

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO**

CAIO DAYRELL SANTOS

**(NÃO) SENDO NINGUÉM:**  
O Uso Político de Máscaras na América Latina

Rio de Janeiro - RJ  
2021  
CAIO DAYRELL SANTOS

**(NÃO) SENDO NINGUÉM:**  
O Uso Político de Máscaras na América Latina

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Comunicação e Cultura da Escola de Comunicação da UFRJ, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Comunicação e Cultura.

Orientador: Prof. Dr. Giuseppe Mario Cocco

Linha de Pesquisa: Tecnologias da Comunicação e Estéticas

## Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S237	<p>Santos, Caio Dayrell. (Não) sendo ninguém: o uso político de máscaras na América Latina / Caio Dayrell Santos. Rio de Janeiro, 2021. 145 f.</p> <p>Orientador: Giuseppe Mario Cocco.</p> <p>Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola de Comunicação, Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura, 2021.</p> <p>1. Máscara – Aspectos sociais. 2. Movimentos sociais – América Latina. 3. Expressão facial. I. Cocco, Giuseppe. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Escola de Comunicação.</p> <p>CDD: 302</p>
------	--



UNIVERSIDADE FEDERAL  
DO RIO DE JANEIRO  
UFRJ



ESCOLA DE COMUNICAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em Comunicação

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO  
APRESENTADA POR CAIO DAYRELL SANTOS NA ESCOLA DE  
COMUNICAÇÃO DA UFRJ**

Aos vinte e cinco dias do mês de fevereiro de dois mil e vinte e um, às quinze horas, por meio de videoconferência, foi apresentada a dissertação de mestrado de Caio Dayrell Santos, intitulada: "**(Não) Sendo Ninguém: o uso político das máscaras na América Latina**", perante a banca examinadora composta por: Giuseppe Mario Cocco [orientador(a) e presidente], Ângela Cristina Salgueiro Marques e Raluca Soreanu. Tendo o(a) candidato(a) respondido a contento todas as perguntas, foi sua dissertação:

**X aprovada**     reprovada     aprovada mediante alterações

***A banca enfatiza originalidade e atualidade da dissertação, inclusive sua multidisciplinariedade. A banca indica a dissertação para prêmios e publicação.***

E, para constar, eu, Thiago Couto, lavrei a presente, que segue por mim datada e assinada pelos membros da banca examinadora e pelo(a) candidato(a) ao título de Mestre em Comunicação e Cultura.

Rio de Janeiro, 25 de fevereiro de 2021

Giuseppe Mario Cocco [orientador(a) e presidente]

P/

Ângela Cristina Salgueiro Marques [examinador(a)]

P/

Raluca Soreanu [examinador(a)]

Caio Dayrell Santos [candidato(a)]

Dedicado a Dona Ilda, minha avó.  
Que descanse em paz.

## AGRADECIMENTOS

---

A meus pais, Márcia e Tote, pela confiança e apoio constantes, me ajudando a me manter no Rio e me recebendo durante a pandemia. Sem vocês, definitivamente não teria chegado até aqui.

A meu amor, Jéssica Barbosa, pelo carinho e dedicação, lendo meus textos, discutindo minhas ideias, me buscando nas rodoviárias e me visitando no Rio de Janeiro. Obrigado por ser essa pessoa maravilhosa!

A Agatha Azevedo, que escreveu junto comigo um texto sobre as mulheres do EZLN e o MST e ensaiou comigo minha apresentação de mestrado na véspera da defesa. Obrigado por receber inúmeras chamadas de longe e, enquanto amiga, me suportar até aqui.

A Alexei Padilla Herrera, pelo apoio e pelas discussões desde minha graduação até o fim do mestrado, inclusive contribuindo diretamente com uma versão preliminar do texto que viria a ser o segundo capítulo.

A Gober Mauricio Gomez Llanos e Ana Karina C. Oliveira, junto com Alexei Padilla, por lerem e revisarem uma primeira versão deste projeto de pesquisa. Sem seu apoio, dificilmente teria sequer sido aprovado no programa para começo de conversa.

A Louise Ferreira Carvalho pela disposição, boa vontade e sabedoria em me ouvir e aconselhar sobre questões filosóficas, em especial relativas ao rosto e o pensamento de Deleuze. Sua solicitude é tanta que chegou a ler e comentar um primeiro rascunho que viria a ser o primeiro capítulo desta dissertação.

A Luiza Quental por reler um esboço de alguns capítulos meus, por me ajudar a ensaiar para a apresentação a qualificação, por me orientar no funcionamento de algoritmos digitais, por, além de uma excelente colega pesquisadora, ser, em geral, uma grande amiga.

Aos colegas da *Rede de Laboratórios Moitará* pela escuta e pelos conselhos em uma primeira apresentação deste projeto, assim como oferecer oportunidade de publicar os primeiros achados dessa pesquisa na revista *Lugar Comum*.

A Paula Cardoso Pereira e Matheuz Catrink por cederem seu tempo escasso para ler junto comigo textos específicos que viriam a ser explorados no decorrer dessa dissertação.

A Gustavo Monlevad, Viviane Gomes, Bruno Fabri, Ana Beatriz Rangel, Vanessa Raposo, Vanessa Dias, Aida Feitosa, Marcus Lotfi, entre outros colegas de pós-graduação por contribuírem com minhas divagações e viagens nas conversas dos corredores do campus.

A Jaime Villalobos por me oferecer, em um momento anterior, uma entrevista sobre o trabalho social que coordena em La Paz e compartilhar alguns documentos da ONG *Hormigón Armado*, além de aplicar formulários com alguns engraxates.

