada de modo mais intenso e efetivo quando os corpos estão em conjunto, tendo em mente a realidade inevitável de interdependência entre os indivíduos.

A respeito disso e com o objetivo de complementar os conceitos de precariedade, vulnerabilidade e performatividade, é importante termos consciência de que atualmente a população mundial encontra-se imersa em relações de interdependência – por mais que haja iniciativas para tentar negar essa realidade. De fato, Butler enxerga essa negação à interdependência surgindo a partir do momento em que visualizamos o indivíduo a partir da idade adulta, esquecendo-nos da origem, isto é, de que algum dia fomos crianças, dependentes de nossos pais no início da vida. Nesse pensamento,

A dependência foi, por assim dizer, retirada da história do homem original; ele é, de alguma forma e desde o início, sempre e já correto, capaz, sem nunca ter tido o suporte de outros, sem ter se segurado no corpo de outro para se firmar, sem nunca ter sido alimentado quando não podia se alimentar, sem nunca ter sido envolto em um cobertor para ser aquecido por outra pessoa (BUTLER, 2020, p. 37, tradução nossa)¹²³.

¹²³ “Dependency is, as it were, written out of the picture of the original man; he is somehow, and from the start, always and already upright, capable, without ever having been supported by others, without having held onto another’s body in order to steady himself, without ever having been fed when he could not feed himself, without ever having been wrapped in a blanket for warmth by someone else”.

Não podemos ser ingênuos, no entanto, a ponto de considerar acidental esse esquecimento, visto que esse fato é constantemente usado em favor do apagamento das interrelações e da interdependência entre os sujeitos a nossa volta. Consequentemente, a precariedade, com a qual grupos subalternos sofrem, torna-se naturalizada, de modo que os indivíduos são vistos como não dependentes das estruturas de bem-estar social.

Contrapondo esse pensamento, Butler entende que, desde o início da vida, os seres em geral se encontram em posições de dependência:

[...] o corpo é inserido na vida social antes de mais nada em condições de dependência, como um ser dependente, o que significa que mesmo os primeiros momentos de vocalização e movimento estão respondendo a um conjunto de condições para a sobrevivência em constante transformação. Essas condições incluem pessoas em algum lugar, mas não necessariamente outra pessoa corporificada que, a propósito, só possui os meios e a capacidade de alimentar e abrigar quando também está apoiada. É por esse motivo que os cuidadores não apenas proporcionam suporte para os outros, mas requerem suas próprias condições de suporte (o que significa condições vivíveis de trabalho e descanso, compensação, habitação e assistência médica) (BUTLER, 2019, p. 144-145).

Esse é apenas um exemplo didático para visualizarmos como estamos participando ativamente de redes de dependência, embora em graus variáveis, de modo que, sem eles, não sobreviveríamos. Assim como um bebê está em uma condição de dependência dos responsáveis, estes também estão dependentes de estruturas sociais, econômicas, políticas que permitam uma vida com alimentação, moradia, etc. De acordo com Butler (2020),

Todas essas capacidades humanas básicas possuem um suporte, de uma forma ou de outra. Ninguém se move ou respira ou encontra comida sem o apoio de um mundo que fornece um ambiente construído para a passagem, que prepara e distribui o alimento a fim de este chegar a nossa boca, um mundo que sustenta o ambiente, possibilitando um ar de uma qualidade respirável (p. 41, tradução nossa)¹²⁴.

Embora pensada prioritariamente como interdependência entre indivíduos, a autora estadunidense entende esses laços se expandindo para outros elementos, como instituições, recursos sociais e econômicos, e o meio ambiente. Podemos inclusive analisar as obras

¹²⁴ “All of these basic human capacities are supported in one way or another. No one moves or breathes or finds food who is not supported by a world that provides an environment built for passage, that prepares and distributes food so that it makes its way to our mouths, a world that sustains the environment that makes possible air of a quality that we can breathe”.

Ghostwritten e *Cloud Atlas* como representantes, a nível macro, da interdependência, isto é, os romances apresentam a interdependência como central no desenvolvimento das narrativas.

Vejamos, em primeiro lugar, a forma como *Ghostwritten* (2001) é organizado: temos um romance dividido em 10 capítulos, sendo os nove primeiros ambientados em localidades diferentes, com personagens e histórias distintas. Embora aparentemente dissociadas entre si, as histórias, no decorrer da leitura, começam a se entrelaçar e o leitor a perceber como as ações efetuadas por uma personagem influenciam na vida das personagens dos capítulos anteriores e dos seguintes. Ao nos atentarmos, por exemplo, especificamente aos capítulos sete e oito, respectivamente “London” e “Clear Island”, podemos notar como as personagens Marco e Mo Muntervary, apesar de pertencerem a capítulos distintos, aparecem e dependem um do outro.

Em “London”, entramos em contato com Marco, um escritor-fantasma britânico, que passa a narrativa refletindo sobre a vida, o destino e o acaso, perguntando se suas ações são realizadas por livre arbítrio ou se estão destinadas a acontecerem. Em meio a essas reflexões, a personagem se depara com uma mulher desatenta atravessando a rua. Prestes a ser atropelada por um taxi, Marco toma a ação de salvá-la do acidente:

“Eu...” Seus olhos olhavam ao redor como uma marionete. “Eu não estava olhando para onde ia”. “Algum osso quebrado?” A pergunta era para nós dois.

[...]

“Eu vi tudo”, disse a mulher de pernas compridas com o cachorro flácido e um sotaque de patricinha. “Ele se jogou e tirou-a do caminho do táxi. E eles caíram. Tipo, tenho certeza de que ele salvou a vida dela”. Não havia mais ninguém para relatar o ocorrido, a não ser o taxista, que não estava ouvindo.

“Muito obrigada”, disse a mulher com o casaco de frio, levantando-se e limpando-se da poeira, como se eu tivesse acabado de lhe entregar uma xícara de chá. A região ao redor dos olhos já estava ficando vermelha.

“De nada”, eu disse, da mesma forma. “Você vai ficar com um olho roxo.”

“O menor dos meus problemas. O táxi está livre?”, a mulher com o casaco de frio perguntou ao taxista (MITCHELL, 2001, p. 265-266, tradução nossa)¹²⁵.

¹²⁵ ““I—” Her eyes looked around like a puppet’s. ‘I wasn’t looking where I was going.’ ‘Any bones broken?’ The question was to both of us.

[...]

‘I saw everything,’ said the leggy woman with the flopsy dog and a Sloaney accent. ‘He rugby tackled her out of the way of the taxi. And they tumbled over and over. I’m sure he saved her life, you know.’ There was no one else to tell but the taxi driver who wasn’t listening to her.

‘I’m much obliged to you,’ said the anorak woman, getting up and dusting herself down, as if I’d just handed her a cup of tea. Her eye socket was already reddening.

‘You’re welcome,’ I said, in the same way. ‘You’re going to have a black eye.’

‘The least of my troubles. Is your taxi free?’ the anorak woman asked the taxi driver.”

Mesmo sem conhecer a mulher distraída, Marco toma a decisão de salvá-la do atropelamento e, instantes depois, após ser questionado por um estadunidense e um escocês sobre o paradeiro da mulher, decide mentir, indicando um local diferente de onde ela havia ido de taxi. De início o leitor acha estranho o acontecimento, mas ainda não possui informações suficientes para compreender a importância de tais ações. No capítulo seguinte, vemos a história de Mo Muntervary, uma cientista de física quântica irlandesa que está fugindo do governo dos Estados Unidos, o qual intenciona utilizar do conhecimento e das descobertas dela para a criação e desenvolvimento de armas para guerra. Quando a protagonista retorna à ilha onde cresceu e onde sua família mora, é questionada sobre o olho machucado:

“Mãe, quem lhe deu permissão para fazer como James Bond e fugir para sabe-se lá onde na minha ausência? E quem fez isso no seu olho?”

Olhei para John por cima do ombro de Liam. “Você tem razão. Eu sinto muito. Um cavaleiro de armadura reluzente fez isso no meu olho. Eu o perdoei. Ele me tirou do caminho de um táxi” (MITCHELL, 2001, p. 331-332, tradução nossa)¹²⁶.

Somente nesse momento tomamos consciência de que as implicações das atitudes de Marco tiveram consequências grandiosas: a personagem não salvara qualquer mulher, mas a protagonista do próximo capítulo, a qual consegue escapar e retornar para sua família. Para a narrativa essas consequências estão em um nível macro, pois, assim como é visto nos capítulos seguintes, por causa de Marco, Mo é capaz de tomar controle de seus conhecimentos e criar uma tecnologia incapaz de atuar em guerras.

Esses eventos em *Ghostwritten* são apenas alguns dos vários instantes em que vidas e ações entrecruzam e influenciam umas às outras. Assim como a percepção geral da interdependência, em um nível superficial, os capítulos do romance parecem dissociados, independentes; entretanto, em uma análise detalhada, percebemos que as personagens estão em uma rede de interdependência, cada uma auxiliando a outra, ainda que inconscientemente.

De fato, a interconectividade e interdependência entre as personagens na obra mostram-nos apenas a urgência na preservação de todas as vidas, além da necessidade de haver uma valoração equivalente entre elas. Esse fato é essencial, pois, de acordo com Butler (2020),

Se procuramos preservar a vida um do outro, não é apenas porque é do meu interesse fazê-lo ou porque apostei que isso trará melhores consequências para

¹²⁶ “Ma, who gave you permission to do a James Bond god-knows-where in my absence? And who did that to your eye?”

I looked at John around Liam’s shoulder. ‘You have a point. I’m sorry. A knight in shining armour did this to my eye. I forgave him. He’d knocked me out of the path of a taxi’.

mim. Pelo contrário, é porque já estamos unidos em um vínculo social que precede e torna possível nossas vidas. Minha vida não é totalmente separável da outra vida [...] (p. 93, tradução nossa)¹²⁷.

Vejam que a motivação pela preservação da vida se deve ao fato de, inevitavelmente, os indivíduos estarem vinculados em um sistema de interdependência. Tanto no contexto de resistência apresentado pela autora estadunidense quanto na obra literária de Mitchell, a sobrevivência e atuação dos sujeitos dependem direta e indiretamente das ações de outros membros da sociedade.

Os mesmos fatos podem ser percebidos em *Cloud Atlas* (2004), obra que compartilha de estrutura bastante semelhante com *Ghostwritten* (2001). No entanto, de forma ainda mais dissociada, as histórias contadas nos seis capítulos não apenas ocorrem em localidades e com personagens distintas, mas também em temporalidades diferentes. Assim, no momento em que as personagens do quinto capítulo atuam, as protagonistas das histórias anteriores já morreram.

Apesar disso, a interdependência é possível de ser visualizada na medida em que, mesmo postumamente, as vidas e as personagens ainda estão interconectadas e interagindo. Essas interconexões ocorrem de diversas formas no romance, sendo a principal delas a partir do fato de todas as personagens protagonistas, com a exceção de Adam Ewing, personagem principal do primeiro capítulo, entrarem em contato com a história do capítulo anterior. Desse modo, Meronym e Zachry, presentes na sexta narrativa, assistem à gravação da última entrevista de Sonmi~451, protagonista do quinto capítulo (“An Orison of Sonmi~451”). Sonmi, por sua vez, esteve em contato com um filme produzido a partir do roteiro autobiográfico escrito por Timothy Cavendish, personagem principal da quarta narrativa (“The Ghastly Ordeal of Timothy Cavendish”). Cavendish, no caso, recebe o manuscrito de um romance, cuja protagonista é Luisa Rey, personagem principal da terceira narrativa (“Half-Lives: The First Luisa Rey Mystery”). Esta, por sua vez, depara-se com cartas escritas por Robert Frobisher direcionadas à Rufus Sixsmith, cujo conteúdo é relatado no segundo capítulo (“Letters from Zedelghem”). Robert Frobisher, por fim, encontra um livro com os diários escritos por Adam Ewing, personagem protagonista do primeiro capítulo (“The Pacific Journal of Adam Ewing”).

Mais do que simplesmente lerem ou assistirem às histórias vividas pelas personagens de *Cloud Atlas* (2004), podemos compreender que as ações tomadas influenciam e inspiram a tomada de decisão das personagens. Vejamos o caso de Sonmi~451, por exemplo. As atitudes

¹²⁷ “If we seek to preserve each other’s life, this is not only because it is in my interest to do so or because I have wagered that it will bring about better consequences for me. Rather, it is because we are already tied together in a social bond that precedes and makes possible both of our lives. My life is not altogether separable from the other life, and this is one way that phantasy is implicated in social life”.

de rebeldia e confronto a um poder autoritário e injusto por parte de Timothy Cavendish durante sua prisão involuntária em um asilo para idosos serviram como inspiração para a tomada de consciência de Sonmi e para a adoção de um conjunto de ações de resistência ao governo corporata e escravocrata de Nea So Copros, na região das Coreias. Podemos dizer, portanto, que essas vidas, embora existindo em localidades e temporalidades distintas, estão interagindo e em um sistema de interdependência. Ademais, podemos compreender como a resistência subalterna torna-se forte e potente a partir da percepção da interdependência e da criação de laços e de redes de solidariedade decorrentes dessa união.

No tocante a como a interdependência não afeta apenas indivíduos, mas também sujeitos e objetos, podemos focalizar nas questões ambientais, sendo instigante observar como o ser humano tende a não enxergar como as ações de poluir e prejudicar o planeta Terra, embora ocorram distante da cidade ou do país, trarão consequências a todas as vidas. Apontando para o contexto estadunidense, Butler (2020) nota o seguinte:

[...] uma razão pela qual é tão difícil convencer governos como o dos Estados Unidos de que o aquecimento global é uma ameaça real ao futuro do mundo habitável é o fato de os direitos de expandir a produção e os mercados, explorar a natureza, lucrar, permanecem centrados no aumento de uma riqueza e poder nacional. Talvez não concebam a possibilidade de suas ações afetarem todas as regiões do mundo, e de os eventos ocorridos em qualquer região do mundo afetarem a própria possibilidade da continuação de um ambiente habitável, do qual todos dependemos (p. 43-44, tradução nossa)¹²⁸.

A incapacidade de entender como estamos dependentes uns dos outros e do espaço físico onde vivemos propicia não apenas o desenvolvimento de heterarquias, como também a destruição do local onde habitamos. A temática da destruição ambiental objetivando o lucro ou como consequência do uso descabido da violência em conflitos armados está presente em cada uma das obras desse corpus. Seja no uso do conhecimento de Mo Muntavary para fins de criação de armamentos para guerra no capítulo oito (“Clear Island”) de *Ghostwritten* (2001) ou na crise previsível da falta de água e na distribuição desigual de renda e de bens de subsistência na quarta história, ambientada no Rio de Janeiro em 2096, do filme *Uma história de amor e fúria* (2013), o tema da destruição do planeta por meio de guerras ou pelos interesses de grandes empresas é central.

¹²⁸ “[...] one reason it is so difficult to convince governments such as that of the United States that global warming is a real threat to the future of the livable world is that their rights to expand production and markets, to exploit nature, to profit, remain centered on the augmentation of a national wealth and power. Perhaps they do not conceive of the possibility that what they do affects all regions of the world, and that what happens in all regions of the world affects the very possibility of the continuation of a livable environment, one on which we all depend”.

Especificamente em *Cloud Atlas*, podemos observar no capítulo cinco (“An Orison of Sonmi~451”) os efeitos da perpetuação de guerras e do descaso para com a preservação do meio ambiente. Durante a entrevista com o arquivista, Sonmi detalha um pouco do processo histórico e político que levou à organização geográfica e espacial de Nea So Copros:

Nea So Copros está se envenenando até a morte. Seu solo está poluído, seus rios sem vida, seu ar carregado de toxinas, seus suprimentos de alimentos cheios de genes nocivos. Os indivíduos de classe social baixa não podem comprar drogas para combater essas carências. Os cinturões de melanoma e malária avançam para o norte a quarenta quilômetros por ano. As zonas de produção da África e da Indonésia que abastecem as zonas de consumo são agora mais de 60% inabitáveis. A legitimidade da corpocracia, sua riqueza, está secando. [...] A única estratégia da corpocracia é aquela há muito tempo favorecida por ideologias falidas: a negação. [...] Os executivos apenas observam, repetindo o Catecismo Sete: “O valor de uma alma são os dólares nela contidos” (MITCHELL, 2004, p. 325, tradução nossa)¹²⁹.

Sonmi conta como a sociedade coreana e, conseqüentemente em um nível macro, sociedades de outros países foram responsáveis por poluir o próprio território, auxiliando na destruição do solo e criando regiões inabitáveis. Assim, a evolução tecnológica, isto é, a modernidade a qual Gandhi tanto critica, se desenvolve sem um movimento de consciência ambiental, levando à destruição daquilo que basicamente sustenta a vida no planeta Terra.

Essa mesma realidade é constatada e relatada no capítulo seguinte (“Sloosha’s Crossin’ An’ Ev’rythin’ After”), no momento em que Meronym revela a Zachry o que levou à Queda, isto é, ao mundo pós-apocalíptico, no qual poucas tribos e povos sobreviveram:

Os povo antigo foi responsável pela própria Queda.

Oh, suas palavra era uma corda de fumaça. *Mas os Antigo ficaram com as tecnologia!*

Eu lembro que ela respondeu, *Sim, as tecnologia dos povo antigo curava doenças, encurtava distância, melhorava semente e fazia milagres comum, mas não dominava uma coisa, uma fome nos coração dos humano, sim, uma fome de mais.*

Mais o que? Perguntei. Os Antigo tinha tudo.

Ah, mais equipamento, mais comida, velocidades mais rápida, vidas mais longa, vidas mais fácil, mais potência, sim. Agora o mundo inteiro é grande, mas não grande o suficiente praquela fome que fez os povo antigo rasgar os céus e ferver os mares e envenenar o solo com átomos endoidecido e estupidamente brincar com sementes podre então novas praga nasceu e

¹²⁹ “Nea So Copros is poisoning itself to death. Its soil is polluted, its rivers lifeless, its air toxloaded, its food supplies riddled with rogue genes. The downstrata cannot buy drugs to counter these privations. Melanoma and malaria belts advance northward at forty kilometers per year. Those Production Zones of Africa and Indonesia that supply Consumer Zones are now 60-plus percent uninhabitable. Corpocracy’s legitimacy, its wealth, is drying up. [...] Corpocracy’s only strategy is that long favored by bankrupt ideologies: denial. [...] Xecs merely watch, parroting Catechism Seven: ‘A Soul’s value is the dollars therein’”.

bebês nasceu com deficiências. Finalmente, infelizmente, então rapidamente os Estado se transformou em tribos selvagem e os Dia Civilizado terminou, exceto por alguns poucos povo aqui e ali, onde suas última brasa brilha (MITCHELL, 2004, p. 272-273, tradução nossa)¹³⁰.

Pelo relato de Meronym, governos como o de Nea So Copros continuaram com movimentações contrárias ao meio ambiente e conflituosas a outros povos, resultando na destruição do planeta. Mitchell e Bolognesi, dessa forma, conseguem expor em suas obras as consequências da incapacidade do ser humano compreender o estado inerente de interdependência dos indivíduos e do espaço geográfico vivido. Assim, o lucro e a vantagem política não compensam quando nos deparamos com a realidade da destruição daquilo que nos permite viver.