Ao prof. dr. Jesus Gomes, por me receber em sua casa em San Cristobal de Las Casas, o que permitiu que eu participasse do Seminário de Reflexão Crítica: “As gretas da Esquerda” e me ofereceu um contato direto com a política em Chiapas.

A Willian Borges, por receber a mim e meus colegas em sua casa em Belém, nos auxiliando a participar do 42º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, onde apresentamos parte de nossas respectivas pesquisas.

Ao prof. dr. Carlos Antonio Aguirre Rojas, que me cedeu uma entrevista que serviu como uma aula particular sobre a história do movimento neozapatista, inclusive me presenteando com diversos livros e revistas que serviram como referências para esse trabalho.

Ao prof. dr. Igor Sacramento que leu e comentou uma primeira versão da primeira metade do capítulo 3 desta dissertação, entregue como trabalho final para sua disciplina.

À profa. dra. Ângela Marques, por ser a primeira pessoa a acreditar e estimular esse projeto ainda na graduação e não permitir que desistisse dele.

A meu orientador, prof. dr. Giuseppe Mario Cocco, pelas provocações enquanto intelectual e pela atenciosidade enquanto docente.

A Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) por ajudar a financiar essa pesquisa.

DAYRELL SANTOS, Caio. **(Não) Sou Ninguém** : o uso político de máscaras na América Latina. 2021. 145 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Comunicação e Cultura, Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

## RESUMO

---

O rosto é onde se articulam pressupostos sobre quem somos, porque interagimos uns com os outros e como as pessoas devem e podem responder a apelos alheios. Ao tapá-lo, mesmo que de forma parcial, máscaras questionam esses pressupostos, trazendo à tona outras possibilidades de conceber o sujeito, estar em coletivo, agir politicamente e até mesmo pensar o humano. Partindo desta hipótese, essa dissertação investiga o rosto e sua ocultação enquanto performance política, resultando em quatro ensaios independentes, um dedicado à elaboração filosófica do rosto e três reservados a estudo de casos contemporâneos de mascaramento coletivo no Brasil, na Bolívia e no México. Primeiramente comparamos três perspectivas teóricas sobre o rosto, formuladas por três autores diferentes: Emmanuel Lévinas, Gilles Deleuze (com e sem Félix Guattari) e Giorgio Agamben. Apesar de suas singularidades, esses três usam do rosto enquanto conceito para refletir sobre a relação entre política e linguagem e propor formas de resistência. Destas reflexões, partimos para analisar como a comunicação política do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), que elaborou a balaclava enquanto uma forma heterodoxa de “relações públicas” e os engraxates de La Paz, que escondem seus rostos durante as horas de serviço como resposta a um intenso estigma social. Como posfácio, comentamos sobre a standardização da máscara sanitária no decorrer da pandemia de COVID-19, suas implicações éticas e suas respostas políticas.

**Palavras-Chave:** Máscara, Rosto, Performance Política, Precariedade, Movimento Social



## ABSTRACT

---

The face is where assumptions about who we are, why we interact with each other, and how people can and/or should respond to others' appeals are articulated. When covering it, even if only partially, masks question these assumptions, bringing up other possibilities of conceiving the subject, being in a collective, acting politically and even thinking about the human. Based on this hypothesis, this dissertation investigates the face and its concealment as a political performance, resulting in four independent essays, one dedicated to the philosophical elaboration of the face and three reserved for the study of contemporary cases of collective masking in Brazil, Bolivia and Mexico. First, we compare three theoretical perspectives on the face, formulated by three different authors: Emmanuel Lévinas, Gilles Deleuze (with and without Félix Guattari) and Giorgio Agamben. Despite their differences, these three use the face as a concept to reflect on the relationship between politics and language and to propose forms of resistance. From these reflections, we set out to analyze how the political communication of the Zapatista Army of National Liberation (EZLN), which developed the balaclava as a heterodox form of "public relations", and La Paz' shoe shiners, who hide their faces during working hours as an answer to an intense social stigma. As a postscript, we comment on the standardization of the health mask during the COVID-19 pandemic, its ethical implications and political responses.

**Keywords:** Mask, Face, Political Performance, Precarity, Social Movement.

## LISTA DE ABREVIACÕES

---

ALPEVE - Asociación de Lustra calzados de la Pérez Velasco

COVID-19 - Doença por Coronavírus 2019

ETA - Euskadi Ta Askatasuna

EUA - Estados Unidos da América

EZLN - Exército Zapatista de Libertação Nacional

FARC - Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia

FLN - Fuerzas de Liberación Nacional

FMI - Fundo Monetário Internacional

ISIS - Islamic State of Iraq and Syria

PAN - Partido da Ação Nacional

PGR - Procuradoria-Geral da República

PRD - Partido da Revolução Democrática

PRI - Partido Revolucionário Internacional

SARS - Síndrome respiratória aguda grave

ONG - Organização Não-Governamental

ONU - Organização das nações unidas

URSS - União das Repúblicas Socialistas Soviéticas

## LISTA DE FIGURAS

---

### INTRODUÇÃO

**Figura I** - Ato contra PEC 241 em Brasília, DF - 28 de nov. 2016. Fotografia por Maxwell Vilela/ Jornalistas Livres. Fonte: Disponibilizado pelo autor.

**Figura II** - Movimento de Mulheres na Praça Itália, centro de Santiago, atualmente renomeada Praça Dignidade pelos manifestantes. Fotografia por Mila Belén/ Vice News. Disponível em <

<https://www.vice.com/pt/article/5dmmn8/30-fotos-selvagens-das-feministas-mascaradas-do-chile> >, acesso 21 nov. 2020.

**Figura III** - Cena dos quadrinhos de V de Vendetta (1988-1989). Fonte: Imgur.com. Disponível em: <[https://imgur.com/t/alan\\_moore/sRoPiau?nc=1](https://imgur.com/t/alan_moore/sRoPiau?nc=1)>, acesso 22 nov. 2020.

**Figura IV** - Neonazistas em Houston, Texas - 1º de Out. 2016. Fotografia por Bob Levey/ Houston Chronicle. Disponível em:

<<https://www.houstonchronicle.com/news/nation-world/article/Report-Students-at-University-of-9971928.php#photo-11255146> >, acesso 22 nov. 2020.

**Figura V** - Encenação de tribunal excepcional feita pela série Narcos, do Netflix (Ep. 4). Fonte: netflix.com

**Figura VI** - Cena de O Nascimento de uma Nação (1914). Fonte: Youtube. Disp. em: < <https://youtu.be/nGQaAddwjxg> >, acesso 27 nov. 2020.

**Figura VII** - *Capucha y llovizna* (2015) por Luciano Díaz Godoy. Fonte: Flickr. Disp. em: <<https://flic.kr/p/CdBbsW> >, acesso 10 fev. 2021.

### CAPÍTULO 1

**Figura 1.1** - Reflexos de barcos na água - Do ensaio Pareidolia, por Markos Loudaros. Fonte: lensculture.com. Disponível em: <

<https://www.lensculture.com/projects/1045732-pareidolia> >, acesso 09/06/2020.

**Figura 1.2** - “Bergman foi quem levou mais longe o niilismo do rosto” - Deleuze (1985). Cena de Persona (1966), por Ingmar Bergman.

**Figura 1.3** - Menino repousa à margem do rio Catrimani, por Claudia Andujar. Fonte: Swissinfo. Disp. em: <

<https://www.swissinfo.ch/por/multimedia/claudia-andujar---galeria/41879924> >, acesso 17 dez. 2020.

**Figura 1.4** - *Determination de l'angle facial* - Paris, 1791 por Petrus Camper. Fonte: Fine Art America. Disp. em : <

<https://fineartamerica.com/featured/1760a-petrus-camper-facial-angle-eugenics-paul-d-stewart.html>>, acesso 19 dez. 2020.

**Figura 1.5** - Esquema da filosofia moderna proposto por Giorgio Agamben. Fonte: Agamben (1999)

**Figura 1.6** - Fotografia por Stephen Dalton - NHPA/Photoshot. Fonte: ScienceSource.com

## CAPÍTULO 2

**Figura 2.1** - Cena de *Um lugar chamado Chiapas* (1998). Canada Wild Productions.

**Figura 2.2** - Acordos de San Andrés (1996) Fonte: CGT Chiapas. Disp. em: < <http://www.cgtchiapas.org/noticias/19-anos-acuerdos-san-andres> >, acesso 24 de nov. 2020.

**Figura 2.3** - Selva Lacandona, 1994. Por Ángeles Torrejón. Fonte: Vice.com. Disp. em: < [https://www.vice.com/en\\_us/article/gq8wpb/happy-20th-birthday-zapatistas](https://www.vice.com/en_us/article/gq8wpb/happy-20th-birthday-zapatistas) >, acesso 08/02/2020.

**Figura 2.4** - Zapatistas executados em um mercado em Ocosingo, por Benjamín Flores. Fonte: Vice.com. Disp. em: < <https://www.vice.com/es/article/gq8wpb/happy-20th-birthday-zapatistas> >, acesso 25 nov. 2020.

**Figura 2.5** - Subcomandante Marcos com a ex-primeira dama da França, Danielle Mitterrand, em uma coletiva de imprensa à La Realidad - Abril de 1996. Fotografia por Oriana Elicabe/ AFP. Disp. em: < [https://www.francetvinfo.fr/culture/people/danielle-mitterrand-est-morte\\_29651.html](https://www.francetvinfo.fr/culture/people/danielle-mitterrand-est-morte_29651.html) >, acesso 06 dez. 2020.

**Figura 2.6** - Trecho de reportagem do jornal *El Norte*, mostrando o desmascaramento de Subcomandante Marcos. Fonte: Excelsior.com. Disp. em: < <https://www.excelsior.com.mx/nacional/2017/06/19/1170607> >, acesso 06 dez. 2020.

**Figura 2.7** - Marcos com câmera fotográfica e máquina de escrever, 1994. Fotografia por Heriberto Rodriguez. Disp. em < <https://twitter.com/ZapatistaOrg/status/615626356437745664> >, acesso 15 dez. 2020.

**Figura 2.8** - Última aparição de Subcomandante Marcos em Rebeldia, 24 Mayo de 2014. Fotografia por Sari Dennise/Agência SubVersione. Dis. em < <https://subversiones.org/archivos/26778> >, acesso 15 dez. 2020.

**Figura 2.9** - José Luis Solís Sánchez, o Companheiro Galeano. Fonte: Desinformémonos. Disp. em: < <https://desinformemonos.org/anuncia-el-ezln-homenaje-a-galeano/> > acesso 16 dez 2020.

## CAPÍTULO 3

**Figura 3.1** - *Fotografia de Lustrabotas nas ruas de La Paz*, por Andrew Perkins (2017). Fonte: Flickr. Disponível em: < <https://flic.kr/p/SHmjY9> >, acesso 21/05/2019.

**Figura 3.2** - *Lustrabotas*, por Piero Tardo. Fonte: Flickr. Disponível em: < <https://www.flickr.com/photos/57917200@N06/> >, acesso 21/05/2019.

**Figura 3.3** - Sequência Final do Documentário *Brillo* (2011).

**Figura 3.4** - Exemplo de como um Storyboard foi adaptado para se tornar uma fotografia. Fonte: federicoestol.com.

**Figura 3.5** - *Lustrabotas* vendem fotolivro *Héroes del Brillo* nas ruas de La Paz. Quadro do Trailer do Projeto. Fonte: Vimeo.com. Disponível em: < <https://vimeo.com/301895436> > acesso, 02 fev. 2020.