Retornando à discussão butleriana sobre a interdependência, ao refletir sobre a interconectividade existente entre os seres vivos habitantes desse planeta, Butler mostra como uma ação contra um indivíduo acarreta em consequências importantes para os outros, mesmo não havendo ligações étnicas ou espaciais específicas entre eles. De acordo com a autora, é necessário

[...] contestar a noção de que as obrigações éticas surgem apenas nos contextos das comunidades estabelecidas que estão reunidas dentro das mesmas fronteiras, são unificadas pela mesma língua e/ou constituem um povo ou uma nação. As obrigações com os mais distantes, assim como com os que estão próximos, atravessam fronteiras linguísticas e nacionais, e são possíveis apenas em virtude de traduções visuais ou linguísticas que incluem deslocamentos espaciais e temporais (BUTLER, 2019, p. 115).

Assim, independentemente da distância ou das diferenças culturais, possuímos diversas responsabilidades para com os outros. A falta de empatia direcionada aos sujeitos distintos não significa a não dependência, mas sim a perpetuação de uma ética excludente, considerando algumas vidas como mais importantes que outras. Em outras palavras, essa incapacidade de se

¹³⁰ “*Old Uns tripped their own Fall.*

Oh, her words was a rope o’ smoke. But Old Uns’d got the Smart!

I mem’ry she answered, Yay, Old Uns’ Smart mastered sick, miles, seeds an made miracles ord’nary, but it din’t master one thing, nay, a hunger in the hearts o humans, yay, a hunger for more.

More what? I asked. Old Uns’d got ev’rythin.

Oh, more gear, more food, faster speeds, longer lifes, easier lifes, more power, yay. Now the Hole World is big, but it weren’t big nuff for that hunger what made Old Uns rip out the skies an boil up the seas an poison soil with crazed atoms an donkey ’bout with rotted seeds so new plagues was borned an babbits was freakbirthed. Fin’ly, bit’ly, then quicksharp, states busted into bar’bric tribes an the Civ’lize Days ended, ’cept for a few folds’n’pockets here’n’tthere, where its last embers glimmer”.

compreender e respeitar indivíduos de culturas, localidades e línguas distintas não denota a não necessidade de proteger essas vidas. Pelo contrário, segundo Butler (2019),

Na minha visão (que com certeza não é só minha), a vida do outro, a vida que não é a nossa, também é nossa, uma vez que, qualquer sentido que a “nossa vida” tenha, deriva precisamente dessa sociabilidade e já é, desde o início, dependente de um mundo de outras vidas, constituídas em – e por – um mundo social (p. 120).

Nessa perspectiva, a preservação de todas as vidas e das estruturas cuja função é proteger os seres humanos se faz essencial. De fato, é seguindo esse mesmo raciocínio que a protagonista do oitavo capítulo de *Ghostwritten* (2001), Mo Muntervary, de posse de seu conhecimento é capaz de criar uma inteligência artificial chamada Zookeeper, cujo objetivo seria a preservação de todas as vidas. Antes da criação dessa tecnologia, a personagem pondera bem sobre como realizar esse projeto. A ideia por detrás do nome Zookeeper vem de uma conversa com um colega de trabalho a respeito do uso de suas pesquisas para a construção de armas que estavam sendo utilizadas em guerras e sendo televisionadas:

“Nossa! Transformamos o mundo em um zoológico doentio”.
Alain ouviu, mas não me entendeu direito. “Nenhum zoológico mata seus próprios animais”.
Minha respiração embaçou tudo. “Fora de nossas jaulas, e fora de controle de nós mesmos” (MITCHELL, 2001, p. 316, tradução nossa)¹³¹.

Nessa conversa, Mo critica a humanidade, mostrando como se assemelham aos animais de um zoológico, sem a supervisão de alguém e sendo, assim, permitido ações nefastas e violentas uns contra os outros. A partir da fala desatenta de Alain, no entanto, a personagem tira sua inspiração: se existir algum indivíduo responsável pelo zoológico, haveria a promessa de supervisão e resguardo de todas as vidas. Esse raciocínio fica mais claro ao final do capítulo, momento em que a protagonista conversa com o filho a respeito do que pode fazer para driblar os interesses violentos do governo dos Estados Unidos:

O livro preto estava sobre a cômoda. “E se Quancog fosse poderoso – ético – o suficiente para garantir que a tecnologia não pudesse mais ser abusada? E se Quancog pudesse agir como uma espécie de... guarda do zoológico?”
“Não estou entendendo. No que isso iria adiantar?”

¹³¹ “‘My, it’s a sick zoo we’ve turned the world into.’
Alain heard, but misunderstood me. ‘No zoo kills off its own animals.’
My breath fogged everything up. ‘Out of our cages, and out of control of ourselves’”.

[...]

“Em quinhentos anos estaremos extintos ou... em uma situação melhor. A tecnologia superou nossa capacidade de cuidar dela. Mas suponha que eu... suponha que Quancog pudesse garantir que a tecnologia cuidasse de si mesma, e...” Senhor, como isto está soando? “Liam, sua mãe está completamente louca?” (MITCHELL, 2001, p. 364-365, tradução nossa)¹³².

A protagonista, ao expor os pensamentos ao filho, visualiza a possibilidade de criar uma tecnologia substituta da Quancog e autônoma para funcionar como um guarda de zoológico, protegendo, sempre que possível, as vidas humanas. Vejam o modo como Mo corrobora o raciocínio de Butler a respeito da necessidade de preservar todas as vidas, independentemente de termos culturais, linguísticos, religiosos, sociais, etc. Embora no capítulo a seguir elementos éticos sejam postos em questão e a violência humana seja criticada pela inteligência artificial Zookeeper, a proposta de Mo Muntervary permanece alinhada a de Butler, revelando a importância da preservação das vidas devido ao status inevitável de interdependência entre todos.

Ademais, é importante notar que, rompendo com binarismos, o conceito de interdependência considera os indivíduos imersos em estruturas de dependência, não estando envoltos de hierarquias. Além disso, a interdependência não se limita a seres humanos ou a seres vivos, podendo ser ampliada, por exemplo, para locais, estruturas de apoio social e econômico, entre outros. Segundo Butler (2019),

Então a minha própria vida depende de uma vida que não é a minha, não apenas da vida do outro, mas de uma organização social e econômica da vida mais ampla. A minha própria existência, a minha sobrevivência, depende desse sentido mais amplo da vida, um sentido que inclui a vida orgânica, ambientes vivos e sustentáveis, e redes sociais que afirmam e apoiam a interdependência (p. 234).

Desse modo, a interdependência, assim como a vulnerabilidade, é meio pelo qual podemos formar uma infraestrutura de proteção, uma rede de solidariedade para resguardar as vidas subalternas. No entanto, essa proteção, assim como visto anteriormente, deve se dar de forma ampla. Assim, ao assumirmos a interdependência como conceito presente nas relações

¹³² “The black book lay on the dresser. ‘What if Quancog were powerful – ethical – enough to ensure that technology could no longer be abused? What if Quancog could act as a kind of... zookeeper?’

‘I don’t understand. Where would that take it?’

[...]

‘In five hundred years we are going to be either extinct, or... something better. Technology has outstripped our capacity to look after it. But, suppose I – suppose Quancog could ensure that technology looked after itself, and –’ Christ, what was this sounding like? ‘Liam, is your ma a complete madwoman?’”.

sociais, podemos visualizar que, ao mesmo tempo, somos tanto vulneráveis à opressão e aos atos violentos de forças hegemônicas, quanto responsáveis pela preservação de todas as vidas, mesmo daqueles que possam vir a querer nos prejudicar. Butler revela que:

Mesmo em situações de modos de convivência antagônicos ou não escolhidos surgem determinadas obrigações éticas. Em primeiro lugar, uma vez que não escolhemos com quem conviver na terra, temos que honrar as obrigações de preservar a vida daqueles que podemos não amar, daqueles que podemos nunca amar, que não conhecemos e não escolhemos. Em segundo lugar, essas obrigações emergem das condições sociais da vida política, e não de um acordo que tenhamos feito nem de uma escolha deliberada (BUTLER, 2019, p. 133).

As ideias de Gandhi e Butler convergem nesse sentido, pois ambos defendem a árdua tarefa de escapar dos binarismos e essencialismos ao não tratar os indivíduos opressores, ou os que não se nutrem de empatia pelos subalternos, como antagonistas. Compreendendo haver um princípio maior de proteção à vida e àquilo sustentador da vida, o algoz deve ser visto como um ser em evolução, cuja mudança, embora difícil, não é impossível.

No tocante a esse raciocínio, Meronym, protagonista da sexta história de *Cloud Atlas* (2004), concorda com Butler, apresentando uma visão sem binarismos ou essencialismos a respeito dos indivíduos de povos diferentes do Havaí em um contexto pós-apocalíptico. Em uma conversa franca com Zachry, a personagem presciente trata da diferença entre ser “selvagem” e ser “civilizado”:

Escuta, selvagens e civilizados não são dividido por tribo ou crença ou cadeias de montanha, não, todos humano é os dois, sim. Os povos antigo tinha as tecnologia dos deus, mas a selvageria de chacais e foi isso que fez acontecer a Queda. Alguns selvagem que conheci tinha um lindo coração civilizado bateno em suas costela. Talvez alguns Kona. Não o suficiente pra dizer que é toda a tribo, mas quem sabe um dia? Um dia.

“Um dia” era apenas uma pulga d'esperança pra gente.

Sim, lembro de Meronym dizeno, *mas as pulga não são fácil de se livrar* (MITCHELL, 2004, p. 303, tradução nossa)¹³³.

Para a personagem, ter tecnologias avançadas não torna um povo avançado ou civilizado, mas sim a capacidade de controlar os instintos e atuar de forma pacífica. Ademais,

¹³³ “*List’n, savages an Civ’lizeds ain’t divvied by tribes or b’liefs or mountain ranges, nay, ev’ry human is both, yay. Old Uns’d got the Smart o gods but the savagery o jackals an that’s what tripped the Fall. Some savages what I knowed got a beaustome Civ’lized heart beatin in their ribs. Maybe some Kona. Not nuff to say-so their hole tribe, but who knows one day? One day.*

‘One day’ was only a flea o’ hope for us.

Yay, I mem’ry Meronym sayin’, but fleas ain’t easy to rid.”.

apesar de serem perseguidos e torturados por indivíduos Konas, Meronym consegue enxergar como não é possível realizar generalizações e como é perigoso perpetuar uma visão maniqueísta, na qual os seres são repartidos entre os pertencentes a um lado bom e outros a um ruim.

A personagem termina, por fim, a conversa deixando uma mensagem de esperança e reforçando o papel da resistência subalterna na perspectiva butleriana: essa resistência não tem o objetivo de determinar um inimigo alvo e combatê-lo, assim como não tem o intento de estabelecer dois lados binários. Ao contrário, é nosso papel compreender a possibilidade de unir pensamentos aparentemente distintos e dissociados, de preservar todas as vidas igualmente e de transformar um pensamento hegemônico, machista, racista, LGBTQIA+fóbico, etc. em uma ideologia inclusiva e igualitária. A esperança de isso ocorrer pode parecer pequena, mas, nas palavras da protagonista, os subalternos são resilientes e difíceis “de se livrar”.

A narrativa de Mitchell nos auxilia a compreender como, apesar de a condição de interdependência nos mostrar que somente existimos em sociedade, isto é, em redes de relações uns com os outros, essas relações não ocorrem somente entre os iguais ou entre indivíduos em conformidade ideológica. Ao contrário, estamos em uma sociedade hierarquizada, em que, a todo instante, há enfrentamentos entre subalternos e forças hegemônicas. A defesa de Butler, seguindo esse raciocínio, é a de que, embora conflitantes, os sujeitos têm o dever de se preservarem:

[...] dependo daqueles cuja definição de mim me dá forma. Minha gratidão está, sem dúvida, misturada com uma raiva compreensível. E, no entanto, é precisamente aqui que surge a ética, pois sou obrigado a preservar esses vínculos conflitantes sem os quais eu mesmo não existiria e não seria plenamente pensável. Assim, a questão de trabalhar com o conflito e negociar a ambivalência torna-se primordial para evitar que a raiva assuma formas violentas (BUTLER, 2020, p. 101, tradução nossa)¹³⁴.

Retomando indiretamente a necessidade de sustentar o autogoverno de Gandhi, a autora estadunidense enxerga as relações de interdependência como maiores do que os conflitos, advogando pela preservação das vidas e dessas relações. Em outras palavras, criticar e combater a precariedade e os sistemas de opressão não significa romper com os sistemas de

¹³⁴ “[...] *I depend on the ones whose definition of me gives me form. My gratitude is doubtless mixed with some understandable rage. And yet, it is precisely here where ethics emerges, for I am bound to preserve those conflicted bonds without which I myself would not exist and would not be fully thinkable. Thus, the matter of working with conflict and negotiating ambivalence becomes paramount to keep rage from taking violent forms*”.

interdependência e com a realidade da vulnerabilidade, os quais são essenciais para haver uma transformação social.

Dessa maneira, apesar de a vulnerabilidade poder propiciar uma maior facilidade do surgimento da precariedade e uma manifestação de poderes hegemônicos ameaçadores das vidas subalternas, a solução em vista não é a de refutar esses conceitos. De acordo com a autora:

[...] nenhuma criatura humana sobrevive ou persiste sem a dependência de um ambiente sustentável, das formas sociais de relacionalidade e das formas econômicas que presumem e estruturam a interdependência. É verdade que a dependência implica vulnerabilidade, e que algumas vezes essa vulnerabilidade é exatamente as formas de poder que ameaçam ou rebaixam nossa existência. No entanto, isso não significa que podemos legislar contra a dependência ou a condição de vulnerabilidade às formas sociais. Na verdade, não poderíamos começar a entender por que é tão difícil viver uma vida boa em uma vida ruim se não fôssemos vulneráveis às formas de poder que exploram ou manipulam o nosso desejo de viver (BUTLER, 2019, p. 230).

É por meio da condição de interdependência e de vulnerabilidade que conseguimos vislumbrar a importância de se questionar nossas vivências e o motivo pelo qual algumas vidas são resguardadas enquanto outras não. Ademais, podemos dizer que estar direta e indiretamente conectado e interdependente de outros seres e sistemas contribui para a constituição de uma rede de obrigações de resguardar todas as vidas:

[...] somente reconhecendo essa interdependência é possível formular obrigações globais, incluindo obrigações para com os migrantes; os ciganos (Roma); aqueles vivendo em situações precárias, ou, de fato, aqueles sujeitos à ocupação e à guerra; aqueles sujeitos ao racismo institucional e sistêmico; os indígenas cujo assassinato e desaparecimento nunca são evidenciados plenamente no registro público; mulheres as quais sofrem violência doméstica e pública, e assédio no local de trabalho; e pessoas com inconformidade de gênero expostas a danos corporais, incluindo encarceramento e morte. Quero sugerir também que uma nova ideia de igualdade só pode emergir de uma interdependência mais plenamente imaginada, uma imaginação a qual se desdobra em práticas e instituições, em novas formas de vida cívica e política (BUTLER, 2020, p. 44, tradução nossa)¹³⁵.

¹³⁵ “[...] *only by avowing this interdependency does it become possible to formulate global obligations, including obligations toward migrants; toward the Roma; those who live in precarious situations, or indeed, those who are subject to occupation and war; those who are subject to institutional and systemic racism; the indigenous whose murder and disappearance never surface fully in the public record; women who are subject to domestic and public violence, and harassment in the workplace; and gender nonconforming people who are exposed to bodily harm, including incarceration and death. I want to suggest, as well, that a new idea of equality can only emerge from a more fully imagined interdependency, an imagining that unfolds in practices and institutions, in new forms of civic and political life*”.

A autora é capaz de compreender a igualdade só sendo adquirida no momento em que se admite a realidade da vulnerabilidade e interdependência. Assim, ambos os conceitos são fundamentais para a constituição do ser humano e é a partir deles que podemos constituir formas de resistência contra a distribuição desigual da precariedade e a constituição de hierarquias de poder. De fato, as necessidades fundamentais dos indivíduos, visualizadas no conceito de interdependência, funcionam, assim como veremos a seguir, como combustível para a realização dessa resistência. A respeito disso, Butler (2019) expõe que:

[...] as demandas básicas do corpo estão no centro das mobilizações políticas – essas demandas são na verdade decretadas publicamente antes de qualquer conjunto de reivindicações políticas. Em contraposição às forças de privatização, a destruição dos serviços públicos [...], os corpos exigem alimento e abrigo, proteção contra o dano e a violência, liberdade para se locomover, trabalhar, ter assistência médica; os corpos exigem outros corpos para apoiá-los e para sobreviver (p. 198-199).

Dessa maneira, não só vemos como a precariedade tem um papel central na luta por vidas subalternas com condições melhores, como também vemos a interdependência e a vulnerabilidade tendo uma grande relevância na união entre as vidas afetadas pelos eixos de dominação. Butler (2020) é capaz de visualizar como

Nunca somos simplesmente vulneráveis, mas sempre vulneráveis a uma situação, a uma pessoa, a uma estrutura social, a algo em que confiamos e em relação ao qual estamos expostos. Talvez possamos dizer que somos vulneráveis a essas estruturas ambientais e sociais que tornam nossas vidas possíveis, e que, quando falham, também falhamos. Ser dependente implica em vulnerabilidade: a pessoa é vulnerável à estrutura social da qual depende, portanto, se a estrutura falhar, há uma exposição à condição de precariedade. Se for assim, não estamos falando da minha vulnerabilidade ou da sua, mas sim de uma característica da relação que nos liga uns aos outros e às estruturas e instituições maiores das quais dependemos para a continuação da vida (p. 45-46, tradução nossa)¹³⁶.

A partir do instante em que percebemos como somos, de forma geral, vulneráveis e dependentes das estruturas sociais para termos nossas vidas resguardadas, conseguimos entender a importância de se preservar esses laços e recursos de proteção social e econômico.

¹³⁶ “*We are never simply vulnerable, but always vulnerable to a situation, a person, a social structure, something upon which we rely and in relation to which we are exposed. Perhaps we can say that we are vulnerable to those environmental and social structures that make our lives possible, and that when they falter, so do we. To be dependent implies vulnerability: one is vulnerable to the social structure upon which one depends, so if the structure fails, one is exposed to a precarious condition. If that is so, we are not talking about my vulnerability or yours, but rather a feature of the relation that binds us to one another and to the larger structures and institutions upon which we depend for the continuation of life*”.

O caminho para essa preservação e para o enfrentamento da hegemonia e da distribuição da precariedade é, de acordo com Butler, a união entre os diversos grupos subalternos.

4.2.4. Alianças e redes de solidariedade

A partir das definições e da compreensão da interligação entre os conceitos de vulnerabilidade, precariedade, vidas passíveis de luto, interdependência e performatividade, podemos avançar para uma análise propriamente dita da proposta de resistência subalterna trazida por Butler. As condições de vulnerabilidade e dependência das estruturas de bem-estar social propiciam uma abertura para a manifestação hierárquica e desigual da precariedade e podem ser utilizadas como instrumento de resistência. Segundo Butler (2019), a exposição em público de alguns corpos, por estarem em uma posição vulnerável, pode ser seguida por represália por parte de forças hegemônicas e opressoras. Todavia, as redes de interdependência contribuem para esses corpos poderem se manifestar em segurança. Assim, o fato de um indivíduo subalterno se ver na possibilidade de se expor em público sem recear pela sua integridade física indica a existência de:

[...] muitos que apoiam esse direito mesmo quando ele é exercido por uma pessoa sozinha. Se o direito é exercido e respeitado, é porque existem muitos lá que também o exercem, haja ou não mais alguém em cena. Cada “eu” traz o “nós” junto quando ele ou ela entra ou sai por essa porta, vendo-se em um ambiente fechado desprotegido ou exposto lá fora nas ruas. Podemos dizer que existe um grupo, se não uma aliança, andando ali também, estejam eles ou não à vista. É claro que é uma pessoa singular que caminha, que assume o risco de caminhar ali, mas é também a categoria social que atravessa esse jeito de andar e essa caminhada particular, esse movimento singular no mundo; e se há um ataque, ele visa o indivíduo e a categoria social ao mesmo tempo (BUTLER, 2019, p. 58-59).