**Figura 3.6** - Idem.

**Figura 3.7** - Páginas 15 e 16 do Fotolivro *Héroes del Brillo*<sup>1</sup>. Fonte: federicoestol.com.

<sup>1</sup> As páginas do fotolivro *Héroes del Brillo* não são numeradas, porém, a fim de melhor referenciar suas imagens, as ordenamos as frentes e os versos de suas folhas, desconsiderando a capa e a contracapa.

**Figura 3.8** - Páginas 23 e 24 do Fotolivro *Héroes del Brillo*. Fonte: federicoestol.com.

**Figura 3.9** - Páginas 11 e 12 do Fotolivro *Héroes del Brillo*. Fonte: federicoestol.com.

**Figura 3.10** - Páginas 17, 18 do Fotolivro *Héroes del Brillo*. Fonte: federicoestol.com.

**Figura 3.11** - Páginas 19 e 20 do Fotolivro *Héroes del Brillo*. Fonte: federicoestol.com.

**Figura 3.12** - Páginas 25 e 26 do Fotolivro *Héroes del Brillo*. Fonte: federicoestol.com.

**Figura 3.13** - Páginas 13 e 14 do Fotolivro *Héroes del Brillo*. Fonte: federicoestol.com.

**Figura 3.14** - Páginas 40 e 41 do Fotolivro *Héroes del Brillo*. Fonte: federicoestol.com.

**Figura 3.15** - Páginas 51 e 52 do Fotolivro *Héroes del Brillo*. Fonte: federicoestol.com.

## CAPÍTULO 4

**Figura 4.1** - Fotografia Aérea do Parque de Diversões Guanabara esvaziado, em Belo Horizonte, Brasil, dia 5 de abril de 2020. Por Douglas Magno/AFP/Getty Images.

Fonte: CNN.com. Disp. em: <

<https://edition.cnn.com/2020/03/12/world/gallery/coronavirus-empty-spaces/index.html>>, acesso 20 jan. 2020.

**Figura 4.2** - Comparação do fluxo de ar bucal e nasal com e sem máscara. Fonte: National Institute of Standards and Technology (NIST). Disponível em: <

<https://www.nist.gov/video/cover-smart-do-your-part-slow-spread>>, acesso 22 jan. 2021.

**Figura 4.3** - Membros da Klu Klux Klan fazem a saudação nazista enquanto seguram cartazes negando o Holocausto. Fonte: wikimedia.commons. Disponível em:

[https://it.wikipedia.org/wiki/File:KKK\\_Holocaust\\_denial.jpg](https://it.wikipedia.org/wiki/File:KKK_Holocaust_denial.jpg), acesso 10 fev. 2020.

**Figura 4.4** - Protestante “Antimáscara” em Londres, Reino Unido, 24 de Julho de 2020. Fonte: The Telegraph. Disp. em:

<https://www.telegraph.co.uk/news/2020/07/27/rise-anti-maskers-psychology-face-covers-causing-much-upset/>>, acesso 01 fev. 2021.

## SUMÁRIO

---

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>16</b>
A máscara como alegoria política	16
Manifestantes mascaram-se pelo mundo	18
Da História à Ficção e de volta à História	20
O Uso Político de Máscaras na América Latina	24
<b>1. O ROSTO E SUAS FILOSOFIAS: Três concepções sobre a relação entre política e linguagem</b>	<b>29</b>
1.1 - O que é, afinal, um rosto?	29
1.2 - O rosto como relacionalidade ética em Lévinas e Butler	32
1.3 - A máquina abstrata de rostidade em Deleuze e Guattari	36
1.4 - Apropriando-se de Lévinas e Deleuze: possíveis usos do rosto	39
1.5 - Rosto como uso livre da língua em Agamben	45
1.6 - A máscara e a disputa pelo rosto	51
<b>2. OS SEM ROSTO E SEM NOME DO NEOZAPATISMO: as “Relações Públicas” de um movimento de guerrilha</b>	<b>55</b>
2.1 - É possível negociar com quem não tem rosto?	55
2.2 - A Civilidade de uma Luta Guerrilheira	58
2.3 - Desmascarando os zapatistas	67
2.4 - Comunicação Política desde o Sul	71
2.5 - Sem rosto, sem nome e sem parte	73
2.6 - A balaclava diante da morte	78
<b>3. COBRINDO O ROSTO DE VERGONHA: neoliberalismo, precarização e busca por um olhar ético em La Paz</b>	<b>84</b>
3.1 - Os Lustrabotas	84
3.2 - A razão neoliberal e a imoralidade da pobreza	88
3.3 - Neoliberalismo e a precarização de jovens periféricos	92
3.4 - (Des)encontro de classes em uma cidade polarizada	94
3.5 - Vergonha como potencial resistência?	97
3.6 - O desmascaramento no documentário Brillo	98
3.7 - Um olhar ético, ch’ixi e não representativo	101
3.8 - Explorando El Alto com os lustrabotas	106
3.9 - A cena final de Héroes del Brillo	111
<b>4. POSFÁCIO EM DEFESA DAS MÁSCARAS SANITÁRIAS: Solidariedade e Negacionismo na Pandemia de COVID-19</b>	<b>114</b>
4.1 - A Máscara se torna Norma	114