Vejam como Butler compreende que o direito e a liberdade de expressão se dão na prática, isto é, quando são exercidos de fato. A autora estadunidense acrescenta a isso o fato de existir uma grande rede de proteção, a qual permite que pessoas transgêneras, no caso em questão, se manifestem livremente em público sem haver assédio. Sendo chamada de aliança ou de rede de solidariedade por Butler, essa rede faz-se possível pela interdependência, a qual nos torna unidos. Dessa maneira, um ataque dirigido a um indivíduo de uma determinada categoria social significaria um ataque à categoria em geral.

Seja indireta ou diretamente, a constituição de alianças entre os subalternos, isto é, por aqueles que sofrem com a intensa e desigual precariedade, faz-se necessária e tem o objetivo justamente de combater a precariedade. Portanto, temos:

[...] uma obrigação global imposta a nós no sentido de buscar formas políticas e econômicas que minimizem a precariedade e estabeleçam a igualdade política e econômica. As formas de convivência caracterizadas pela igualdade e pela precariedade minimizada se tornam o objetivo a ser alcançado por toda luta contra a sujeição e a exploração, mas também o objetivo que começa a ser alcançado na prática de alianças que se forma a distância, a fim de atingir esse mesmo objetivo (BUTLER, 2019, p. 134).

Ademais, é perceptível que o propósito de enfrentar a precariedade de forma geral contribui com uma maior união entre os diversos grupos subalternos. Isso se efetua a partir da percepção de os diferentes eixos de dominação estarem intrinsecamente interligados e fazerem parte de um sistema global subalternizante, denominado de *colonialidade* pelos estudiosos decoloniais. Assim, para Butler (2019),

[...] talvez o mais importante sejam as formas de mobilização animadas por uma consciência cada vez maior do grupo de pessoas que correm o risco de perder o emprego e ter sua casa tomada pelo banco; do número de pessoas que correm um risco diferencial de sofrer assédio nas ruas, criminalização, encarceramento ou patologização; dos contextos raciais e religiosos específicos dessas pessoas cujas vidas são consideradas dispensáveis por aqueles que promovem a guerra. Na minha visão, essa perspectiva implica a necessidade de uma luta mais generalizada contra a precariedade, uma luta que surja de uma sensação experimentada de precariedade, vivida como uma morte lenta (p. 77-78).

Esse enfrentamento mais generalizado pela união de sujeitos distintos se torna facilitado a partir da compreensão de que as vidas subalternas possuem experiências de precariedade em comum. Para Martin Luther King, Jr., os itens que deveriam levar a união eram as desigualdades econômicas, as quais subalternizam não somente os corpos negros (embora sejam os mais afetados), como também os brancos. Para Butler, o elemento aproximador das experiências dos subalternos é o conceito de precariedade:

Parece-me que temos que perguntar o que une um determinado grupo, que reivindicação está sendo compartilhada ou que sentido experimentado de injustiça e não viabilidade da vida, que indicação da possibilidade de mudança acentua o sentido coletivo das coisas. Para que tudo isso seja democrático, é preciso que haja uma oposição às desigualdades existentes e crescentes, a condições de precariedade sempre crescentes para muitas populações, tanto local quanto globalmente, e a formas de controle autoritário e securitário que buscam suprimir os processos e movimentos democráticos (BUTLER, 2019, p. 149).

Como já dito anteriormente, as diferenças regionais, culturais, religiosas, linguísticas, entre outras podem transparecer como barreiras, mas, com a percepção da precariedade como eixo de união, esses limites são ultrapassados. Um exemplo contemporâneo é a mobilização global de apoio financeiro e suporte espacial para os refugiados ucranianos das iniciativas bélicas da Rússia. Assim, apesar de todas as diferenças, a união e o princípio das alianças e redes de solidariedade são colocados em prática. A respeito disso, Butler (2019) reforça o seguinte:

[...] me parece que alguma coisa diferente está acontecendo quando uma parte do globo, moralmente ultrajada, se insurge contra as ações e os eventos que acontecem em outra parte do globo, uma forma de indignação moral que não depende do compartilhamento de uma língua ou de uma vida em comum baseada na proximidade física. Nesses casos, estamos testemunhando e colocando em prática a própria atividade de laços de solidariedade que emergem através do espaço e do tempo (p. 112).

Iniciativas como a imagem viralizada com os dizeres “Ninguém solta a mão de ninguém”, republicada nas redes sociais de personalidades brasileiras famosas, como Pablo Vittar e Bruna Marquezine, após as eleições nacionais de 2018, indicam esse princípio de união entre os diversos grupos de indivíduos cujas vidas e corpos estão em ameaça devido à distribuição desigual da precariedade. Com a eleição do presidente Jair Bolsonaro, o qual se elegeu sem esconder falas e pensamentos retrógrados, de cunho machista, racista e LGBTQIA+fóbico, a criação de redes de solidariedade entre os subalternos faz-se necessária, gerando a convergência entre grupos até então relativamente isolados.

A respeito das diferenças no contexto dos protestos, Butler considera as alianças e redes de solidariedade não constituídas de um grupo unitário, com pessoas que concordam totalmente com os dizeres e pensamentos de outras. Perceber essa característica é importante para evitar uma homogeneização essencialista e superficial das manifestações subalternas. Embora pareçam mais efetivos quando há uma voz única, tais protestos se beneficiam amplamente da divergência saudável de ideias e opiniões, as quais levam apenas a atitudes frutíferas, em termos de resistência. Butler enxerga o sujeito em sua pluralidade, agindo por meio de ações performativas, as quais, por isso, podem se alterar no decorrer da manifestação. Para a autora, assim, o protesto:

[...] não se trata de um ato, mas de uma convergência de ações diferentes umas das outras, uma forma de sociabilidade política irredutível à conformidade. Mesmo quando uma multidão fala, as pessoas precisam estar próximas o suficiente para ouvir a voz umas das outras, para que cada pessoa sincronize

a sua própria vocalização, alcançando um grau suficiente de ritmo e harmonia e, assim, estabelecendo uma relação tanto auditiva quanto corporal com aqueles com que se empreende uma ação ou ato de fala significativo (BUTLER, 2019, p. 195).

Dentre as características de uma aliança em um protesto, está o respeito entre as ideias distintas e a fluidez e convergência entre tais pensamentos. A divergência, neste caso, não significa necessariamente incompatibilidade ou impossibilidade de união. A partir disso podemos relembrar a relação conturbada entre as personagens Meronym e Zachry, as quais no início do capítulo seis (“Sloosha’s Crossin’ An’ Ev’rythin’ After”), apresentavam grandes divergências entre si. Conforme visto anteriormente, Zachry questionava a intencionalidade de Meronym ao decidir conviver por alguns meses com o povo do Vale, enquanto a personagem feminina recusava-se a compartilhar os conhecimentos e tecnologias dos Prescientes. Nada disso, no entanto, os impede, ao decorrer da narrativa, de perceberem o fato de estarem ambos enfrentando um sistema de precariedade, o qual consiste na perseguição ativa por membros da tribo dos Kona. Dessa maneira, mesmo de povos distintos, com culturas, crenças e pensamentos diferentes, a aliança entre as personagens é estabelecida para enfrentarem tais ações violentas.

A respeito dessas divergências e das aparentes limitações da assembleia, Butler se posiciona da seguinte forma: “Um povo não precisa estar unido em torno de cada questão, e nem pode estar. E tampouco todas as pessoas têm que se reunir em um mesmo espaço para que uma ação coordenada aconteça em nome do povo” (BUTLER, 2019, p. 184). Nesse excerto, a autora trata de um ponto igualmente relevante: o fato de as manifestações não precisarem se limitar a um espaço físico para existirem ou terem força. Butler visualiza a resistência subalterna como possível no momento em que é praticada/performada, independente do local em que haja a manifestação. Segundo Butler (2019),

Outro problema imediatamente se apresenta: em determinadas partes do mundo, as alianças políticas não tomam, ou não podem tomar, a forma das assembleias de rua, e há razões importantes para isso. Basta levar em consideração as condições de intensa vigilância policial ou de ocupação militar que afastam as pessoas das ruas e dos mercados. Nessas situações, as multidões não podem tomar as ruas sem que as pessoas corram risco de prisão, injúria ou morte, então as alianças algumas vezes se dão de outras formas, formas que procuram maneiras de minimizar a exposição enquanto as reivindicações por justiça são feitas (p. 139).

Levando em consideração o fato de, em alguns contextos, ser perigosa a exposição em público de uma assembleia, a autora compreende ser o próprio corpo o espaço, “os meios e os fins da política” (BUTLER, 2019, p. 143), por meio do qual são postas as reivindicações de

igualdade de direitos e fim da precariedade. Como exemplos de locais fora do espaço público das ruas, temos as redes sociais, as quais, apesar de poderem ser afetadas pela censura e pela perseguição digital, são um espaço frutífero para a construção de redes de solidariedade e para a criação de plataformas de denúncia por meio da câmera e das possibilidades de filmagem em tempo real dos processos de subalternização.

Além disso, Butler cita como possibilidades de localidades para a resistência as cadeias, especialmente quando o encarceramento acontece de forma ilegal, política e arbitrária. Neste caso, a autora reconhece como a resistência que emerge desses ambientes se constitui como ativa e potente, embora não ocorra com a tamanha publicidade gerada por manifestações nas ruas. De acordo com a autora,

As redes de prisioneiros são exatamente aquelas formas de solidariedade que não aparecem, que não podem aparecer em público de uma forma corporal, contando predominantemente com relatórios de mídia digital com poucas ou nenhuma imagem. Essas redes de prisioneiros, ativistas, advogados, família e relações sociais [...] também são formas de “assembleia” nas quais aqueles com o exercício da cidadania suspenso exercem uma forma de liberdade por meio de greves, petições e formas de representação legal e política. Mesmo quando eles não aparecem, quando não é permitido que apareçam, estão mesmo assim exercitando determinado direito de aparecer em público, quer perante a lei quer no espaço público, fazendo oposição exatamente à interdição contra o aparecimento público que é a condição do encarceramento (BUTLER, 2019, p. 188).

Vejam que a rede de poder do Estado é responsável por determinar quais corpos poderão se manifestar em público e quais deverão ter a liberdade restrita por meio do encarceramento. Assim, pessoas que estiveram em uma assembleia ou defendendo os direitos de grupos subalternos podem sofrer represália do Estado. Butler, no entanto, enxerga que, mesmo dentro do ambiente fechado, há a possibilidade do indivíduo se expor, seja por meios legais da representação jurídica do advogado, seja por greves de fome. A resistência subalterna, portanto, não está limitada a questões espaciais.

Isso pode ser verificado no capítulo cinco, “An Orison of Sonmi~451”, de *Cloud Atlas* (2004), história contada a partir de uma entrevista entre um arquivista e Sonmi, escrava clone geneticamente modificada recentemente presa após escrever um manifesto de apoio à resistência subalterna. No início do capítulo, apresenta-se a importância do registro da conversa tida entre as duas personagens:

Em nome do meu ministério, agradeço por concordar com esta entrevista final. Por favor, lembre-se: isso não é um interrogatório ou um julgamento. Sua versão da verdade é a única que importa.

A verdade é singular. Suas “versões” são inverdades.

... Bom. Normalmente, começo pedindo aos prisioneiros que relembrem suas memórias mais antigas para fornecer um contexto para os historiadores corporativos do futuro.

Fabricantes não têm primeiras memórias, Arquivista. Um ciclo de 24 horas no Papa Song's é idêntico a qualquer outro (MITCHELL, 2004, p. 185, tradução nossa)¹³⁷.

A partir das palavras do Arquivista, pode-se notar a relevância da entrevista com Sonmi, a qual será uma forma de registro historiográfico para futuras gerações. Após ser encarcerada e, conseqüentemente, cerceada de sua liberdade espacial, Sonmi, a partir dessa última entrevista, traz uma forma de realizar uma manifestação de resistência subalterna. Assim, embora o aparecimento tenha se dado principalmente durante os eventos anteriores à prisão, no decorrer da entrevista e após sua morte, a presença de Sonmi e suas ideias é relevante e expressiva.

4.2.5. A força da não violência

Após trabalharmos com conceitos básicos envolvendo a proposta de resistência a partir da formação de redes de aliança, faz-se necessário aprofundarmos na importância da manutenção de um caráter não violento na perspectiva butleriana de resistência subalterna. Para tanto, é necessário retomar e ter em mente a realidade desses seguintes fatos, os quais já foram mencionados anteriormente: estamos envolvidos em relações de interdependência com relação aos outros, aos animais, ao meio ambiente e a políticas de bem-estar social; como seres humanos, apresentamos as mais diversas vulnerabilidades, as quais ao mesmo tempo são utilizadas como abertura para a união entre os subalternos e como meio de dominação e subalternização; a distribuição desigual da precariedade propicia a hierarquização social na qual alguns não somente são considerados melhores que outros, como também possuem melhores condições de vida. Para Butler, o combate da precariedade deve se dar da seguinte forma: pela

¹³⁷ “*On behalf of my ministry, thank you for agreeing to this final interview. Please remember, this isn't an interrogation, or a trial. Your version of the truth is the only one that matters. Truth is singular. Its 'versions' are mistruths.*

... Good. Ordinarily, I begin by asking prisoners to recall their earliest memories to provide a context for corporatic historians of the future.

Fabricants have no earliest memories, Archivist. One twenty-four-hour cycle in Papa Song's is indistinguishable from any other”.

constatação da interdependência e da vulnerabilidade e, a partir de uma postura não violenta e baseada no conceito de performatividade, pela utilização da organização subalterna por meio da assembleia e de alianças como resistência corporal performativa.

Para nos voltarmos à concepção de não violência por Butler, a qual é essencial para o combate da precariedade e dos eixos de dominação, é importante termos claro os seguintes fatos: para a autora, a não violência se trata de um enfrentamento efetivo e potente a forças hegemônicas e, ao mesmo tempo, o ser humano não está imune a um ímpeto de agressão e violência, o qual deve ser redirecionado para fins positivos.

Em um primeiro momento, traremos um enfoque ao entendimento da complexidade por detrás dos termos violência e não violência. Butler (2020) atenta-se para como o termo violência apresenta uma volatilidade seletiva, na medida em que é aplicado de modo diferencial, dependendo do contexto e da ideologia política. Para a autora, é relativamente mais fácil visualizar e denominar um ato como violento quando há um ataque físico; entretanto, não nega como “[...] estruturas sociais ou sistemas, incluindo o racismo sistêmico, são violentos” (BUTLER, 2020, p. 2, tradução nossa)¹³⁸. Dessa maneira, não somente ações físicas, como também os atos institucionais e as estruturas que regem nossa sociedade podem perpetuar a violência.

No filme *Uma história de amor e fúria*, por exemplo, podemos observar, para além dos atos violentos realizados pelo Estado, como o estupro, por parte de um integrante do exército, da filha de Manoel do Balaio na segunda história, um traço de racismo institucional e sistêmico, pelo qual vidas negras são tidas como um dos alvos prioritários dessas ações. Assim, por detrás de atos de violência física hegemônicos, existem ideologias subalternizantes, baseadas nos eixos de dominação. Os conceitos de colonialidade e das heterarquias, portanto, proporcionam a compreensão dos fundamentos por trás da violência estatal.

Corroborando essa visão, Butler identifica como necessário visualizar tanto a fisicalidade da ação, como as bases abstratas que a dão suporte. No entanto, admite ser uma tarefa complexa. Segundo Butler (2020),

A violência em questão não é apenas física, embora muitas vezes seja. Mesmo a violência física pertence a estruturas mais amplas de violência racial, de gênero e sexual, e, se focarmos no golpe físico em detrimento da estrutura mais ampla, corremos o risco de não levar em conta outros tipos de violência (linguísticas, emocionais, institucionais e econômicas) - isto é, aqueles que comprometem e expõem a vida ao dano ou à morte, mas não assumem a forma literal de um golpe. Ao mesmo tempo, se abstrairmos imediatamente o golpe

¹³⁸ “[...] *social structures or systems, including systemic racism, are violent*”.

físico, deixamos de compreender o caráter corporificado da ameaça, do dano, da lesão (p. 137, tradução nossa)¹³⁹.

Vislumbrando o caráter abrangente desse conceito, é de se esperar haver um embate semântico entre indivíduos de grupos subalternos e hegemônicos. Especialmente no tocante à manifestações de cunho não violenta, devemos ter a consciência de o Estado, o qual é responsável pela violência sistêmica, poder tentar não só controlar a narrativa, mas também determinar, em um conflito semântico, os limites e as definições de atos violentos. De acordo com Butler (2020),

Estados e instituições às vezes chamam de “violento” qualquer expressão de dissidência política, ou de oposição ao Estado ou à autoridade da instituição. Manifestações, acampamentos, assembleias, boicotes e greves são passíveis de serem chamadas de “violentas” mesmo quando não buscam recorrer ao combate físico ou a formas de violência sistêmica ou estrutural mencionadas acima. Quando os estados ou instituições fazem isso, possuem o objetivo de renomear as práticas não violentas como violentas, conduzindo uma guerra política, por assim dizer, em nível da semântica pública (BUTLER, 2020, p. 2-3, tradução nossa)¹⁴⁰.

O intento do Estado, especialmente o de cunho autoritário, ao dominar a narrativa e o significado de violência é o “[...] de garantir o próprio monopólio sobre a violência por meio da difamação da oposição, justificando o uso da polícia, do exército ou das forças de segurança contra aqueles que buscam exercer e defender a liberdade dessa forma” (BUTLER, 2020, p. 3, tradução nossa)¹⁴¹. Não precisamos ir muito longe para visualizarmos esse fato em prática. No Brasil, em 2022, encontra-se em discussão no Congresso Nacional a tentativa de alteração da legislação antiterrorista¹⁴², objetivando rever as possibilidades de tipificação de terrorismo e

¹³⁹ “The violence at issue is not only physical, though it often is. Even physical violence belongs to broader structures of racial, gender, and sexual violence, and if we focus on the physical blow at the expense of the broader structure, we run the risk of failing to account for those kinds of violence that are linguistic, emotional, institutional, and economic—those that undermine and expose life to harm or death, but do not take the literal form of a blow. At the same time, if we immediately abstract from the physical blow, we fail to understand the embodied character of the threat, the harm, the injury”.

¹⁴⁰ “States and institutions sometimes call ‘violent’ any number of expressions of political dissent, or of opposition to the state or the authority of the institution in question. Demonstrations, encampments, assemblies, boycotts, and strikes are all subject to being called ‘violent’ even when they do not seek recourse to physical fighting, or to the forms of systemic or structural violence mentioned above. When states or institutions do this, they seek to rename nonviolent practices as violent, conducting a political war, as it were, at the level of public semantics”.

¹⁴¹ “[...] to secure its own monopoly on violence through maligning the opposition, justifying the use of police, army, or security forces against those who seek to exercise and defend freedom in that way”.

¹⁴² Vide notícia com alerta de relatores da ONU a respeito da ameaça de silenciamento da oposição: <https://noticias.uol.com.br/colunas/jamil-chade/2021/06/23/nova-lei-antiterror-de-bolsonaristas-ameaca-silenciar-oposicao-alerta-onu.htm>

enquadrar uma abrangência maior de pessoas, como indivíduos defensores de direitos humanos e participantes de movimentos sociais.