4.2 - A Tese Biopolítica da Pandemia e a Máscara Misántropa	116
4.3 - Uma Leitura Levinasiana das Máscaras Sanitárias	120
4.4 - O Vírus enquanto Força Política	122
4.5 - Negacionismo e Genocídio na Pandemia	123
4.6 - Uma morte que não esconde seu rosto	126
4.7 - O que defendem os antimáscara?	128
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS: Sobre o Rosto Mascarado e o Rosto Nu</b>	<b>130</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>134</b>

*Ah quantas máscaras e submáscaras,  
Usamos nós no rosto de alma, e quando,  
Por jogo apenas, ela tira a máscara,  
Sabe que a última tirou enfim?  
De máscaras não sabe a vera máscara,  
E lá de dentro fita mascarada.  
Que consciência seja que se afirme,  
O aceite uso de afirmar-se a ensona.  
Como criança que ante o espelho teme,  
As nossas almas, crianças, distraídas,  
Julgam ver outras nas caretas vistas  
E um mundo inteiro na esquecida causa;  
E, quando um pensamento desmascara,  
Desmascarar não vai desmascarado.*

Fernando Pessoa



## INTRODUÇÃO

---

### *A máscara como alegoria política*

Pelo menos em um nível conceitual, a política sempre foi regida por máscaras. A própria noção de “pessoa”, conceito essencial para qualquer prática de magistratura, se origina do termo latino *persona* que, ao pé da letra, significa máscara de teatro. Diferentemente das peças contemporâneas, na Antiguidade o rosto nu do ator nunca poderia aparecer durante um espetáculo. Cada intérprete tinha que entrar em cena com uma máscara específica, que servia para indicar ao público qual personagem o ator estava impersonando. De acordo com Hannah Arendt (2003 [1975], p. 12), essas máscaras eram caracterizadas por uma larga abertura na altura da boca, por onde a voz singular de seu usuário poderia passar: “a palavra *persona* vem do som que passa por essa abertura: per-sonare, ‘soar por’, é o verbo do qual *persona*, a máscara, é o nome”. Os romanos trouxeram a palavra para o campo jurídico, passando a se referir também a quem possuía direitos civis e se opondo a *homo*, usado com desprezo para designar quem não era protegido pela lei.

Na área das ciências políticas e do direito, esse pequeno conto etimológico é constantemente revisitado. Ele não só reflete sobre a inevitável teatralidade da política, mas também serve para indicar como o reconhecimento de seres humanos nunca pode ser entendido como dado. Se, no decorrer da modernidade, predominava a crença do sujeito como um corpo único, separado dos animais e das coisas por alguma qualidade transcendental e absoluta, como sua racionalidade ou a própria alma; Arendt usa da figura da máscara para mostrar que a individualidade nunca pôde ser considerada soberana ou universal. Não existe nenhuma essência interna ou lei externa que assegure dignidade a alguém, mas a própria condição de pessoa sempre está subordinada à encenação de um “papel” (COCCO, TASCHETO, 2017). “Não somos cidadãos” conclui Arendt; ou seja, “não somos iguais no espaço público estabelecido e reservado à palavra e à ação política”. Para a autora, a sociedade só nos reconhece quando assumimos um determinado papel atribuído para nós na medida que usamos uma máscara de determinada profissão, como jornalista, advogado ou cientista. Neste sentido, a face humana sozinha seria incapaz de atribuir valor político para um indivíduo; o que só seria conquistado quando nos “mascaramos”.

Apesar de sermos obrigados a acatar ou até mesmo buscar esses papéis ou máscaras, Arendt

via algum consolo no fato deles não serem fixos, mas “intercambiáveis”. As identidades atribuídas a nós pelos outros não nos definem; tampouco estariam vinculadas a alguma propriedade intrínseca de nosso ser. Nesse sentido, talvez não devêssemos tomá-las tão a sério. Ao receber o prêmio Sonning em 1975 por sua “contribuição à civilização europeia”, a filósofa, assumidamente desconfortável com a homenagem que, para ela, lhe dava uma importância desmerecida, explica que as expectativas designadas a ela pelo governo dinamarquês não diziam respeito a nenhuma qualidade própria; mas a algo que ela “fundamentalmente não é”. “Assim que os eventos pelo qual a máscara que me foi designada acabarem, e eu terminar de abusar de meu direito individual de soar através da máscara, as coisas vão mais uma vez voltar ao seu lugar” (ARENDT, 2003 [1975], p. 14).

No entanto, talvez devêssemos nos opor a essa visão restaurativa da máscara. Se é verdade que o reconhecimento de um sujeito nunca está garantido, mas condicionado a execução de uma “parte” redigida pelo corpo social que o transcende, será que também não deveríamos considerar os que não receberam “parte” nenhuma? Afinal, parcela considerável da população humana nunca teve a distinção de ser uma “figura pública” como Arendt o foi e, devido a isso, não pode se refugiar de sua fama - ou infâmia - no espaço privativo de seu lar, sendo, por isto, exposta incessantemente aos mais diversos abusos e carências. Para essa parte abandonada - ou, como possivelmente colocaria Jacques Rancière (2009), a “parte dos sem parte” - não basta apenas assumir o papel demandado pela situação em mão, mas sim afetar a situação em si.

Mais que “mudar de máscara”, explicam Cocco e Taschetto (2017), seria necessário “mudar as próprias máscaras”; isto é, explorar para além dos limites pré-concebidos ao sujeito. Ao invés de, como se conformava Arendt, acatar ao arranjo já traçado; arriscar-se a provar novos passos e ritmos, buscando formas criativas de escapar de e reinventar as dinâmicas comunicativas, desta maneira, produzindo novas máscaras e outras cenas. Com isto, talvez encontremos modos alternativos de ser, pensar e se organizar em coletivo. Quem sabe assim possamos forjar a chance para que aqueles condenados à indiferença pública ganhem alguma presença no teatro que é o mundo?