Deve-se esclarecer que tal projeto surge a partir da eleição de um governo com ideologias autoritárias e reminiscentes do fascismo, o qual frequentemente tenta coibir críticas ou manifestações contrárias a sua ideologia conservadora. O objetivo de um Estado autoritário, fascista e opressor é estimular a criação de um inimigo nacional a ser combatido. De acordo com Butler (2020),

[...] o alvo deve ser visto como uma ameaça, um recipiente de violência real ou efetiva, para que a ação policial letal apareça como legítima defesa. Se a pessoa não estava fazendo nada comprovadamente violento, então talvez a pessoa seja simplesmente considerada como violenta, como um tipo de pessoa violenta, ou como a pura violência incorporada por essa pessoa (p. 4, tradução nossa)¹⁴³.

Tendo um inimigo bem estabelecido, torna-se relativamente simples e fácil o uso da violência estatal, sob nomenclaturas distintas – coerção, por exemplo –, contra as manifestações subalternas. De fato, a quinta história de *Cloud Atlas* (2004) expõe de modo cristalino como funciona a criação de um inimigo subalterno por parte de um governo autoritário. Durante a narrativa, vemos o desenvolvimento e a tomada de consciência pela protagonista Sonmi, a qual, a princípio encontra-se alienada trabalhando forçosamente em um restaurante de *fast food*, mas lentamente torna-se politizada e consciente de sua situação. Após muitos percalços em uma jornada a fim de tomar conhecimento acerca das engrenagens por detrás do governo corporático de Nea So Copros, Sonmi, ao final do capítulo, escreve um manifesto subalterno e é presa. Entretanto, em um grande *plot twist*, tomamos conhecimento, por parte da personagem, de que grande parte dos eventos foram apenas uma encenação:

Espere, espere, espere. Mas... e tudo o que você detalhou? Você está dizendo que toda a sua confissão é composta de... eventos roteirizados?

Os principais eventos, sim. Alguns atores não tinham a consciência de estarem nessa encenação, Boom-Sook e a Abadessa, por exemplo, mas os principais atores eram todos agentes provocadores. Hae-Joo Im e Boardman Mephi certamente eram. Você não detectou as fissuras na trama? (MITCHELL, 2004, p. 348, tradução nossa)¹⁴⁴.

¹⁴³ “[...] the target has to be figured as a threat, a vessel of real or actual violence, in order for lethal police action to appear as self-defense. If the person was not doing anything demonstrably violent, then perhaps the person is simply figured as violent, as a violent kind of person, or as pure violence embodied in and by that person”.

¹⁴⁴ “Wait, wait, wait. What about ... everything? Are you saying your whole confession is composed of ... scripted events?”

Its key events, yes. Some actors were unwitting, Boom-Sook and the Abbess, for xample, but the major players

Dessa maneira, grande parte dos eventos acontecidos foram forçados a fim de que a personagem entrasse em contato com a realidade perversa perpetrada pelo governo. A motivação para isso é justamente a consolidação de Sonmi como a grande inimiga da sociedade, isto é, alguém para servir como responsável pela atuação estatal autoritária e violenta. De fato, na narrativa, o principal grupo opositor do Estado, a União, era apenas um grupo de fachada:

Mas... E a União? Você está dizendo que até esse grupo foi criado para o seu roteiro?

Não. A União preexiste a minha história, mas seu objetivo não é fomentar a revolução. Em primeiro lugar, atrai rebeldes como Xi-Li e os mantém onde a Unanimidade pode observá-los. Em segundo lugar, fornece a Nea So Copros o inimigo exigido por qualquer estado hierárquico para a coesão social (MITCHELL, 2004, p. 348, tradução nossa)¹⁴⁵.

A protagonista tem plena consciência de ter sido “usada” pelo órgão do governo Unanimidade a fim de se tornar a principal inimiga e de haver a manutenção da hierarquia social. No entanto, conforme vemos a seguir, Sonmi está consciente de que, apesar de servir como figura inimiga, também serve de inspiração para a pauta subalterna. Assim, ela tem a noção de que suas palavras e ideias vão ser repercutidas por décadas e, assim, fomentar e possibilitar uma revolução.

Dessa maneira, a narrativa de Mitchell auxilia-nos a compreender as palavras de Butler a respeito da necessidade de criação de um inimigo subalterno, a fim de legitimar o uso da violência estatal. Vemos, por parte da hegemonia, não apenas a iniciativa de denominar o “inimigo”, como também de representar grupos subalternos como radicais e violentos e se utilizar da violência para reprimir opositores. Segundo Butler (2020),

[...] um regime legal que busca monopolizar a violência deve nomear toda ameaça ou contestação a esse regime como “violento”. Portanto, pode renomear sua própria violência como força necessária ou obrigatória, até mesmo como coerção justificável, e, devido ao fato de agir por meio da lei, de ser a lei, a ação é legal e, assim, justificada (BUTLER, 2020, p. 133, tradução nossa)¹⁴⁶.

were all provocateurs. Hae-Joo Im and Boardman Mephi certainly were. Did you not detect the hairline cracks in the plot?”

¹⁴⁵ **“But ... Union? Are you saying even Union was fictioned for your script?”**

No. Union preexists me, but its raisons-d’être are not to foment revolution. Firstly, it attracts social malcontents like Xi-Li and keeps them where Unanimity can watch them. Secondly, it provides Nea So Copros with the enemy required by any hierarchical state for social cohesion”.

¹⁴⁶ **“He remarks that a legal regime that seeks to monopolize violence must call every threat or challenge to that regime a ‘violent’ one. Hence, it can rename its own violence as necessary or obligatory force, even as justifiable coercion, and because it works through the law, as the law, it is legal and hence justified”.**

Veja como, a partir do uso de eufemismos e do aparato estatal, as fronteiras entre a violência e não violência podem se dissolver, de modo que um regime autoritário, mas fundamentado em uma estrutura legal é capaz de justificar o uso legal da violência contra opositores. Além disso, mesmo defendendo e utilizando posturas não violentas, as manifestações pacíficas de resistência subalterna são tidas como violentas por um governo paranoico e fascista. No contexto da crítica às práticas de violência durante uma guerra, Butler (2020) revela que:

[...] a crítica à guerra é interpretada como subterfúgio, agressão, hostilidade dissimulada. Crítica, dissidência e desobediência civil são interpretadas como ataques à nação, ao estado, à própria humanidade. Esta acusação surge no enquadramento da guerra presumida, onde nenhuma posição pode ser imaginada fora desse quadro. Em outras palavras, todas as posições, por mais evidentemente não violentas, são consideradas permutações de violência. Assim, embora eu me refira a práticas “evidentemente” não violentas, fica claro que apenas certas práticas podem se manifestar como não violentas dentro de uma episteme regida por uma lógica paranoica e invertida (p. 145, tradução nossa)¹⁴⁷.

A qualidade violenta (ou não) da ação de grupos minoritários não está em debate, mas sim a capacidade de um governo opressivo de declarar seus opositores inimigos e terroristas e, por isso, sujeitos à violência estatal. Em outras palavras, mesmo ações pacíficas legítimas de subalternos, como greves, ocupações pacíficas ou protestos públicos, por exigirem uma transformação social, econômica e política, são vistas como radicais, sendo os atos tidos como violentos.

Podemos visualizar, por exemplo, um dos grandes nomes da esquerda política nacional brasileira, Guilherme Boulos, o qual até hoje é rotulado por muitos como radical e extremista principalmente por ter liderado o Movimento dos Trabalhadores Sem Teto (MTST). O político trouxe em 2020, durante a eleição para a prefeitura da cidade de São Paulo, uma resposta bem contundente a essas rotulações: “Não é radical ter compromisso com o povo. Não é radical ter uma trajetória na periferia e lutar por direitos básicos. Isso não é ser radical. Radical é a cidade mais rica do país ter gente revirando lixo para comer” (BOULOS, 2020, n.p.). Com essas

¹⁴⁷ “When that happens, and it does, the critique of war is construed as subterfuge, aggression, dissimulated hostility. Critique, dissent, and civil disobedience are construed as attacks on the nation, the state, humanity itself. This accusation emerges from within the framework of presumptive war, where no position can be imagined outside that frame. In other words, all positions, however manifestly nonviolent, are considered to be permutations of violence. So, though I refer to practices that are ‘manifestly’ nonviolent, it is clear that only certain practices can manifest themselves as nonviolent within an episteme governed by a paranoid and inverted logic”.

palavras, o político aponta como denominam de radical qualquer indivíduo cujas ações desafiem e critiquem defeitos de um governo ou da ordem social. Para ele, o conceito de radicalismo ou violência envolve o sofrimento por parte dos subalternos, os quais não têm acesso ao básico para a sobrevivência, isto é, alimentação, moradia, saúde e condições dignas de viver.

Apesar de não chegar a conclusões concretas, Butler vê como importante, em primeiro lugar, ter consciência de o conceito de algo como violento ou não perpassar primordialmente pela adoção de uma perspectiva, por mais que esteja disposta indireta e implicitamente. De fato, “A ‘violência’ é, desde o início, definida dentro de certos enquadramentos e chega-nos sempre já interpretada, ‘trabalhada’ pela perspectiva adotada” (BUTLER, 2020, p. 136, tradução nossa)¹⁴⁸. O problema disso é acreditarmos em uma espécie de neutralidade factual relacionada à definição de violência, pois, dessa forma, estaríamos assumindo, acriticamente, uma ideologia, algumas vezes, perversa e opressiva. Portanto, torna-se relevante compreender como esses enquadramentos e perspectivas se formam e assumem uma posição ideológica. De acordo com Butler (2020),

A questão não é aceitar um relativismo geral. A tarefa, em vez disso, é de rastrear e expor a oscilação das estruturas dentro das quais as práticas de nomeação ocorrem. Somente então se torna possível assegurar nossa compreensão da não violência e do que ela implica, contrária a uma atribuição que (a) descarrega e exterioriza a violência na ação não violenta ou (b) expande o escopo da “violência” para incluir críticas, dissidências e não conformidades (p. 139, tradução nossa)¹⁴⁹.

Assim, a partir da percepção da oscilação conceitual, a autora urge pela adoção de uma perspectiva, a qual poderá delimitar e mostrar como ações, tais como greves de fome, petições, greves ou ocupações pacíficas, baseiam-se na não violência, não sendo influenciadas por forças hegemônicas, cujo objetivo é distorcer essa conceituação.

Após termos tratado de como as fronteiras entre violência e não violência se constituem a partir de perspectivas bastante delimitadas, às vezes com o objetivo de distorcer e legitimar formas de violência, podemos avançar para o pensamento butleriano a respeito da não violência,

¹⁴⁸ “‘violence’ is from the start defined within certain frameworks and comes to us always already interpreted, ‘worked over’ by its frame”.

¹⁴⁹ “The point is not to accept a general relativism. The task, rather, is to track and expose the oscillation of frameworks within which naming practices take place. For only then does it become possible to secure our understanding of what nonviolence is, and what it entails, over and against an attribution that either (a) discharges and externalizes violence onto nonviolent action or (b) expands the scope of ‘violence’ to include critique, dissent, and non-compliance”.

o qual se dissocia de pensamentos limitantes e do senso comum. Uma das principais características adotadas por Butler em sua conceitualização de não violência é o fato de ser uma estratégia de resistência forte e efetiva, contrariando o senso comum que a julga passiva e fraca. De acordo com a autora, “Se a não violência parece uma posição ‘fraca’, devemos perguntar: o que seria algo forte? Quantas vezes vemos a força sendo equiparada ao exercício da violência ou à indicação de uma predisposição ao uso da violência?” (BUTLER, 2020, p. 23, tradução nossa)¹⁵⁰. Os questionamentos trazidos são válidos na medida em que a potência e a eficácia de um ato geralmente são, de fato, atreladas à violência. Assim, qualquer atitude pacífica é vista como fraca e impotente.

Um dos objetivos da proposta butleriana de resistência subalterna é o esclarecimento de a existência da ação não violenta não precisar da relação binária entre violência e não violência. Em outras palavras, as duas estratégias não são diametralmente opostas, muito menos uma o oposto da outra. Assim, a visão de a violência representar a ação prática e de a não violência estar ligada a inação é uma falácia: “A não violência não é a falta de ação, mas uma afirmação física das reivindicações da vida, uma assertiva viva, uma afirmação feita pela fala, gesto e ação, por meio de redes, acampamentos e assembleias [...]” (BUTLER, 2020, p. 24, tradução nossa)¹⁵¹. Retornando ao conceito de performatividade, a autora vislumbra que a postura pacífica, muitas vezes realizada sem a necessidade de palavras ou apenas com gestos ou posição corporal, caracteriza-se como um ato eficaz, forte e ativo.

Isso ocorre, por exemplo, no momento em que o corpo é utilizado em uma manifestação para obstruir o caminho e a ação violenta hegemônica. De acordo com Butler (2019),

A ideia de se deitar diante de um tanque ou de “murchar o corpo” diante do poder policial envolve uma capacidade cultivada de sustentar determinada posição. O corpo murchado pode parecer ter desistido da sua atuação, ainda assim, ao se tornar um peso e uma obstrução, ele persiste em sua posição (BUTLER, 2019, p. 204).

Aqui a performatividade é relevante, pois, da mesma forma que o corpo em silêncio em uma manifestação representa uma possibilidade de resistência, o corpo inerte na frente de um tanque também reflete a performatividade e a capacidade de resiliência. Longe de ser passivo, o indivíduo, o qual está envolto em uma rede de solidariedade, apresenta agência em

¹⁵⁰ “If nonviolence seems like a ‘weak’ position, we should ask: What counts as strength? How often do we see that strength is equated with the exercise of violence or the indication of a willingness to use violence?”.

¹⁵¹ “Nonviolence is less a failure of action than a physical assertion of the claims of life, a living assertion, a claim that is made by speech, gesture, and action, through networks, encampments, and assemblies [...]”.

permanecer e se manter na posição corporal adotada. Além disso, essa permanência carece de significados simbólicos, ideológicos e políticos, os quais não necessitam ser verbalizados, mas apresentam força da mesma forma.

Dessa maneira, Butler não só introduz uma abordagem para os estudos de resistência desvinculada de aspectos binários e essencialistas, como também considera ser a resistência não violenta uma proposta para o enfrentamento da violência hegemônica, sendo capaz de romper com ciclos de conflitos. Acerca do caráter forte e eficaz da não violência, a autora defende que:

Associar uma prática de não violência a uma força ou potência distinta da violência destrutiva, a qual se manifesta em alianças solidárias de resistência e persistência, é refutar a caracterização da não violência como uma passividade fraca e inútil. A recusa não é equivalente a não fazer nada. O indivíduo que faz greve de fome se recusa a reproduzir o corpo de preso, denunciando os poderes carcerários os quais já estão atacando a existência do encarcerado. A greve pode não parecer uma “ação”, mas afirma seu poder retirando o trabalho, essencial para a continuação de uma forma capitalista de exploração. A desobediência civil pode parecer uma simples “desistência/recusa”, mas torna público o julgamento de um sistema legal como injusto. Exige o exercício de um juízo extrajudicial. Romper a cerca ou o muro destinado a manter as pessoas do lado de fora é precisamente o exercício de uma reivindicação extralegal de liberdade, que o regime jurídico existente não consegue prever nos seus próprios termos. Boicotar um regime que perpetua as diretrizes coloniais, intensificando a desapropriação, o desalojamento e a privação de direitos para toda uma população, é afirmar a injustiça do regime, recusando a reprodução de sua criminalidade como algo normal (BUTLER, 2020, p. 202, tradução nossa)¹⁵².

Por meio desses exemplos didáticos, Butler esclarece como ações não violentas podem apresentar uma força e eficácia igual ou maior do que atitudes de cunho violento. Retomando, por exemplo, a desobediência civil, conceito fortemente explorado por Henry David Thoreau, vemos como um ato aparentemente passivo de recusa do cumprimento de regulamentos sociais revela uma crítica inequívoca a um sistema legal injusto e opressivo. Não apenas isso, mas a posição do subalterno engloba também conscientemente desrespeitar essas regras com a

¹⁵² “To link a practice of nonviolence with a force or strength that is distinguished from destructive violence, one that is manifest in solidarity alliances of resistance and persistence, is to refute the characterization of nonviolence as a weak and useless passivity. Refusal is not the same as doing nothing. The hunger striker refuses to reproduce the prisoner’s body, indicting the carceral powers that are already attacking the existence of the incarcerated. The strike may not seem like an ‘action,’ but it asserts its power by withdrawing labor that is essential to the continuation of a capitalist form of exploitation. Civil disobedience may seem like a simple ‘opting out,’ but it makes public a judgment that a legal system is not just. It requires the exercise of an extra-legal judgment. To breach the fence or the wall that is designed to keep people out is precisely to exercise an extra-legal claim to freedom, one that the existing legal regime is failing to provide for within its own terms. To boycott a regime that continues colonial rule, intensifying dispossession, displacement, and disenfranchisement for an entire population, is to assert the injustice of the regime, to refuse to reproduce its criminality as normal”.

finalidade de não ser conivente ou de não incentivar a perpetuação dessa subalternização. Embora Thoreau não fosse um representante de grupos subalternos, suas ideias dialogam com a abordagem de resistência subalterna butleriana e decolonial.

Vejamos, por exemplo, a terceira história em *Cloud Atlas* (2004), capítulo em que Luisa Rey recebe um dossiê contendo denúncias de o reator nuclear HYDRA não haver seguido protocolos de segurança, possibilitando riscos de ocorrer um acidente atômico. Caso Rufus Sixsmith, responsável pela avaliação da segurança do reator e da criação do dossiê, não tivesse se rebelado contra os esquemas de corrupção e de chantagem, Luisa não teria tido acesso às denúncias e conseguido interromper as ações predatórias da empresa Seaboard. Além disso, personagens como Rufus e seu colega de trabalho, Isaac Sachs, ao desobedecerem às regras impostas, deixam de atuar em conivência com a opressão/ilegalidade. Por fim, as atitudes tomadas pelas personagens, incluindo as de Luisa Rey, são pautadas na não violência, revelando serem fortes e eficazes.

Ademais, para o subalterno a desobediência civil se mostra essencial, pois enfrenta o *modus operandi* de uma sociedade pautada nos eixos de dominação. Assim, rebelar-se contra as estruturas e engrenagens da sociedade eurocêntrica se impõe como uma necessidade, ao invés de uma possibilidade.

A partir da constatação da resistência como uma ação prática, forte, potente, eficaz e fora de um sistema binário e maniqueísta, é possível avançar para a compreensão de a não violência poder e, de acordo com Butler (2020), dever ser associada com uma energia agressiva:

[...] a não violência não surge necessariamente de uma parte pacífica ou calma da alma. Muitas vezes é uma expressão de raiva, indignação e agressão. Embora algumas pessoas confundam agressão com violência, é central para o argumento deste livro esclarecer em primeiro plano o fato de formas não violentas de resistência poderem e deverem ser realizadas agressivamente. Uma prática de não violência agressiva, portanto, não é uma contradição semântica (p. 20-21, tradução nossa)¹⁵³.

Nesse excerto, podemos ver a defesa de um dos pontos principais dessa perspectiva crítica: é possível o surgimento da resistência não violenta a partir de uma energia agressiva e

¹⁵³ “First, nonviolence has now to be understood less as a moral position adopted by individuals in relation to a field of possible action than as a social and political practice undertaken in concert, culminating in a form of resistance to systemic forms of destruction coupled with a commitment to world building that honors global interdependency of the kind that embodies ideals of economic, social, and political freedom and equality. Second, nonviolence does not necessarily emerge from a pacific or calm part of the soul. Very often it is an expression of rage, indignation, and aggression. Although some people confuse aggression with violence, it is central to the argument of this book to foreground the fact that nonviolent forms of resistance can and must be aggressively pursued. A practice of aggressive nonviolence is, therefore, not a contradiction in terms”.

não pacífica do indivíduo. Embora o raciocínio não seja convencional, a autora busca fugir do senso comum, os quais taxam a não violência como passiva, ineficaz ou inútil, quando visualiza essa forma de resistência podendo assumir uma posição ativa e forte, proveniente de uma energia agressiva.