*Manifestantes mascaram-se pelo mundo*

Se a máscara na política era tida apenas como alegoria, nas últimas décadas ela assumiu uma presença literal. De Sul a Norte, de Minneapolis a Hong Kong, de Wall Street a Praça Tahrir, novos movimentos multitudinários irrompem em toda lugar, aparentemente sem sentido ou motivo, indiferentes ao sucesso ou fracasso de sua economia, a abertura ou fechamento de seus regimes e até mesmo ao bairrismo ou cosmopolitismo de suas culturas. Apesar de suas particularidades, algo é recorrente nessas insurreições: máscaras.

No caso do Brasil, isso se tornou notável com os Black Blocs e sua célebre touca ninja. Após conquistarem projeção com as Jornadas de Junho, a imagem do mascarado viria a causar tamanho desconforto que diversos agentes estatais, em diferentes poderes e esferas do governo, atuaram para criminalizar o anonimato em manifestações de rua (BORGES, 2017)<sup>2</sup>. Mesmo com a hostilidade institucional, a tática seguiu presente nas ruas por algum tempo (Fig. I), apenas perdendo a consistência e credibilidade bem recentemente (CORREA, 2021).



**Figura I** - Ato contra PEC 241 em Brasília, DF - 28 de nov. 2016.  
Fotografia por Maxwell Vilela/ Jornalistas Livres.

<sup>2</sup> Apenas no primeiro ano após os protestos, 13 projetos de leis foram lançados propondo especificamente a proibição do uso de máscaras e outras peças que ocultem o rosto durante manifestações, de acordo com levantamento feito pela ONG Artigo 19 (2014).

Do lado oriental, a proibição de máscaras chegou a ser oficializada na ilha de Hong Kong. Após meses de levantes contra o governo, visto como títere da China continental, o uso de máscaras ou qualquer vestimenta ocultando a face foi banido em outubro de 2019. O principal objetivo era coibir novos protestos, porém acabou tendo o efeito oposto: como a lei apenas entraria em vigor a partir da meia-noite de um sábado, os manifestantes se reuniram massivamente na noite de sexta-feira, todos usando máscaras e abertamente zombando da ordem do Estado (TSANG, 2019). Neste caso específico, as máscaras não foram utilizadas para se resguardar do gás lacrimogêneo ou da vigilância estatal, mas sim como exercício de desobediência civil, explicitando uma simbologia que extrapola sua função protetora ou de ocultação.

Já no Chile andino, as mulheres foram as primeiras a ver a potência da máscara. Antes mesmo dos massivos protestos que culminaram no plebiscito por uma nova constituição, tapar a cara e despir o busto se tornou uma performance de protesto por grupos feministas contra o assédio e por uma educação não machista (MASIVA, 2018). Oficinas periódicas chegaram a ser organizadas para que mulheres produzissem e adornassem suas próprias máscaras, expressando uma personalidade singular, mas sem precisar abrir mão do anonimato (DI GIROLAMO, 2020 - Fig. II).



**Figura II** - Movimento de Mulheres na Praça Itália, centro de Santiago, atualmente renomeada Praça Dignidade pelos manifestantes. Fotografia por Mila Belén/ Vice News.

*Da História à Ficção e de volta à História*

Apesar de haverem máscaras caracterizadas por sua agressividade, deboche ou elegância, não houve nenhuma que ficou mais marcada no imaginário popular que a de Guy Fawkes. Ela se refere a figura verídica de um desafortunado soldado católico, preso em 1605 após fracassar em explodir o Parlamento Britânico, no episódio lembrado como a “Conspiração da Pólvora”. Séculos depois de torturado, executado e ter o corpo desmembrado, sua memória foi resgatada por Alan Moore e David Lloyd e levada aos quadrinhos de *V for Vendetta*, publicados pela primeira vez em 1988 (Fig. III). O tenebroso design - com a pálida faceta com cavanhaque, exageradamente contorcida em um sorriso postiço que destaca o já artificial rubor das bochechas - tornaria um dos símbolos mais difundidos do começo do século ao ser adaptado para o cinema por James McTeigue e depois materializado em centenas de milhares de máscaras de plástico usadas por movimentos de rua, como o Occupy Wall Street, ou coletivos virtuais, como o grupo Anonymous.



**Figura III** - Cena dos quadrinhos de *V de Vendetta* (1988-1989). Fonte: Imgur.com.

A imagem se tornou tão difundida no imaginário popular que uma vez mais retornaria à ficção, agora como pastiche em séries de televisão como *La Casa del Papel* e *Mr. Robot*. Com o tempo, ela também perderia sua conotação anarquista e seria despolitizada, se tornando apenas uma idiossincrasia cômica usada pelo apresentador Bolívia no canal de entretenimento *Desimpedidos*, dedicado a fazer comentários humorísticos de futebol. Seguindo essa tendência, não é de se surpreender que, ao circular por múltiplas superfícies, gêneros e até dimensões da experiência, a máscara acabaria também transpassando por diferentes espectros ideológicos.

Se, em um primeiro momento, o mascarado foi de modo geral bem recebido por círculos intelectuais, sobretudo por parte da esquerda, que viam na sua figura a realização de conceitos tidos como inerentemente progressistas, como a multidão de Negri e Hardt (2005) ou a subjetividade qualquer de Agamben (2017), a vitória de Donald Trump em 2016 e Jair Bolsonaro em 2018 suspendeu essa euforia. A eleição de extremistas mostrou que formas de mobilização popular que geravam levantes em todo o mundo poderiam facilmente adquirir contornos reacionários.