Nesse ponto é importante reforçar que, ao tratar deste ímpeto agressivo, a autora estadunidense refere-se a um caráter auto-assertivo, ativo e forte. Segundo o dicionário Houaiss online, o substantivo feminino *agressão* apresenta os seguintes significados:

- 1 ataque à integridade física ou moral de alguém
- 2 ato de hostilidade, de provocação
- 3 ação de ofender ou insultar alguém por meio de palavras
- 4 comportamento que consiste na intimidação de um animal pelo outro, mas que não está associado à predação
- 5 ataque das forças militares de um Estado contra outro sem declaração de guerra ou legítima defesa
- 6 predisposição, inata ou instintiva, que pode revelar-se destrutiva em relação a si mesmo ou a outrem
- 7 na teoria do psicólogo suíço Alfred Adler (1870-1937), ato ou atitude hostil, ger. decorrente da frustração ou de sentimentos de inferioridade
- 8 na teoria freudiana, manifestação das pulsões de morte no consciente

Embora possa ser compreendido como uma ação violenta, quando analisada em termos psicológicos ou psicanalíticos (definições seis, sete e oito), a característica agressiva adquire outros contornos e profundidades. As ideias de Butler partem da compreensão de que a partir da agressão e de sentimentos relacionados à raiva, à indignação e à frustração pode surgir uma forma construtiva de enfrentamento às opressões.

Assim, igualando os conceitos de força e agressão, Butler (2020) percebe que:

A não violência não implica a ausência de força ou de agressão. É, por assim dizer, uma estilização ética da corporificação, repleta de gestos e modos de não ação, maneiras de se tornar um obstáculo, de usar a solidez do corpo e seu campo objetual proprioceptivo para bloquear ou inviabilizar um novo exercício de violência. Quando, por exemplo, os corpos formam uma barreira humana, podemos perguntar se eles estão bloqueando a força ou se engajando na força (p. 22, tradução nossa)¹⁵⁴.

¹⁵⁴ “Nonviolence does not imply the absence of force or of aggression. It is, as it were, an ethical stylization of embodiment, replete with gestures and modes of non-action, ways of becoming an obstacle, of using the solidity of the body and its proprioceptive object field to block or derail a further exercise of violence. When, for instance, bodies form a human barrier, we can ask whether they are blocking force or engaging in force”.

Nesse momento, retomar o conceito de performatividade também se faz relevante, pois a materialidade do corpo e de sua performance se torna importantes para compreender a força presente em um gesto ou na manifestação corpórea, embora não haja fala ou ação física propriamente dita. Ademais, o exemplo dado acerca da união dos corpos em prol de uma barreira humana mostra dois elementos relevantes: a importância da interdependência entre os indivíduos em uma assembleia e a ambivalência da ação em si. A partir de uma visão preconceituosa a respeito da não violência, tal ato pode ser visto como um bloqueio passivo da força externa. Todavia, Butler aponta para a possibilidade de a união desses corpos poder ser vista como um envolvimento ativo por meio da força.

Ainda a respeito da energia agressiva, a autora revela um princípio de grande relevância: a impossibilidade da repressão ou destruição do ímpeto agressivo. Em decorrência disso, defende-se o redirecionamento dessa energia para a constituição de meios pacíficos e não violentos de resistência. Para fundamentar essa proposta, a autora recorre, primordialmente, a teorizações de dois autores: Melanie Klein e Sigmund Freud.

Ambos pertencentes à área da psicanálise, tanto Klein quanto Freud trazem análises convergentes sobre a interação entre energias de amor e ódio presentes no indivíduo. Focalizando primeiramente na teorização de Klein, a autora parte do contexto da relação primária entre a criança e os pais, evidenciando como essas emoções inevitavelmente são desenvolvidas:

No início, [o bebê] ama sua mãe no momento em que satisfaz as necessidades de nutrição, aliviando os sentimentos de fome e dando-lhe o prazer sensual quando sua boca é estimulada por chupar o seio [...]. Mas, quando o bebê está com fome e os desejos não são satisfeitos, ou quando está sentindo dor ou desconforto corporal, então toda a situação muda de repente. Despertam-se sentimentos de ódio e agressividade e é dominado por impulsos de destruir a própria pessoa, objeto de todos os desejos [...] (KLEIN, 1975, p. 306-307, tradução nossa)¹⁵⁵.

A ambivalência de emoções, oscilando entre amor e ódio, de acordo com Klein, existe desde nossas primeiras manifestações como seres humanos, sendo essas emoções direcionadas inclusive para aqueles com os quais temos laços mais próximos. A partir dessas ideias, Butler

¹⁵⁵ “*In the very beginning he loves his mother at the time that she is satisfying his needs for nourishment, alleviating his feelings of hunger, and giving him the sensual pleasure which he experiences when his mouth is stimulated by sucking at her breast. [...] But when the baby is hungry and his desires are not gratified, or when he is feeling bodily pain or discomfort, then the whole situation suddenly alters. Hatred and aggressive feelings are aroused and he becomes dominated by the impulses to destroy the very person who is the object of all his desires [...]*”.

corroborar esse pensamento, concordando com Klein que o ímpeto de agressão e ódio não só surgem desde a infância, como também permanecem com o passar do tempo:

Não importa quão boa seja a criação na infância, sempre há alguma quantidade de aflição e falta de gratificação, pois esse outro corpo não pode estar lá em todos os momentos possíveis. Assim, o ódio por aqueles de quem se depende intoleravelmente é certamente parte da destrutividade que invariavelmente surge nas relações de amor (BUTLER, 2020, p. 98, tradução nossa)¹⁵⁶.

Dessa maneira, as autoras visualizam que o ódio e o ímpeto destrutivo são intrínsecos às relações de amor em nossas vidas, por mais serem essas pautadas pelo afeto e pacificidade. O ponto principal, todavia, é evitar a compreensão dessas emoções em um enquadramento binário e dual, no qual uma visão maniqueísta estabelece o amor de um lado e o ódio do outro. Ao contrário, a defesa de Klein e Butler é por tornar a expressão da agressão e da raiva em uma ferramenta útil e pacífica:

Em nota de rodapé, [Klein] observa que, embora agora esteja se focando no elemento amor no texto, quer evidenciar a agressão como co-presente, isto é: tanto a agressão quanto o ódio podem ser produtivos, não devendo nos surpreender a descoberta de que pessoas capazes de amar podem e também manifestam esses outros sentimentos. A autora deixa claro que, ao se doar aos outros, e até mesmo ao protegê-los, reencenamos a maneira como fomos tratados pelos pais, ou reencenamos a fantasia sobre como gostaríamos de ter sido tratados (BUTLER, 2020, p. 88, tradução nossa)¹⁵⁷.

Vejam como os sentimentos de raiva e agressão estão presentes nas nossas ações e como podem ser redirecionados para formas produtivas de atuação. Assim, não podemos considerar o ser humano como somente capaz de amar, mas também de ter esses outros sentimentos. Isso pode ser constatado nas ações da personagem Sonmi-451, presente no capítulo cinco de *Cloud Atlas* (2004). Durante a jornada realizada por ela e Hae-Joo Im até o local onde o governo mata as clones para reciclá-las e fazer alimentos, ambos se deparam com a cena de um homem jogando de uma ponte uma boneca chamada Zizzi Hikaru, a qual, apesar de ser um brinquedo, é um ser geneticamente criado:

¹⁵⁶ “No matter how good the parenting, there is always some measure of distress and lack of gratification, since that other body cannot be there at every possible moment. So, hatred for the ones upon whom one is intolerably dependent is surely part of what is signified by the destructiveness that invariably surges forth in relations of love”.

¹⁵⁷ “In the footnote, she remarks that although she is now focusing on love in the text, she wants to make clear that aggression is co-present, that both aggression and hatred can be productive, and that we should not be surprised to find that people very capable of loving can and do also manifest these other feelings. She makes clear that in giving to others, and even in protecting them, we reenact the ways in which we have ourselves been treated by parents, or we reenact the phantasy about how we wish we had been treated”.

Quando ela nos viu, seu grito em miniatura e sem palavras tornou-se suplicante.

Antes que pudéssemos fazer ou dizer qualquer coisa, o homem a atirou da ponte pelos cabelos e a viu cair. Ele fez um barulho com a língua quando ela bateu nas rochas abaixo e riu. “Um livramento barato” – ele sorriu para nós “–para um lixo muito caro”.

Obriguei-me a permanecer em silêncio. Sentindo o esforço que isso custou, Hae-Joo tocou meu braço (MITCHELL, 2004, p. 334, tradução nossa)¹⁵⁸.

Disfarçada de sangue puro para não ser reconhecida como fabricante, Sonmi teve de se segurar para não demonstrar a raiva sentida. Reprimir essa emoção, assim como veremos a seguir, somente contribui para a perpetuação de uma violência, seja dirigida a si ou aos outros. Ao invés disso, a personagem tem consciência da necessidade da canalização dessa energia para um objetivo maior:

Você o considerou um assassino?

Claro. Um tão superficial, aliás, pois nem sabia disso.

Mas odiar homens como o Seer Kwon significa odiar o mundo todo.

Não o mundo todo, Arquivista, apenas a pirâmide corpórea que permite os fabricantes serem mortos tão desenfreadamente, casualmente (MITCHELL, 2004, p. 336, tradução nossa)¹⁵⁹.

Após relatar a experiência traumática de ver um fabricante sendo atirado pela ponte, a protagonista revela ao arquivista como as emoções de ódio e de indignação não são direcionadas àquela pessoa em si, mas sim à estrutura social que permite a existência da precariedade. Dessa maneira, Sonmi entende a necessidade do direcionamento e da reparação desse ímpeto agressivo para posturas não violentas potentes.

De modo semelhante, o pensamento de Klein segue na direção de compreender as atitudes humanas como reflexos e reencenações de eventos vivenciados no passado, de modo que o ódio sentido previamente nas relações com nossos pais, por exemplo, pode ser reparado.

¹⁵⁸ “*When she caught sight of us her miniature, wordless scream became imploring.*

Before we could do or say anything, the man swung her off the bridge, by her hair, and watched her fall. He made a plopping noise with his tongue when she hit the rocks below and chuckled. ‘Cheap riddance’—he grinned at us — ‘to very xpensive trash.’

I forced myself to remain silent. Sensing the effort this cost, Hae-Joo touched my arm”.

¹⁵⁹ “***You considered him a murderer?***

Of course. One so shallow, moreover, he did not even know it.

But hate men like Seer Kwon, and you hate the whole world.

Not the whole world, Archivist, only the corpocratic pyramid that permits fabricants to be killed so wantonly, casually”.

O termo reparação, de fato, é bastante caro na teorização de Klein, a qual vê como necessária a conversão das consequências de nossas perdas e traumas em ações positivas de afeto e carinho para com o outro. Dessa maneira, ao materializar ações positivas em nossas relações afetivas, estamos reparando as omissões e atos traumáticos vividos. De acordo com Butler (2020),

Mesmo eu tendo simpatia pelo outro, talvez por causa da reparação que o outro nunca recebeu por uma perda ou por uma privação, parece que estou, ao mesmo tempo, reparando o que nunca tive, ou como deveria ter sido cuidado. Em outras palavras, caminho em direção ao outro, mas me reparo, e nenhum desses movimentos ocorre sem o outro (p. 91, tradução nossa)¹⁶⁰.

Esse ato de reparação envolve duas esferas de atuação: ao mesmo tempo em que minhas aflições e angústias são trabalhadas psicologicamente, minhas ações para com o outro contribuem para despertar a reparação nele também. Vejam como nesse raciocínio o objetivo não é a destruição da energia da agressão e do ódio, mas sim a reparação desses eventos e dessas emoções.

Como segundo estudo auxiliador na sustentação da conceitualização de uma resistência não violenta forte, Butler utiliza-se dos escritos freudianos, os quais trabalham com ideias semelhantes relacionadas com o perigo da tentativa dos sujeitos, inconscientemente, destruírem essa energia de agressão. Em primeiro momento, é importante compreender as origens do ímpeto destrutivo no ser humano, para, em seguida, trabalhar com as consequentes respostas psíquicas.

Esse ímpeto é tratado pelo autor como pulsão da morte (*death drive*), a qual surge a partir da percepção de o ser humano apresentar de forma inerente uma energia destrutiva e violenta, incentivada e impulsionada pela evolução tecnológica para a guerra. De fato, a partir de estudos com sobreviventes de guerras, Freud obteve dados mais concretos da pulsão da morte:

Havia encontrado pacientes que sofriam de neurose de guerra, os quais reviveram cenas traumáticas de violência e perda de uma maneira sem nenhuma semelhança clara com as formas de repetição explicadas pelo princípio do prazer. Não só não havia satisfação aparente ligada a esse sofrimento repetitivo, como deteriorava progressivamente a condição do paciente a ponto de pôr em perigo a base orgânica da vida. Nesta fase, Freud desenvolveu a primeira versão da pulsão de morte, segundo a qual o

¹⁶⁰ “Even as I have sympathy for another, perhaps for the reparation that another never received for a loss or for a deprivation, it seems that I am, at the same time, making reparation for what I never had, or for how I should have been cared for. In other words, I move toward the other, but I repair myself, and neither one of these motions takes place without the other”.

organismo busca um retorno ao seu estado inorgânico primário, um estado aliviado de toda excitação (BUTLER, 2020, p. 158, tradução nossa)¹⁶¹

A partir do contexto da guerra, Freud nota como o sujeito pode apresentar momentos em que se mostra mais propenso à destruição e a um ímpeto da violência. Ademais, por meio dessa teorização sobre a pulsão de morte, o autor esquematiza uma teoria na qual haveria a presença nos seres humanos de duas pulsões principais: uma pulsão da vida e do amor, denominada de Eros, e uma da morte e da destruição, chamada de Thanatos. Fugindo de uma visão binária, no entanto, tais energias não se encontram dissociadas, ou ocorrendo separadamente:

Mesmo que [...] “Eros” e “Thanatos” geralmente não ocorram separadamente, têm, no entanto, objetivos contrários: Eros procura combinar ou sintetizar unidades separadas dentro da sociedade, reunindo indivíduos em grupos, mas também reunindo grupos a serviço de formas sociais e políticas mais amplas. Thanatos afasta essas mesmas unidades umas das outras, bem como cada unidade separada de si mesma. Assim, na própria ação, a qual busca estabelecer e construir um vínculo social, existe uma contra-tendência a qual, com a mesma prontidão, busca desfazê-lo: eu te amo, eu te odeio; Não posso viver sem você, morrerei se continuar a viver com você (BUTLER, 2020, p. 161, tradução nossa)¹⁶².

Desse modo, no ser humano, ocorrem essas duas pulsões de forma combinada, pois, a partir da existência do amor, há uma ambivalência na qual se encontra também um potencial destrutivo, podendo ser externo ou internamente direcionado. Assim, Butler vê como úteis tais ideias, pois corroboram sua perspectiva de a agressividade e um ímpeto de raiva estarem presentes nas relações humanas.

Ademais, Freud dá prosseguimento às teorizações na medida em que identifica no ser humano uma tentativa de combate a essa pulsão da morte. A partir dos seus estudos sobre o ego, superego e id, o autor considera o superego possuidor de um papel importante no combate da agressividade:

¹⁶¹ “He had encountered patients suffering from war neurosis who relived traumatic scenes of violence and loss in ways that bore no clear resemblance to forms of repetition accounted for by the pleasure principle. Not only was there no apparent satisfaction linked to this repetitious suffering, it progressively deteriorated the condition of the patient to the point of imperiling the organic basis of the patient’s life. At this stage, Freud developed the first version of the death drive, according to which the organism seeks a return to its primary inorganic state, a state relieved of all excitation”.

¹⁶² “Even though [...] ‘Eros’ and ‘Thanatos’ do not usually occur separately, they nevertheless have contrary aims: Eros seeks to combine or synthesize separate units within society, bringing individuals together into groups, but also bringing groups together in the service of larger social and political forms. Thanatos drives those same units apart from one another as well as each unit apart from itself. So, in the very action that seeks to establish and build a social bond, a counter-tendency exists that just as readily seeks to take it apart: I love you, I hate you; I cannot live without you, I will die if I continue to live with you”.

[...] no ano seguinte, em *O Ego e o Id*, a faculdade crítica passa a ser associada ao “superego”, uma forma de crueldade lançada sobre o ego. Eventualmente, o superego será identificado como “uma cultura pura da pulsão de morte”, ponto em que a destruição é combatida através de formas deliberadas de autocontrole, ou seja, direcionando à destrutividade contra o próprio impulso destrutivo (BUTLER, 2020, p. 163, tradução nossa)¹⁶³.

A psique, então, cria um artífice, cujo nome dado por Freud é superego, para tentar conter essa pulsão destrutiva. No entanto, como o objetivo é a eliminação dessa energia de agressão, o combate é ineficaz, visto que, apesar de proibida, a manifestação da violência é perpetuada e intensificada pela própria ação destrutiva do superego. Podemos aqui estabelecer um paralelo do raciocínio freudiano com a compreensão butleriana acerca da resistência subalterna radical. Assim como a tentativa de combater os impulsos violentos em nível psíquico por meios igualmente violentos e radicais levam à perpetuação ou intensificação dessa violência, o enfrentamento das ações opressivas de forças hegemônicas por parte dos subalternos, caso seja feita utilizando das mesmas estratégias radicais, acarretam uma repetição cíclica do conflito.

Se o combate dessa pulsão destrutiva pelo superego ocasiona a manutenção dessa mesma pulsão, então qual a solução psíquica identificada por Freud? Que elemento seria capaz de romper com o ciclo de violência, proporcionado pelo superego com a materialização da pulsão da morte? Para compreender a solução freudiana, é necessário adentrar, primeiramente, na concepção de luto, melancolia e mania para o autor.

Em *Luto e melancolia*, Freud (2011) traz algumas das possíveis distinções e semelhanças entre os conceitos mencionados no título. Sendo dois estados muito semelhantes, o psicanalista compreende que, embora ambos os conceitos tratem da perda objetual, isto é, da perda de algo real, no caso da melancolia a perda ultrapassa o objeto, atingindo um nível ideal prolongado e adquirindo um estado patológico. A melancolia seria, assim, um estado da perda de algo ideal, que inclusive provoca no sujeito um rebaixamento de autoestima.

No que tange ao luto, esse se caracteriza como:

[...] a reação à perda de uma pessoa querida ou de uma abstração que esteja no lugar dela, como pátria, liberdade, ideal etc. [...] É também digno de nota que nunca nos ocorre considerar o luto como estado patológico, nem

¹⁶³ “[...] the next year, in *The Ego and the Id*, the critical faculty becomes associated with the ‘superego,’ a form of cruelty unleashed upon the ego. Eventually, the super-ego will come to be identified as ‘a pure culture of the death drive,’ at which point the way to counter destruction is through deliberate forms of self-restraint, that is, by directing destructiveness against one’s own destructive impulse”.

encaminhá-lo para tratamento médico, embora ele acarrete graves desvios da conduta normal da vida. Confiemos que será superado depois de algum tempo e consideramos inadequado e até mesmo prejudicial perturbá-lo (FREUD, 2011).

O luto, assim, não é considerado como patológico por Freud pela possibilidade de explicação e compreensão da situação. O indivíduo, que antes projetava desejos, sentimentos e libido a um objeto/pessoa, enfrenta a inexistência do objeto amado, por uma forçosa oposição, e abandona a posição libidinal anterior, entrando em uma posição desconfortável. Assim, a partir da constatação da súbita inexistência do objeto de afeto, entra-se em um processo de elaboração, na qual “toda a libido [deva ser] retirada de suas ligações com esse objeto” (FREUD, 2011). Assim que o trabalho de elaboração da nova realidade termina, o ego se encontra livre novamente para seguir seu caminho.

Já a melancolia se aproxima de uma pulsão mais destrutiva, visto que a dor da perda é introjetada, dirigida diretamente ao ego. Para Freud,

A melancolia se caracteriza por um desânimo profundamente doloroso, uma suspensão do interesse pelo mundo externo, perda da capacidade de amar, inibição de toda atividade e um rebaixamento do sentimento de autoestima, que se expressa em autorrecreminações e autoinsultos, chegando até a expectativa delirante de punição (FREUD, 2011).

Assim, a pessoa melancólica valora a si própria como negativa e alvo de retaliação e destruição, ao invés de enxergar a realidade exterior como vazia. A reação de melancolia se assemelha com o conceito da pulsão de morte, pois em ambos há um ímpeto destrutivo, embora na melancolia este se introjete e se dirija exclusivamente ao ego. Nesse contexto, o autor identifica a melancolia como, em termos de sintomas, oposta à mania, na qual o ego não se deixa ser afetado e se afundar com as dores da perda. Em outras palavras, segundo Freud,

[...] na mania o ego precisa ter superado a perda do objeto (ou o luto pela perda, ou talvez o próprio objeto) e desse modo todo o montante de contrainvestimento que o doloroso sofrimento da melancolia atraía do ego para si e ligara fica agora disponível. Na medida em que, como um faminto, o maníaco sai em busca de novos investimentos de objeto, ele nos demonstra de um modo inequívoco sua libertação do objeto que o fez sofrer (FREUD, 2011).

Essa superação por parte do ego da perda no indivíduo maníaco propicia com que consiga se libertar do objeto causador do sofrimento. Mais do que isso, enquanto o estado de melancolia é fomentado pela violência do superego e direcionado ao próprio ego, na mania o

ego não é perseguido ou alvo da destruição. Nesse raciocínio, a mania é tida por Freud e reforçada por Butler como uma força capaz de enfrentar a violência e pulsão da morte presente nos sujeitos e materializada na melancolia. De acordo com Butler (2020),

A mania é, por assim dizer, o protesto do organismo vivo contra a perspectiva de sua destruição por um superego incontido. Assim, se o superego é a continuação da pulsão de morte, a mania é o protesto contra a ação destrutiva dirigida ao mundo e ao eu. A mania pergunta: “Existe alguma saída desse círculo vicioso em que a destrutividade é combatida pela autodestruição?” (p. 167, tradução nossa)¹⁶⁴.

A partir desse pensamento, constatamos que a agressão e as emoções de raiva e ódio não podem ser reprimidas, silenciadas ou destruídas, pois o elemento responsável pela destruição perpetua a violência em si. A mania, em um nível psíquico, seria uma forma de rompimento com esse ciclo de destruição. Butler esclarece, no entanto, que, embora a mania expresse um desejo excessivo pela manutenção da vida, não pode ser utilizada como uma política efetiva de resistência, mas sim pode nos permitir ter uma visão panorâmica e mais realista de como organizar uma resistência subalterna. De acordo com Butler (2020),

Se o superego é avaliado como o único controle possível da destrutividade, então a destrutividade retorna ao sujeito, mas põe em perigo sua existência. Na melancolia, a hostilidade não é exteriorizada, mas o ego torna-se objeto de uma hostilidade potencialmente assassina, a qual detém o poder de destruir o ego vivo, o próprio organismo. Mas a mania introduz esse desejo irreal de existir e persistir, aquele que não parece estar baseado em nenhuma realidade perceptível e não tem boas razões para sê-lo dentro de um determinado regime político. Por si só, a mania nunca pode se tornar uma política sem se tornar uma forma perigosa de destruição, mas introduz um vigoroso “irrealismo” nos modos de solidariedade que buscam dismantlar regimes violentos, insistindo, contra todas as probabilidades, em outra realidade (p. 171, tradução nossa)¹⁶⁵.

Nesse excerto, Butler posiciona como a mania se torna uma alternativa aos impulsos autodestrutivos advindos do superego e da melancolia. Por apresentar um ímpeto direcionado

¹⁶⁴ “Mania is, as it were, the protest of the living organism against the prospect of its destruction by an unchecked super-ego. So, if the super-ego is the continuation of the death drive, mania is the protest against destructive action directed toward the world and toward the self. Mania asks: ‘Is there any way out of this vicious circle in which destructiveness is countered by self-destructiveness?’”.

¹⁶⁵ “If the super-ego is prized as the only possible check on destructiveness, then destructiveness returns to the subject, but imperils its existence. In melancholia, hostility is not externalized, but the ego becomes the object of potentially murderous hostility, one that wields the power to destroy the living ego, the organism itself. But mania introduces this unrealistic desire to exist and persist, the one that seems based in no perceptible reality and has no good grounds for being so within a particular political regime. On its own, mania can never become a politics without becoming a dangerous form of destruction, but it introduces a vigorous ‘unrealism’ into the modes of solidarity that seek to dismantle violent regimes, insisting, against the odds, on another reality”.

à vida e à existência, embora baseado em algo irreal, a mania contribui não com uma forma ativa de resistência subalterna, mas como um incentivo a nível metafórico da necessidade da manutenção da esperança a partir de alianças e redes de solidariedade para o enfrentamento da violência e da opressão.

Após vermos as visões de Klein e Freud convergirem para compreenderem que a solução não é a destruição ou repressão desse ímpeto destrutivo, Butler busca uma solução viável para se construir uma resistência não violenta. A partir da metáfora das figuras de Eros e Thanatos, simbolizando respectivamente a pulsão da vida/amor e a pulsão da morte/destruição, a autora vislumbra algumas possibilidades.

A primeira seria focalizar e incentivar a presença da pulsão do amor como forma de combate a esse impulso de destruição. No entanto, a autora de imediato repele essa solução, ao dizer:

Se pudéssemos nos voltar para o amor e simplesmente atizar suas chamas para se tornar a força mais poderosa, teríamos uma solução. Mas o amor [...] é definido por sua ambivalência, estruturada pela oscilação entre amor e ódio. A tarefa parece ser encontrar uma maneira de viver e agir com ambivalência – na qual a ambivalência é entendida não como um impasse, mas como uma partição interna que exige uma orientação e prática ética, pois somente a prática ética consciente do próprio potencial destrutivo terá a chance de o resistir (BUTLER, 2020, p. 172, tradução nossa)¹⁶⁶.

Dessa maneira, considerar como proposta focalizar apenas no amor significa tentar negar, ainda que indiretamente, a existência da pulsão da morte e, como consequência, perpetuar um binarismo e não solucionar o problema. Por isso, Butler clama pela compreensão e convivência harmônica e saudável com a ambivalência, na qual se sabe da presença desse ímpeto destrutivo, mas, ao invés de destruí-lo, busca-se a convergência para algo positivo. A partir das ideias de Freud, entende-se:

Por um lado, Freud argumenta que devemos apoiar o amor, o qual constrói e preserva os laços sociais, e apoiar a identificação, a qual constrói e preserva sentimentos de solidariedade, acima de e contra o ódio (ou Thanatos), responsável por destruir os laços sociais de forma selvagem e irracional. Por outro lado, o autor tem repetidamente ressaltado o fato de o amor e o ódio serem dimensões igualmente constitutivas das pulsões, e de não ser possível eliminar a destrutividade simplesmente amplificando Eros. Não é apenas

¹⁶⁶ “If we could turn to love and simply fan its flames so that it becomes the more powerful force, we would have a solution. But love, as noted above, is defined by its ambivalence, structured by the oscillation between love and hatred. The task appears to be finding a way to live and act with ambivalence—one where ambivalence is understood not as an impasse, but as an internal partition that calls for an ethical orientation and practice. For only the ethical practice that knows its own destructive potential will have the chance to resist it”.

porque às vezes devemos defender agressivamente nossas existências para preservar a vida (o objetivo de Eros); também temos de nos comprometer a viver com aqueles com os quais mantemos intensos sentimentos de hostilidade e impulso assassino (BUTLER, 2020, p. 178, tradução nossa)¹⁶⁷.

Deve-se compreender a existência da ambivalência nas inter-relações e, em um movimento duplo, não apenas focalizar em Eros, como também conviver com o ímpeto agressivo na medida em que ele se volta à defesa de nossas existências. O objetivo não é o uso dessa pulsão para atos de violência para com o outro, mas sim a conversão dessa energia para fins do combate à precariedade e da manutenção das relações de interdependência. Assim, para Butler (2020), “Tanto a agressão quanto o ódio, com certeza, permanecem, mas agora são direcionados contra tudo aquilo responsável por minar a perspectiva de expansão da igualdade e por colocar em perigo a persistência orgânica de nossas vidas interconectadas” (p. 182, tradução nossa)¹⁶⁸.

Em nenhum instante do romance *Cloud Atlas* (2004), houve a negação da energia de agressividade, raiva ou indignação, mas sim um uso desse ímpeto para fomentar a resistência subalterna. O movimento iniciado no primeiro capítulo (“The Pacific Journal of Adam Ewing”) por Adam Ewing de combate à precariedade e aos regimes heterárquicos teve continuidade em cada uma das histórias subsequentes, nas quais as personagens protagonistas ativamente lidaram com a ambivalência das emoções e utilizaram da não violência como método de resistência. Dessa maneira, o ódio e a indignação foram combustíveis para a resiliência e para o combate das heterarquias.

Portanto, a perspectiva adotada por Butler se distingue e aprofunda as teorizações vistas nos capítulos anteriores, uma vez que a autora detalha o sistema de precariedade, sob o qual as vidas dos indivíduos subalternos são negadas e desvalorizadas, e mostra como a resistência subalterna deve ocorrer de dois âmbitos: de maneira não violenta, mas mantendo um foco agressivo de enfrentamento à opressão; e a partir da formação de alianças e redes de solidariedade entre os diversos sujeitos, participantes ou não de grupos subalternos, e sua manifestação em assembleias públicas. Além disso, essa resistência só é possível quando se

¹⁶⁷ “On the one hand, Freud argues that we must rally behind love, which builds and preserves social bonds, and behind identification, which builds and preserves sentiments of solidarity, over and against hate (or Thanatos), which tears at social bonds in wild and mindless ways. On the other hand, he has time and again underscored the fact that love and hate are equally constitutive dimensions of the drives, and that it is not possible to eliminate destructiveness simply by amplifying Eros. It is not only that we must sometimes aggressively defend our lives in order to preserve life (the aim of Eros); we also have to commit to living with those toward whom we maintain intense feelings of hostility and murderous impulse”.

¹⁶⁸ “Aggression and hatred both remain, for sure, but they are now directed against all that which undermines the prospect of expanding equality and which imperils the organic persistence of our interconnected lives”.

aceita e se tem consciência da condição de vulnerabilidade e de interdependência entre os indivíduos e quando se compreende o caráter performativo das ações perpetradas na assembleia.

Ademais, é importante trazermos para esse conceito de resistência o conhecimento da abordagem decolonial, por meio da qual escapamos do binarismo e vislumbramos o papel nefasto da colonialidade na manutenção da precariedade. Dessa maneira, a união das perspectivas de Butler e de autoras decoloniais, como Curiel, permitem-nos estabelecer novas e necessárias formas de enfrentamento aos eixos de dominação e à distribuição desigual de precariedade. É relevante termos a consciência dessa forma de resistência e a realização desta para um combate efetivo e urgente da opressão social contemporânea.

No tocante ao corpus analisado, vemos índices da manifestação dessa forma de resistência predominantemente no romance *Cloud Atlas* (2004), embora de forma mais comedida nas outras obras. Em especial as protagonistas Sonmi~451 e Meronym revelam uma consciência ampla da necessidade da atuação não violenta, na qual a canalização e reparação da emoção da raiva e agressão deva se dar em direção da precariedade. Sonmi, por exemplo, não nega nutrir tais ímpetos, no entanto enxerga a importância de utilizá-los na criação de um movimento mais amplo de resistência subalterna. De forma semelhante, Meronym, baseada nas palavras dadas por Sonmi na entrevista com o arquivista, compreende a relevância das redes de solidariedade e das alianças para o combate efetivo dos eixos de dominação.

Ademais, ambos os capítulos permitem a constatação dos efeitos da colonialidade e a percepção da não fixidez dos eixos de dominação, ou seja, da possibilidade de atualização e manutenção nas sociedades. Mais do que isso, a atuação das protagonistas revela a importância contemporânea de uma reformulação da visão sobre resistência, atuação subalterna e não violência, na qual se considere a relevância da ação corporal performativa e da potência e efetividade da atitude pacífica.

5 CONSIDERAÇÕES

Finalizamos esta pesquisa a partir de uma síntese e de algumas considerações a respeito dos resultados obtidos. Buscando compreender como o subalterno é capaz de resistir às iniciativas opressivas por parte de grupos ou indivíduos hegemônicos, a hipótese desta pesquisa centra-se na análise da resistência subalterna a partir de três possíveis manifestações: a primeira de ordem mais violenta, a segunda de ordem não violenta e a terceira sendo uma combinação das duas anteriores. Além disso, associamos em nossa hipótese inicial cada uma das obras do corpus a uma forma de resistência, sendo o filme de Bolognesi o representante da resistência violenta, *Ghostwritten* (2001) o da resistência não violenta, e *Cloud Atlas* (2004) o da resistência não violenta ativa. A seguir realizaremos uma síntese de como cada manifestação subalterna ocorre e como as obras mencionadas posicionam-se nessa categorização.

No primeiro capítulo, investigamos a primeira forma de combate às opressões por parte dos subalternos: a resistência subalterna violenta. Assim, buscamos compreender de que maneira e em quais contextos os atos radicais podem ser frutíferos na oposição a iniciativas opressivas por parte de grupos hegemônicos. A princípio, visualizamos essa forma de resistência estando atrelada a medidas drásticas, isto é, quando o sujeito não vê outra perspectiva a não ser revidar a ação violenta sofrida por meio das mesmas ferramentas. Além disso, confirmamos haver uma predominância dessa forma de resistência no filme *Uma história de amor e fúria* (2013), no qual as personagens, em sua maioria, fazem uso desses recursos no enfrentamento a forças hegemônicas.

De início, focamo-nos na análise dos motivos que levam o subalterno a visualizar tal resistência como a única possível. Para tanto, as ideias fanonianas em *Pele negra, máscaras brancas* (2008) são essenciais para entender a mentalidade e as opressões sofridas por indivíduos pertencentes a países anteriormente colonizados. Fanon (2008), um teórico amplamente notório por ser um precursor das abordagens pós-coloniais e decoloniais, expõe que o colonizador é responsável por trazer uma perspectiva de inferioridade aos indivíduos colonizados. Dessa maneira, o subalterno cresce em um ambiente no qual as instituições e o próprio povo enxergam sua cultura, língua, espiritualidade, entre outros como negativo, enquanto tudo aquilo produzido pelos colonizadores torna-se positivo.

É impactante notar como o domínio de um povo sobre o outro possibilita, por meio do uso de recursos e materiais racistas, a criação de um ideário também racista, perpetuado na mente e nas ações do colonizado. De fato, o título desta obra de Fanon faz uma alusão a como o negro colonizado absorve o discurso e as ideias hegemônicas, as quais são incessante e

violentamente impostas, de forma que esse indivíduo começa a, metaforicamente, usar máscaras do colonizador, atuando e acreditando nessas ideias, ou seja, a considerar a própria cultura e história como inferiores.

Fanon trabalha especificamente com o contexto da Martinica, mas, assim como demonstramos nesta tese, esse contexto facilmente se aplica para outros países anteriormente colonizados, como o Brasil. Retratos do racismo e da exaltação da cultura europeia e norte americana são comuns no território nacional, na medida em que parte da população afirma ter costumes mais semelhantes aos estrangeiros do que aos nacionais. A raiz dessa problemática, em grande parte, é o histórico colonial, visto que Portugal e outros países colonizadores introjetaram ideologias inferiorizantes e racistas. A segunda e a terceira parte do filme de Bolognesi ilustram como o racismo está institucionalizado e enraizado no Brasil, a partir das ações violentas e bélicas do exército no Maranhão em 1825 e no Rio de Janeiro durante a ditadura militar.

Após tal constatação, observamos que, em *Os condenados da terra* (1968), Fanon expõe a resistência de ordem mais violenta mais detidamente. Nessa obra, o autor argumenta que, como o colonizado está situado em um sistema opressivo e violento, acumula-se uma energia de igual caráter no indivíduo subalterno. Esse acúmulo, de acordo com Fanon (1968), deveria ser manifestado por meio de uma resistência armada, com o intuito de recuperar a independência. Assim, a resistência subalterna fanoniana baseia-se no direcionamento da violência a grupos hegemônicos, sendo a única alternativa considerando um contexto colonial de violência hegemônica extrema.

Além disso, a resistência de ordem não violenta é criticada pelo autor, o qual não consegue enxergar modos concretos de diálogo com aqueles que, por muitos séculos, oprimiram, violentaram e subjugaram seu povo. Fanon (1968) defende o uso de recursos violentos como única opção para a mudança radical e necessária para o sistema em vigência, ao invés de estabelecer parcerias entre integrantes da burguesia local e indivíduos colonizadores.

Além de Frantz Fanon, o segundo autor utilizado no primeiro capítulo é Ranajit Guha, um dos principais representantes dos Estudos Subalternos indiano. Sendo um forte crítico à tradição da historiografia indiana, a qual constantemente representa a perspectiva e a ideologia dos vencedores, Guha traz, em *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (1999), uma ampla e detalhada análise de como se deram as revoltas indianas no período colonial. A proposta é considerada, à época, inovadora por trazer um relato histórico detido do período colonial por meio da perspectiva subalterna, a qual foi fundamentada por documentos

e relatos escritos do período. Em seus estudos, Guha (1999) descobre uma ampla realidade que fora apagada e silenciada por indivíduos detentores de poder e responsáveis por contar a História da Índia.

A relação com a temática da resistência subalterna violenta ocorre na medida em que o autor trabalha com as revoltas indianas durante o colonialismo, período em que os camponeses se utilizaram de ferramentas violentas para o combate aos colonizadores. No entanto, ao invés de trazer a perspectiva rasa e preconceituosa da tradição historiográfica a respeito dessas manifestações, o autor indiano mostra a voz dos subalternos, rompendo com o senso comum e expondo a organização e as estratégias perseguidas.

Enquanto o autor martinicano trabalha principalmente com os efeitos da colonização na psique dos colonizados e com o caminho único da violência como estratégia de combate à força colonial, Guha (1999) analisa a situação vivida pelos camponeses indianos no período colonial, mostrando as ferramentas utilizadas nessa resistência violenta. O autor vislumbra, ademais, a violência como um último recurso a ser utilizado pelo subalterno, o qual, após esgotar as opções pacíficas, parte para um conjunto de ações mais radicais.