O melhor exemplo disto é a máscara de crânio (Fig. IV): uma balaclava<sup>3</sup> de cor preta, mas com um esqueleto ou apenas uma mandíbula estampada na parte da frente. De acordo com relatórios do Southern Poverty Law Center<sup>4</sup>, a vestimenta foi descrita como “o símbolo do fascismo do século XXI” no IronMarch.org, fórum online responsável por articular grupos de ódio internacionalmente. Essa iconografia seria particularmente associada a Divisão AtomWaffen, uma rede terrorista neonazista, com células em diferentes países e creditada pelo assassinato de ao menos 5 pessoas, incluindo um estudante judeu e homossexual em 2018 (THOMPSON, WINSTON, HANRAHAN, 2018).



**Figura IV** - Neonazistas em Houston, Texas - 1º de Out. 2016. Fotografia por Bob Levey/ Houston Chronicle.

<sup>3</sup> Gorro de malha justo, que cobre a cabeça até ao pescoço ou até os ombros, com abertura para os olhos e, por vezes, para o nariz e para a boca.

<sup>4</sup> O Southern Poverty Law Center é um grupo de advocacia estadunidense especializado em ações contra supremacistas, obtendo vitórias relevantes na Justiça contra a Ku Klux Klan desde os anos 70 e que atualmente monitora e expõe atividades da extrema direita (HATEWATCH, 2017)

Da mesma maneira, é irônico, se não hipócrita, que a ocultação do rosto, condenada veementemente por políticos como um ato criminoso por si só, passe a ser cada vez mais difundida não por ativistas, mas pelas próprias forças que supostamente atuariam em prol da lei e da ordem. Seja a tropa de choque responsável por conter protestos, seja em operações de combate à corrupção ou até mesmo nas rondas de rotina em favelas, a própria polícia parece fazer uso do anonimato, ferindo nesse processo princípios de transparência e prestação de contas.

Essa uso repressivo da máscara, agindo a mando do poder, também foi abordado na cultura popular televisiva através da série *Watchmen* da HBO, outra obra inspirada nos quadrinhos de Alan Moore. Na primeira temporada, tanto os supremacistas brancos introduzidos como principais antagonistas quanto os policiais que assumem o papel de protagonistas utilizam diferentes máscaras para praticar atos de ou contra o terror; uma pista sutil de que estes dois grupos, apresentados como inimigos, estariam na verdade colaborando um com o outro.

A prática inevitavelmente remete a episódios brutais da história recente como, por exemplo, ao caso da *Justicia sin Rostro*. Essas cortes excepcionais foram largamente realizadas na Colômbia (Fig. V) e no Peru no decorrer dos anos 90 (LEITE, BARRETO, 2020) e consistiam em julgamentos proferidos por um juiz anônimo ou por um colegiado de juízes sem que estes tenham seus nomes revelados. Aplicado durante uma conjuntura de violência generalizada e sem qualquer controle, o mecanismo era vendido como uma forma de efetivar o combate ao crime organizado, especialmente a ação de narcotraficantes e movimentos guerrilheiros que poderiam atacar testemunhas, jurados, promotores e até os próprios magistrados para assim escapar de uma condenação. No entanto, o sistema foi largamente criticado por permitir abusos a direitos humanos e constitucionais (NAGLE, 2000) e, sobretudo no caso do Peru sob a ditadura de Fujimori, atuar com presunção de culpa. Esses tribunais secretos viriam a ser abolidos, sendo que a figura do “juiz sem rosto” passou a ser condenada pela Corte Interamericana de Direitos Humanos. Mesmo assim, dispositivos similares ainda são recorrentemente propostos em países que passam por uma vertiginosa escalada de violência, como Brasil e México.



**Figura V** - Encenação de tribunal excepcional feita pela série Narcos, do Netflix (Ep. 4).

Sem dúvida nenhuma a evocação mais óbvia causada pela figura do extremista anônimo é a dos linchadores da Klu Klux Klan, com seus robes e gorros brancos. Curiosamente, essa indumentária não é intrinsecamente orgânica ao grupo, só passando a ser icônica para esses supremacistas após a estreia do filme *O Nascimento de uma Nação*, de D. W. Griffith em 1914<sup>5</sup> (FESSENDEN, 2016 - Fig. VI), um último exemplo de como a máscara parece não respeitar as fronteiras entre história e ficção.



**Figura VI** - Cena de *O Nascimento de uma Nação* (1914). Fonte: Youtube.

<sup>5</sup> Curiosamente, o próprio Alan Moore, o autor de *V de Vendetta* e *Watchmen* originais, refletiria em uma entrevista que o filme de Griffith pode ser considerado a primeira aparição do tão popular arquétipo do super-herói estadunidense: "é o ponto de origem das máscaras e capas" respondeu o quadrinista ao jornalista Raphael Sasaki (2017).



*O Uso Político de Máscaras na América Latina*

A constelação de máscaras é enorme e não se encerra nas amostras já listadas ou nas experiências aprofundadas nos capítulos seguintes. A mera variação entre ações, grupos e movimentos, convida à reflexão: o que o uso de máscaras nos diz sobre o mundo em que vivemos? Como contribuem para a resistência política? E que valores elas carregam? Na esperança de talvez detectar a constituição de novas subjetividades e dinâmicas organizativas na política contemporânea, nos debruçamos sobre tais práticas, procurando indícios de tendências e dilemas sociais relevantes para a compreensão do mundo contemporâneo.

No decorrer dos dois anos dedicados para o trabalho de investigação e escrita, compilei outras pesquisas de ciências humanas, assim como reportagens, documentários, fotografias e livros sobre o gesto de tapar o rosto. Para o bem e para o mal, há uma infinidade de casos a serem considerados, mas, restringimos o escopo a apenas o uso político e coletivo da máscara na América Latina, especialmente Brasil, México e Bolívia. Também demos mais atenção em um tipo específico de máscara: as balaclavas, chamadas também de toca ninja, *pasamontañas*, capucha ou *ski mask* em inglês. Por sua impessoalidade e relativa invariabilidade, elas acabam sendo um ícone paradigmático para a nossa proposta.