A fim de demonstrar um sistema organizado nas revoltas camponesas, Guha (1999) revela não apenas a racionalidade e a consciência por detrás dos movimentos, como também as diversas estratégias utilizadas pelo subalterno para combater os colonizadores. Dentre as principais características das revoltas estão o caráter público, coletivo e destrutivo, por meio do qual as ações violentas são: fortemente publicizadas; realizadas de forma conjunta e coletiva; com o intuito de roubar, destruir e queimar, principalmente, itens materiais e imóveis de agiotas e donos de terra. Dessa maneira, longe de ser um movimento desorganizado, as insurgências indianas apresentam estratégias e ideologias delimitadas e uma organização definida.

O filme de Bolognesi, de fato, traz movimentos subalternos que expõem o caráter coletivo, destrutivo e com uma pauta delimitada, assim como podemos visualizar nas ações dos movimentos estudantis e, posteriormente, nos grupos guerrilheiros na terceira parte do filme, por exemplo. Nesse momento da obra, o combate à ditadura se faz de forma bastante organizada e com o apoio coletivo de homens e mulheres subalternos, por meio de ações destrutivas, como o roubo a bancos.

Além disso, Guha (1999) reforça como a versão propagada por historiógrafos hegemônicos possui o objetivo de descaracterizar o movimento, inferiorizando os subalternos. Além da crítica feita à imagem de desorganização, o autor indiano também discorda da representação da insurgência como sendo sanguinária ou utilizando-se de violência física extrema. Em sua pesquisa, o autor visualiza quão ínfimos eram os dados de assassinatos ou do

uso de violência física por parte dos subalternos, em comparação com as atitudes dos colonizadores. Outrossim, em uma cultura altamente hierárquica, a simples subversão ideológica ou ações direcionadas a itens materiais eram suficientes para chocar e realizar embates à hegemonia.

Portanto, tanto Fanon como Guha compreendem a importância do recurso da violência nos contextos analisados. Embora Fanon faça uma defesa mais abrangente da adoção dessa forma de resistência como forma de oposição ao sistema colonial, Guha fornece uma plataforma para que a versão subalterna desse momento da história indiana venha a público. Ademais, o autor indiano percebe como a forte intensidade e o caráter negativo dessa resistência subalterna é um constructo hegemônico para descaracterizar e subjugar os grupos marginalizados.

Levando em consideração a proposta de resistência subalterna violenta a partir das teorizações de Fanon e Guha, aferimos que, ao se tratar do corpus desta pesquisa, não é possível observar, no filme *Uma história de amor e fúria* (2013), apenas ações de personagens a partir de estratégias violentas. Conforme mencionamos anteriormente, na primeira história, ambientada no período inicial da colonização do Brasil, a personagem Abeguar é contrária ao uso da violência no combate às iniciativas portuguesas. Segundo a personagem, o conflito armado entre sua tribo e os colonizadores resultaria em destruição e na perpetuação da violência. Somente após o início do conflito, faz-se o uso de armas como recurso de autodefesa. Assim, embora a maioria das personagens subalternas decidam pelo caminho da resistência violenta, a personagem principal da primeira história defende a ação não violenta.

Apesar dessa exceção, concluímos que a obra de Bolognesi apresenta predominantemente, mas não exclusivamente, personagens cujas ações são guiadas pela resistência violenta, em especial Manoel do Balaio, Cao, João Candido e Janaína (da segunda história em diante). Na segunda história do filme, a qual retrata um período em que a escravidão ainda está em vigência, tanto as personagens Manoel quanto Janaína atuam em um conflito armado contra forças autoritárias e violentas do governo do Maranhão. Da mesma forma, na terceira história, Cao e Janaína participam de um grupo guerrilheiro para combater o regime ditatorial da década de 1960. Por fim, em 2096, primeiramente Janaína e depois João Candido engajam-se na luta belicosa contra a milícia e grandes corporações do Rio de Janeiro.

Assim, visualizamos, em cada uma das quatro partes do filme, momentos, embora em graus diferentes, em que as personagens subalternas fazem uso de recursos violentos no enfrentamento de forças hegemônicas. Convergingo com as ideias de Guha e Fanon, Bolognesi conta a História brasileira a partir da perspectiva daqueles que sempre estiveram na base das heterarquias, mas tiveram poucas chances de trazer à tona suas versões. Ademais, o cineasta

revela como a mobilização subalterna radical apresenta uma organização e estruturação, como pode ser visualizado nas reuniões e planejamentos de ataques dos guerrilheiros na Ditadura. Além disso, visualiza-se a defesa de uma ideologia e uma pauta bastante delimitadas, sendo essas o combate das precariedades e das injustiças sociais, conforme pode ser aferido na contrariedade à divisão desigual do recurso da água em 2096.

Por fim, nosso objetivo, conforme já reiterado, não é o de definir hierarquicamente qual forma de resistência é a melhor, mas considerar como certos contextos geográficos, políticos, históricos e culturais levam o indivíduo subalterno a vislumbrar uma determinada forma de resistência como mais viável ou mais eficaz. Assim, concordamos com Guha (1999) na medida em que para sobreviver, quando alternativas não violentas são esgotadas, resta pouco ao subalterno a não ser a adoção de recursos radicais.

No entanto, embora possa conseguir resultados, como o fim do sistema colonial, assim como defende Fanon (1968), a longo prazo há o risco da permanência da violência e de estruturas violentas. De fato, pensamos ser necessário um caráter reflexivo e educativo por parte das ações de resistência subalterna para, de fato, haver um combate às heterarquias e às estruturas arraigadas da colonialidade.

Após verificarmos a predominância da resistência violenta no filme de Bolognesi, encaminhamo-nos para o segundo capítulo, momento em que analisamos as características da resistência não violenta e em qual grau é representada nas obras do corpus, em especial no romance *Ghostwritten*. Desse modo, partimos dos estudos de autores como Thoreau (2012), Gandhi (2010) e King (2010) para vislumbrar os benefícios da adoção de atos pacíficos para o enfrentamento de ações autoritárias e violentas de grupos hegemônicos.

A princípio, trouxemos uma análise sobre o conceito de *desobediência civil*, de Henry David Thoreau (2012), o qual clama pela liberdade dos indivíduos em desobedecer às regras impostas por uma instituição poderosa caso esta prove ser injusta ou acarretar na propagação da precariedade a grupos vulneráveis. Além disso, um dos objetivos da desobediência civil é não compactuar, direta ou indiretamente, com ações opressivas. Tal concepção apresenta-se em momentos específicos do romance *Ghostwritten* (2001), principalmente nas manifestações públicas da protagonista Mo Muntervary de se opor às iniciativas belicosas do governo estadunidense. De fato, a personagem é bastante enfática na oposição ao uso do seu conhecimento e das suas teorias para fins de guerra.

Assim, a teoria trazida por Thoreau (2012) é vista como uma das precursoras da resistência não violenta, tendo em vista que a recusa em obedecer às normas hegemônicas envolve ações pacíficas de desobediência. Ademais, o aspecto revolucionário presente no

discurso de Thoreau não contrasta com a pacificidade da resistência não violenta, pois a crítica e a defesa pela mudança sistêmica ocorrem por meio de atos pacíficos.

Como segunda abordagem crítica, utilizamos as pesquisas de Mahatma Gandhi, um dos principais defensores da resistência não violenta como estratégia de enfrentamento às opressões. O autor indiano refuta a adoção de essencialismos, ao compreender que todos os indivíduos são passíveis de acertar e errar, não sendo por isso necessário tratá-los de forma maniqueísta, isto é, sendo eternos opositores. Esse pensamento é utilizado para contrapor ao binarismo muitas vezes propagado pela resistência violenta ao considerar a figura hegemônica como entidade a ser destruída. As ideias de Gandhi revelam como uma transformação íntima é capaz de modificar realidades.

Além disso, o conceito de *swaraj* (2010) ou autogoverno é criado por Gandhi como uma estratégia a ser utilizada pelo subalterno para dominar e controlar o corpo e a mente, não se deixando guiar pelos instintos. A partir do autogoverno, portanto, o indivíduo não enxerga como única via de sobrevivência a tomada de ações violentas contra o inimigo, mas sim a possibilidade de uma recusa e rejeição do sistema opressivo por meio do autocontrole e da não obediência. A senhora da cabana do chá, personagem principal do quarto capítulo de *Ghostwritten* (2001), retrata bem esse conceito, uma vez que, ao final da história, não defende revidar a violência recebida durante toda a existência, mas sim utiliza-se do autocontrole e da capacidade do perdão. Essa postura, segundo Gandhi (2010), possibilita a reverberação dessas ações, repercutindo na mente e na postura do indivíduo opressor, o qual se questionará se a violência e a opressão realmente são caminhos a serem seguidos.

Ademais, Gandhi (2010) visualiza como a atuação por meio da violência tende a resultar em um retorno dessas ações na mesma medida por parte de forças opressivas. Para o autor indiano, somente a perpetuação de ações não violentas e de recusa a obediência poderia levar à mudança e ao combate de sistemas opressores.

Por fim, concluímos a análise da resistência não violenta por meio das ideias de Martin Luther King Jr., o qual, a partir do contexto da luta racial, apresenta a proposta de um caminho não violento nas manifestações de oposição. Tratando principalmente do combate ao racismo, mas também às desigualdades e às injustiças sociais as quais afetam mais agudamente a população negra, o autor norte-americano compreende que a atuação violenta seria a repetição das ações de indivíduos opressores brancos. Assim, seria incompatível para um projeto de fraternidade e amor a adoção de práticas brutais de violência.

Dessa maneira, o autor defende a ação de forma não violenta, pois há um rompimento com um sistema cíclico de violência, de modo que o correto seria convencer ambos os lados a

unirem em prol do combate às desigualdades e precariedades. A respeito disso, a representação de Abeguar, no início da primeira parte do filme *Uma história de amor e fúria*, assemelha-se à proposta de King (2010), visto que a personagem tenta impedir as ações conflituosas de seus companheiros de tribo, ao enxergar a possibilidade de perpetuação da violência caso seguissem o caminho da guerra.

Ademais, pontuamos durante o capítulo a visão do autor norte-americano a respeito da importância de pessoas aliadas dos subalternos também atuarem na defesa contra os eixos de opressão e as injustiças sociais. Para tanto, considera-se relevante a presença da empatia para com a população negra no que tange ao enfrentamento de situação desiguais e degradantes, causadoras de dor e revolta. Por fim, a responsabilização de pessoas brancas nas manifestações subalternas por parte de King converge com a ideia da importância de sermos antirracistas, a qual denota a responsabilidade de todos atuarem ativamente contra um sistema e uma sociedade racista e desigual.

Além disso, King (2010) defende ações não violentas, como a participação popular por meio de manifestações, petições e boicotes, na qual a principal demanda é a exigência por posturas antirracistas. Para tanto, o autor tem consciência da importância da conscientização e educação política e crítica por parte da população, a qual, após compreender a urgência das demandas e as injustiças cometidas a ela, há a possibilidade de uma inserção maior e mais ativa nas mobilizações subalternas.

Por fim, o autor apresenta um ponto interessante, o qual é aprofundado e expandido pelo pensamento butleriano na terceira proposta de resistência: a relevância em ampliar a demanda das manifestações subalternas para um combate às desigualdades econômicas. King (2010), ao enxergar como a questão econômica e social abarca um número maior de pessoas, visualiza a capacidade de atrelar o combate ao racismo com o enfrentamento das desigualdades econômicas, unindo pautas e grupos sociais. Assim, ao mesmo tempo em que não há um enfraquecimento da demanda racial, há também um fortalecimento do movimento como um todo.

No que tange à hipótese de *Ghostwritten* (2001) trazer personagens e eventos mais próximos da resistência não violenta, consideramos que o romance de Mitchell recupera, predominantemente, essa proposta de enfrentamento à hegemonia. Embora não haja uma relação tão estreita como a vista entre o filme de Bolognesi e a resistência violenta, a obra apresenta algumas personagens que seguem os preceitos indicados por Thoreau (2012), Gandhi (2010) e King (2010).

Protagonistas femininas, como Mo Muntervary e a senhora da cabana de chá, representam momentos na narrativa em que a violência do Estado e de entidades poderosas é combatida por meio de ações pacíficas e da desobediência. No caso de Muntervary, ao fugir das iniciativas do governo estadunidense a fim de proteger suas teorias de serem usadas com o intuito bélico, a protagonista se utiliza de preceitos como o da desobediência civil. Inclusive ao final da narrativa, quando destrói o livro com as equações e conclusões quânticas, a personagem ganha agência e é capaz de negociar e colocar seus próprios termos para os policiais. Dessa maneira, a desobediência continua a partir da atuação da personagem como infiltrada em grupos hegemônicos, certificando-se de que seus projetos sirvam apenas para fins pacíficos.

Tratando da senhora da cabana de chá, apesar de sofrer inúmeros ataques por parte do governo chinês e de opositores políticos, a protagonista raramente faz uso da violência como forma de enfrentamento à opressão sofrida. Em especial, o momento final, em que a personagem se encontra com um de seus antigos agressores e decide perdôá-lo, retrata a possibilidade do uso do *swaraj*, isto é, do autogoverno para controlar os instintos e não dar continuidade ao conflito. O perdão, ao invés de ser um ato passivo, demanda uma força grande de autocontrole e uma compreensão de que as pessoas podem mudar e não mais compactuar com atos cometidos no passado.

Dessa maneira, embora apresente narrativas com personagens protagonistas variadas, ou seja, nem sempre representantes de grupos subalternos, como o terrorista Quasar ou o advogado inglês Neal Brose, representações da resistência não violenta foram encontradas. Apesar de o enfoque de *Ghostwritten* ser em temas como o destino e a aleatoriedade, vemos a presença também forte do embate entre ideologias violentas e não violentas como bases para a sobrevivência individual e também do planeta como um todo. Além disso, personagens secundárias, como a empregada de Neal Brose e Gunga, mulher mongoliana possuída pelo espírito do quinto capítulo, embora não possam ser caracterizadas como representantes da resistência não violenta, apresentam ações de empoderamento feminino e de enfrentamento de uma sociedade machista e racista.

Por fim, no terceiro capítulo avaliamos como a resistência não violenta ativa se constitui, a partir da convergência e divergência de aspectos das resistências anteriores. Além disso, analisamos de que maneira as ações de personagens presentes no romance *Cloud Atlas* (2004) podem ser concebidas como representantes dessa forma de atuação subalterna. Para tanto, recorreremos a duas vertentes críticas: a abordagem decolonial, a partir do pensamento de estudiosos subalternos latinos, como Ochy Curiel (2014); e uma abordagem filosófica e

psicanalítica, baseada nos Estudos de Gênero e nos escritos da pensadora Judith Butler (2014; 2020).

A princípio trabalhamos com os conceitos de decolonialidade, amplamente discutidos por Ramón Grosfoguel, Ochy Curiel e Nelson Maldonado-Torres, os quais identificam os resquícios de um sistema global de opressões e hierarquias, datados do período colonial. Tais autores divergem do pensamento de que, com o fim do Colonialismo e com a independência, os países latino-americanos estariam livres da influência e da perpetuação de ideologias opressivas. Pelo contrário, por meio dos conceitos de colonialidade do poder, do saber e do ser, os pesquisadores compreendem como são estabelecidos quais grupos e etnias, junto de suas produções acadêmicas e culturais, estão hierarquicamente acima e abaixo.

A defesa principal dos estudiosos da perspectiva decolonial é combater o pensamento de que os povos, a cultura e as produções acadêmicas e científicas eurocêntrica e norte americana são as melhores ou as primogênicas, mostrando a relevância das vozes subalternas. Assim como Guha reescreveu a história indiana a partir da perspectiva e com a voz dos camponeses, tais pensadores valorizam e dão destaque ao contexto e às vozes latino-americanas.

No tocante à resistência não violenta ativa, consideramos necessário ter consciência do sistema político e histórico no qual se vive, a fim de combater ativamente as manifestações da colonialidade, como os efeitos dos eixos de dominação e opressão, os quais dividem e subalternizam grupos vulneráveis. Curiel (2014), em especial, nos auxilia a entender como as categorias de subalternização não podem ser vistas como conceitos isolados, mas sim eixos históricos e politicamente constituídos. A partir dessa compreensão é possível o estabelecimento de alianças entre indivíduos aparentemente distantes e distintos, mas com vários elementos de subalternização em comum.

Além disso, a proposta decolonial baseia-se em princípios não essencialistas ou binários, como a proposta de pensamento crítico de fronteira e a defesa pela união entre os grupos subalternos, relevando as diferenças e unindo-os em prol de um objetivo único: o enfrentamento à colonialidade e à subalternização. Diferente das duas anteriores, a resistência não violenta ativa rompe com uma visão binária da sociedade, a partir da defesa de uma realidade mais justa e menos desigual por meio da união e da solidariedade.

Como segunda abordagem crítica, partimos das ideias recentes de Judith Butler (2014; 2020) para compreender como essa forma de resistência se caracteriza, distinguindo-se ou aprofundando as perspectivas descritas nos capítulos anteriores. Em um primeiro momento, vemos como a autora depreende o contexto e a situação defendida na proposta da resistência

violenta, porém questiona se essa forma não resultaria na propagação da violência por parte dos subalternos. Além disso, no tocante à resistência não violenta, visualiza-se a necessidade de aprofundá-la, trazendo conceitos novos, como o da performatividade, das redes de solidariedade e da conversão de uma energia agressiva para fins positivos e combativos.

Além disso, esse terceiro tipo de resistência envolve termos a consciência de alguns aspectos político-sociais que influenciam e auxiliam na manutenção de estruturas da colonialidade. Em um primeiro momento, analisamos a precariedade, a qual, sendo um conceito central para a perspectiva butleriana, é combatido pelos indivíduos subalternizados. O conceito envolve compreender como as sociedades contemporâneas deixam algumas vidas mais suscetíveis à violência e a necessidades básicas, por meio da negação de suportes econômicos, sociais, entre outros. Ademais, indivíduos que, ao estarem em público, tem sua vida posta em risco por conta da violência física, verbal ou estrutural, como mulheres, pessoas LGBTQIA+ e pessoas negras, também são consideradas expostas à precariedade.

Nesse ponto as abordagens decolonial e butleriana entram em convergência, devido ao fato de os conceitos de subalternidade e precariedade complementarem-se. O primeiro trata principalmente, mas não exclusivamente, das causas geradoras da subalternização, isto é, o sistema econômico, político e social eurocêntrico ocidental, responsável pela criação das mais diversas heterarquias. Enquanto o segundo, traz um enfoque às consequências desses sistemas de opressão, ou seja, o fato de os indivíduos subalternos viverem uma existência em risco, em situações precárias.

A partir da constatação dessa realidade desigual, Butler (2014) defende a associação da resistência com o conceito de performatividade, na medida em que, comparativamente, o indivíduo pode estar em consonância ou não com as normas tanto de gênero quanto as sociais, isto é, as que buscam ditar quais vidas são mais importantes e merecem proteção e quais podem estar expostas a formas de violência. Dessa forma, em uma mobilização, os indivíduos, a partir de elementos corporais, isto é, não só por meio da verbalização, são capazes de expor um pensamento claro de que a vida e o corpo importam. Vemos no romance *Cloud Atlas* como Sonmi~451, por exemplo, representa essa forma de resistência corporal, pois, desde o início, a personagem é vista como a única clone geneticamente criada capaz de tomar consciência e enfrentar o governo corpocrático opressivo. O exemplo de Sonmi, a princípio silencioso em termos de verbalização, influencia a propagação da mensagem de resistência a outros indivíduos subalternos.

Além disso, a visão de Butler (2014) a respeito da não violência ativa envolve considerar o ser humano como um ser inevitavelmente vulnerável e disposto em relações de

interdependência. Embora estar vulnerável e dependente possa soar como defeitos ou aberturas para a intensificação da subalternização, a autora defende a confiança no outro e a união entre os indivíduos, somente possíveis a partir da aceitação da condição vulnerável e da interdependência, como relevantes para a manifestação da resistência não violenta ativa. Tal fato é vislumbrado por meio da união das personagens Meronym e Zachry no último capítulo de *Cloud Atlas*, as quais, embora a princípio não se gostarem, têm de se abrir e confiar um no outro para sobreviverem.

Tendo em vista a importância dos conceitos anteriores, a autora estabelece que a forma de combate à precariedade deve se dar não apenas por meio do reconhecimento da importância da interdependência e da vulnerabilidade, mas também do estabelecimento de alianças e assembleias, fundamentadas no conceito de redes de solidariedade. Corroborando com o pensamento dos autores decoloniais, Butler (2014) vislumbra como solução para a subalternização a união de indivíduos distintos sob uma plataforma que abarque as demandas específicas, isto é, o combate à precariedade. Isso não significa aumentar a importância de algumas pautas em detrimento de outras, mas estabelecer pontos em comum e unir as forças divergentes. Vemos nesse ponto como Butler (2014) aprofunda o pensamento de King no tocante à união entre negros e brancos no combate à desigualdade econômica e ao racismo, advogando pela união de grupos subalternos e simpatizantes.

Por fim, a autora adiciona à proposta de resistência a importância pelo caminho da não violência, mas por um viés ativo. Saindo de uma relação binária entre a violência e a não violência, Butler (2020) defende o ato não violento não como uma ação passiva ou uma inação, mas podendo apresentar uma fisicalidade e uma corporificação que dá força ao ato de resistência. Retomando o conceito de performatividade, a autora visualiza o manifestante como capaz de expor suas reivindicações por meio do corpo, sem necessariamente verbalizá-las. Assim, ações tidas pelo senso comum como fracas ou pouco efetivas, como a greve ou a desobediência civil são analisadas por Butler (2020) como atos fortes e poderosos, os quais envolvem a criação de alianças e sistemas de interdependência.

Além disso, Butler (2020) defende a resistência não violenta podendo surgir de uma energia agressiva, sendo esta caracterizada como uma atitude assertiva, forte e intensa, não se encaminhando para a violência. Partindo de uma abordagem psicanalítica, a autora considera importante, ao invés de reprimir o ímpeto agressivo e destrutivo, natural ao ser humano, convertê-lo com o intuito de dismantelar as estruturas de distribuição desigual da precariedade na sociedade. Assim, fugindo de uma posição binária, a qual buscaria negar essa energia

destrutiva, a autora advoga pelo redirecionamento e conversão desse ímpeto para fins positivos e de resistência não violenta.

A proposta de resistência não violenta ativa, portanto, caracteriza-se a partir da crítica dos pensadores decoloniais à colonialidade e aos eixos de opressão, os quais favorecem a existência da precariedade, e da perspectiva butleriana de não violência. Para a autora, o subalterno não deve enfrentar a hegemonia a partir de concepções binárias ou desconsiderando as redes que interligam os indivíduos. Ao contrário, a somatória de força por meio de alianças e a manutenção de manifestações pacíficas, porém com elementos performativos e com a conversão da energia agressiva para fins do combate a precariedades, tornam a resistência não violenta ativa bastante potente e eficaz no contexto contemporâneo.

Consideramos, assim como nos capítulos anteriores, que o romance *Cloud Atlas* também apresenta predominantemente a resistência não violenta ativa. Damos destaque a personagens como Sonmi~451 e Meronym, as quais apresentam uma compreensão da necessidade das relações de interdependência e da vulnerabilidade, além da formação de alianças em prol do combate a heterarquias e precariedades. Meronym, por exemplo, percebe como, a partir da exposição mútua de vulnerabilidades com Zachry, ganha força e consegue enfrentar a poderosa tribo dos Kona. Com relação ao ímpeto agressivo sendo convertido para uma energia não violenta, Sonmi consegue traduzir esse conceito por meio de suas ações e ideologias. Em diversos momentos da narrativa, a personagem expõe o redirecionamento de emoções destrutivas e de ódio para um objetivo maior, isto é, o combate das opressões propagadas pelo governo corpocrático. De fato, o exemplo de Sonmi ecoa para os tempos futuros, pois Meronym não apenas tem acesso a suas palavras, mas também propaga ideais semelhantes de justiça social e combate a precariedades.

Dessa maneira, demonstramos nessa tese três formas particulares de enfrentar forças opressoras, seja por meio da resistência violenta, da não violenta ou da não violenta ativa. Cada uma apresenta particularidades e são aplicadas em períodos históricos e contextos sociais e políticos específicos. Conforme vimos nas obras artísticas analisadas, a variedade de momentos históricos e de regiões distintas do planeta refletem a heterogeneidade na aplicabilidade das formas de resistência. Além disso, o traço em comum entre as resistências é a busca constante pela construção de uma sociedade mais justa e igualitária, em que hierarquias são combatidas e todas as vidas sem exceção recebam o mesmo resguardo e zelo. Essa mensagem é ampliada tanto pelos pesquisadores das abordagens críticas utilizadas nesta tese, quanto por grande parte das personagens presentes nos romances e no filme.

Como finalização desta tese, reservo este momento para apurar como esta pesquisa impactou minha vida como pessoa e como pesquisador. Como indivíduo negro gay, visualizo a temática abordada neste texto como fundamental e inspiradora, pois permite repensar minhas ações como subalterno. Compreender as influências da colonialidade e da manutenção de eixos de opressão é essencial para poder me conhecer como ser humano e como agente de minhas ações de resistência.

O ato de resistir não se constitui apenas por meio de um discurso verbalizado, materializado em um post de redes sociais ou em uma alteração, mas também do exemplo em público da resiliência em uma sociedade cuja organização e cujas instituições, em grande maioria, agem em seu malefício. A força e o empoderamento presentes na constatação do poder da performatividade, aliado com a sensação da inclusão em redes de solidariedade e alianças, tornam o subalterno forte e capaz de enfrentar grupos hegemônicos.

Ademais, para mim, um dos pontos principais e marcantes defendidos nesta tese é a necessidade de se estabelecer um rompimento com binarismos e essencialismos, os quais prejudicam a clareza da visão e a efetividade da resistência. Se queremos mudar a realidade, como podemos enxergar o mundo como binário e maniqueísta? A resistência tem como objetivo, mais do que simplesmente o combate a concepções veiculadas por um grupo social, mas sim a conquista de um tratamento justo e igualitário. Para isso, devemos evidenciar o egocentrismo e o desprezo pela vida subalterna não com um intuito de destruição, mas sim de reconstrução. Compreendo meu papel de pesquisador e educador como o de propiciar que a sociedade possa reconhecer os equívocos cometidos e as desigualdades mantidas, como também a ter empatia e perceber a dor e as cicatrizes do próximo.

Entendo não ser esse um trabalho fácil ou rápido de se fazer. Uma constante nas obras do corpus desta tese é a de que, pelo passar dos séculos e dos espaços geográficos, sistemas de opressão existiram e se atualizaram. Contudo, os subalternos não apenas persistem, como ganham consciência, resistem e propagam suas ideias ao longo das histórias. As ações e ideias subalternas reverberam ao longo do tempo e do espaço, auxiliando na criação de novas formas de resistência, seja pela ação heroica e bondosa de Autua no primeiro capítulo de *Cloud Atlas* (2004), ou da habilidade do perdão pela senhora da cabana de chá do quarto capítulo de *Ghostwritten* (2001), ou ainda pela indignação de Cao na terceira parte de *Uma história de amor e fúria* (2013).

Em suma, julgo ter contribuído, ainda que minimamente, para a área de Estudos Subalternos, tendo em vista que vislumbrei as mais diversas formas de combate à colonialidade e às heterarquias e seus efeitos em populações vulneráveis. Sobretudo, penso ser essa uma ideia

que deve ser propagada continuamente, seja em uma conversa no dia a dia, em publicações ou em cursos, isto é, em vias científicas/acadêmicas, de modo a não apenas haver a proliferação de concepções de resistência, mas também a construção de uma realidade mais justa e esperançosa.

REFERÊNCIAS

A ÚLTIMA Floresta. Direção: Luiz Bolognesi. Roteiro: Davi Kopenawa e Luiz Bolognesi. Produção: Daniela Antonelli, Laís Bodanzky, Luiz Bolognesi, Caio Gullane, Fabiano Gullane, Ana Saito. Brasil: Gullane Entretenimento, 2021. 76min.

AS MELHORES Coisas do Mundo. Direção: Laís Bodanzky. Roteiro: Luiz Bolognesi. Produção: Caio Gullane, Fabiano Gullane, Débora Ivanov, Laís Bodanzky e Luiz Bolognesi. Brasil: Gullane e Warner Bros. Pictures, 2010. 105min.

ATOPOS. Intérprete: Björk e Kasimyn. Compositores: Björk. In: FOSSORA. Londres: One Little Independent Records, 2022. 1 CD. faixa 1.

AUSTIN, John Langshaw. *How to Do Things with Words*. Oxford: Claredon, 1962.

BAKHTIN, Mikhail. Problemas da poética de Dostoiévski. Tradução de Paulo Bezerra. Barueri: Forense Universitária – Grupo GEN, 2011.

BICHO de Sete Cabeças. Direção: Laís Bodanzky. Roteiro: Luiz Bolognesi. Produção: Sara Silveira, Caio Gullane, Fabiano Gullane, Laís Bodanzky, Luiz Bolognesi, Marco Müller. Brasil/Itália: Buriti Filmes, Gullane, Dezenove Som e Imagens e Fábrica Cinema, 2001. 84min.

BIDEN, Joe (JoeBiden). “America is so much better than what we’re seeing today”. 06 Jan. 2021, 18:30 pm. Tweet.

BINGO – O Rei das Manhãs. Direção: Daniel Rezende. Roteiro: Luiz Bolognesi e Fabio Meira. Produção: Ariel Elia, Caio Gullane, Dan Klabin. Brasil: Gullane Filmes e Warner Bros. Pictures, 2017. 113min.

BIRARDI, Angela; HÖRNER, Erik; CASTELANI, Gláucida Rodrigues. Balaiada: Rebelião de massas... de manobra. Klepsidra: Revista virtual de história, n. 5, 2001. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/116924>. Acesso em: 16 jul. 2020.

BORDWELL, David; THOMPSON, Kristin. *Film art: An Introduction*. 8 ed. New York: McGraw- Hill, 2008.

BOULOS, Guilherme. Boulos ironiza rótulo de radical: "Não invadimos a prefeitura, invadimos as urnas. [16 de novembro, 2020]. São Paulo: *Band*. Entrevista concedida a Datena. Disponível em: <https://www.band.uol.com.br/noticias/blog-do-datena/politica/boulos-ironiza-rotulo-de-radical-nao-invadimos-a-prefeitura-invadimos-as-urnas>. Acesso em: 15 mar. 2022.

BRUNELLO, Yuri. Hegemonia. In: ALMEIDA, Maria Candida Ferreira de. (Org.). *Mais definições em trânsito*. Salvador: UFBA, 2007.

BUTLER, Judith. Violence, non-violence : Sartre, à propos de Fanon. *Actuel Marx*, v. 55, n. 1, p. 12-35, 2014. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2014-1-page-12.htm>. Acesso em: 16 jul. 2022.

BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. 4 ed. Tradução de Fernanda Siqueira Miguens. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

BUTLER, Judith. *The Force of Non-Violence*. New York: Verso, 2020.

CARBONIERI, Divanize. Pós-colonialidade e decolonialidade: rumos e trânsitos. *Revista Labirinto*, Rondônia, v. 24, n. 1, p. 280-300, 2016.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

CASTRO-GOMÉZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón. Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: CASTRO-GOMÉZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 9-25.

CHANDRA, Uday. Rethinking Subaltern Resistance. *Journal of Contemporary Asia*, v. 45, n. 4, p. 563-573, 2015.

CHEGA de Saudade. Direção: Laís Bodanzky. Roteiro: Luiz Bolognesi. Produção: Caio Gullane, Fabiano Gullane, Débora Ivanov, Laís Bodanzky e Luiz Bolognesi. Brasil: Buriti Filmes e Gullane, 2008. 95min.

COMO Nossos Pais. Direção: Laís Bodanzky. Roteiro: Laís Bodanzky e Luiz Bolognesi. Produção: Caio Gullane, Fabiano Gullane, Laís Bodanzky e Luiz Bolognesi. Brasil: Globo Filmes e Gullane Filmes, 2017. 120min.

CRENSHAW, Kimberlé Williams. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. In: CRENSHAW, Kimberlé Williams et al. (Ed.). *Critical Race Theory: The Key Writings That Formed the Movement*. New York: New Press, 1995. p. 357-383.

CURIEL, Ochy. Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. In: AZKUE, Irantzu Mendia; LUXÁN, Marta; LEGARRETA, Matxalen; GUZMÁN, Gloria; ZIRION, Iker; CARBALLO, Jokin Azpiazu (org.). *Otras formas de (re)conocer: Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*. Madrid: SIMRef, 2014. p. 45-60.

CURIEL, Ochy. Género, raza, sexualidad: debates contemporáneos. *Intervenciones em estudos culturais*, v. 4, p. 41-61, 2017.

DAVIS, Denise; SOLOMON, Māui. Moriori - The Impact of New Arrivals. Te Ara - The Encyclopedia of New Zealand, 2015. Disponível em: <https://www.teara.govt.nz/en/moriori/page-4>. Acesso em: 16 jul. 2022.

DUNLOP, Nicholas. Speculative Fiction as Postcolonial Critique in Ghostwritten and Cloud Atlas. In: DILLON, Sarah. (Ed.). *David Mitchell: Critical Essays*. London: Gylphi Limited, 2011. p. 201-225.

ELIS. Direção: Hugo Prata. Roteiro: Luiz Bolognesi, Vera Egito, Hugo Prata. Produção: Hugo Prata e Fabio Zavala. Brasil: Downtown Filmes, 2016. 110min.

ESPINOSA, Yuderlys Miñoso. Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano*, Distrito Federal – México, n. 184, p. 7-12, 2014.

EX-PAJÉ. Direção: Luiz Bolognesi. Roteiro: Luiz Bolognesi. Produção: Laís Bodanzky, Luiz Bolognesi, Caio Gullane, Fabiano Gullane, Ana Saito. Brasil: Gullane Entretenimento, 2018. 80min.

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Bahia: Editora Edufba, 2008.

FREUD, Sigmund. Luto e melancolia. Tradução de Marilene Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

GANDHI, Mahatma Karamchand. Hind Swaraj: Autogoverno da Índia. Tradução de Gláucia Gonçalves, Divanize Carbonieri, Carlos Gohn e Laura P. Z. Izarra. Brasília: FUNAG, 2010.

GUERRAS do Brasil.Doc [Seriado]. Direção: Luiz Bolognesi. Produção: Luiz Bolognesi. Brasil: Buriti Filmes, 2019.

GORDON, Lewis R. Introdução. FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Bahia: Editora Edufba, 2008.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 80, p. 115-147, 2008.

GUHA, Ranajit. *Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India*. Durham; London: Duke University, 1999.

GUHA, Ranajit. Preface. In: SPIVAK, Gayatri. Chakravorty.; GUHA, Ranajit. *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press, p. 35-36, 1988.

HARDIMAN, David. Towards a History of Non-violent Resistance. *Economic and Political Weekly*, v. 48, n. 23, p.41-48. 2013.

KING, Martin Luther, Jr. *Where do we go from here: Chaos or Community?* Boston: Beacon Press, 2010.

KLEIN, Melanie. Love, Guilt and Reparation. In: KLEIN, Melanie. *Love, Guilt and Reparation and Other Works 1921-1945*. New York: The Free Press, 1975. p. 306-443.

LIMA, Adelina. Lenda do Uirapuru – História do famoso pássaro do folclore brasileiro. *R7*, São Paulo, 2021. Disponível em: <https://segredosdomundo.r7.com/lenda-do-uirapuru/>. Acesso em: 13 jan. 2023.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. (Org.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 2. ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019. p. 27-54.

MITCHELL, David. *Ghostwritten*. New York: Vintage, 2001.

MITCHELL, David. *Cloud Atlas*. London: Random House, 2004.

MITCHELL, David. *Black Swan Green*. New York: Vintage, 2007.

MITCHELL, David. *Menino de lugar nenhum*. Tradução de Daniel Pellizzari. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

MITCHELL, David. *The Thousand Autumns of Jacob De Zoet*. New York: Random House, 2010.

MITCHELL, David. *Number9Dream*. London: Sceptre, 2014a.

MITCHELL, David. *The Bone Clocks*. New York: Random House, 2014b.

MITCHELL, David. *Os mil outonos de Jacob de Zoet*. Tradução de Daniel Galera. São Paulo: Companhia das Letras, 2015a.

MITCHELL, David. *Slade House*. New York: Random House, 2015b.

MITCHELL, David. *Atlas de Nuvens*. Tradução de Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 2016a.

MITCHELL, David. Cloud Atlas 'astonishingly different' in US and UK editions, study finds [10 de agosto, 2016b]. Londres, *The Guardian*. Entrevista concedida a Alison Flood. Disponível em: <https://www.theguardian.com/books/2016/aug/10/cloud-atlas-astonishingly-different-in-us-and-uk-editions-study-finds>. Acesso em: 16 jul. 2022.

MITCHELL, David. *Utopia Avenue*. New York: Random House, 2020.

O MUNDO em Duas Voltas. Direção: David Schurmann. Roteiro: Luiz Bolognesi e Família Schurmann. Produção: Caio Gullane, Fabiano Guillane, Débora Ivanov, Manuela Mandler, Paulo Ribeiro, Ana Saito, David Schurmann, Vilfredo Schurmann, Patrick Siaretta. Brasil: Europa Filmes, 2007. 92min.

O'DONNELL, Patrick. *A Temporary Future: The Fiction of David Mitchell*. New York: Bloomsbury, 2015.

PARANJAPÉ, Makarand. Hind Swaraj em nossos dias. Posfácio à edição brasileira de Hind Swaraj. In: GANDHI, Mahatma Karamchand. Hind Swaraj: Autogoverno da Índia. Tradução de Gláucia Gonçalves, Divanize Carbonieri, Carlos Gohn e Laura P. Z. Izarra. Brasília: FUNAG, 2010a.

PARANJAPE, Makarand. Nota Biográfica - Breve Viagem pela vida de Gandhi. In: GANDHI, Mahatma Karamchand. *Hind Swaraj: Autogoverno da Índia*. Tradução de Gláucia Gonçalves, Divanize Carbonieri, Carlos Gohn e Laura P. Z. Izarra. Brasília: FUNAG, 2010b.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Colección Sur Sur, 2005. p. 118-142.

SARTRE, Jean-Paul. Introdução. In: FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.

SOUZA, Davi Silistino de. A subalternidade em *Cloud Atlas*, de David Mitchell. 2018. Dissertação (mestrado em Letras) – Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STREVA, Juliana Moreira. Corp(o)ralidade Fanoniana: Legado Colonial & Insurgências Anti-Racistas. In: TAVARES, Julio Cesar de (Org.). *Gramática das corporeidades afrodiaspóricas: perspectivas etnográficas*. Curitiba: Editora Appris, 2015. p. 14-35.

THOREAU, Henry David. *A desobediência civil*. Tradução de José Geraldo Couto. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

UMA HISTÓRIA de amor e fúria. Direção: Luiz Bolognesi. Roteiro: Luiz Bolognesi. Produção: Fabiano Gullane, Caio Gullane, Luiz Bolognesi, Laís Bodanzky, Marcos Barreto, Debora Ivanov e Gabriel Lacerda. [S.l.]: Buriti Filmes e Gullane, 2013. 75 min.