Tomamos como premissa que o mascaramento não pode ser resumido a um simples disfarce a fim de impossibilitar a identificação dos indivíduos, mas consistiria em um ato de fala (AUSTIN, 1965), uma performance que, não descreve, mas produz a situação comunicativa que se encontra. Desta forma, se trata de um objeto de estudo particularmente privilegiado para as Ciências da Comunicação como traz à tona os diferentes nuances e elementos que influem nos processos comunicativos, assim como a complexidade das formas e relações que eles articulam.

Apesar de efetivamente se tratar de uma pesquisa em Comunicação e Cultura e de no decorrer da dissertação abordarmos questões referentes a relações públicas, ética jornalística, teoria da imagem e comunicação política, não houve, por parte do autor, nenhum compromisso em se fechar em uma disciplina específica. Ao contrário, adotamos uma perspectiva transdisciplinar que tangencia múltiplas fontes, merecendo maior destaque: a própria Filosofia - sobretudo no capítulo 1; as Ciências Políticas e História - no capítulo 2; a Psicologia Social e a Sociologia - capítulo 3 e Ciências da Saúde - Capítulo 4.

O resultado não foi uma pesquisa contínua ou sequer coesa, mas uma coletânea de quatro trabalhos acadêmicos de teor ensaístico, com cada ensaio correspondendo a um dos capítulos.

Por mais que carreguem alusões ou menções entre si, esses textos podem ser compreendidos sozinhos, dispensando uma ordem específica de leitura.

Dito isso, uma sugestão ao leitor: antes de perscrutar a máscara dos outros, examine a própria cara. O primeiro capítulo esboça um referencial teórico diversificado e amplo sobre o rosto, perpassando desde contribuições da semiótica de Roland Barthes (2012 [1980]) aos achados mais recentes da neuropsicologia cognitiva para logo em seguida se aprofundar em elaborações filosóficas. Consultando comentadores de Deleuze e Lévinas, em especial Gavin Rae (2016), apresentamos como cada pensador desenvolve seu próprio conceito de rosto, mostrando suas diferenças e semelhanças e também indicando pontos específicos em que ambas as perspectivas parecem deficitárias. Se o rosto de Emmanuel Lévinas promete uma relação ética que nos orienta à resistência, Gilles Deleuze e Félix Guattari veem no rosto o cúmulo de um dispositivo de poder milenar que deve ser urgentemente desmontado. Não precisamos, no entanto, ficar presos entre uma posição pró ou contra o rosto, existindo também uma terceira concepção, formulada por Giorgio Agamben, que pode servir para conciliar essas duas abordagens antagônicas.

Embora essas formulações sejam referenciadas no decorrer de toda a pesquisa, nossa intenção não é exatamente dar a fundamentação teórica que sustentará as análises empíricas dos demais capítulos. Mais do que isto, trata-se de um esforço de mapear como o rosto foi concebido intelectualmente - um exercício que pode vir a ser útil a futuras pesquisas em múltiplas disciplinas, uma vez que, como tema de estudo, o rosto é praticamente inesgotável. Para fins desta investigação, concluímos o ensaio ressaltando que a face humana, assim como sua ocultação, é dotada de uma inerente ambivalência, cujo sentido e uso é sempre objeto de disputa. Assim, prosseguimos para também nos debruçar sobre as máscaras sob uma perspectiva igualmente crítica e dúbia, cientes de que pode sabotar elementos importantes para a política, mas sem negar que há um potencial criativo neste gesto que tampouco pode ser desconsiderado.

Tendo isto em mente, reservo o segundo capítulo para trabalhar o caso mais emblemático e principal precursor dos usos multitudinários da máscara: o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN). Desde organizações terroristas como ETA na Espanha e a ISIS no Oriente Médio a grupos guerrilheiros como os sandinistas na Nicarágua e as FARC na Colômbia, rebeldes sempre ocultaram seus rostos para cometer ações radicais. No entanto, se em geral isso foi feito por receio de serem perseguidos pelo Estado que combatem, o neozapatismo se

distingue das demais tropas mascaradas. No caso mexicano, a balaclava e o pano sobre a face serviram não como tática insurgente, mas sim como estratégia de marketing. Ao invés de apenas garantir que a identidade de seus membros permanecesse em segredo, a máscara se tornou tanto um símbolo do movimento quanto um atestado da legitimidade de sua luta, contribuindo para conquistar solidariedade com o público em geral e erguer alianças com outros atores, o que foi essencial para o sucesso do movimento.

Nossa análise se foca em particular para os sentidos da máscara nos primeiros dez anos após o levante de 1994, um período em que o movimento abriu mão da via armada para favorecer uma luta aberta e em constante colaboração com a sociedade civil, tanto mexicana quanto internacional (AGUIRRE ROJAS, 2013). A nosso ver, o mascaramento coletivo faria parte de uma forma singular e heterodoxa de “relações públicas”, resultado tanto de escolhas conjunturais quanto de apropriações da cosmovisão maia, e que procurava viabilizar a continuidade do neozapatismo em um contexto em que a política é reiteradamente confrontada com seus próprios limites.

Em seguida, nos atentamos a um caso mais complexo e ambíguo. Na capital da Bolívia, La Paz, um intenso processo de estigmatização social levou seus engraxates a ocultar o rosto durante as horas de trabalho (Fig. VII). O terceiro capítulo faz dois movimentos paralelos: primeiramente, partindo sobretudo da investigação de Antonella Scarnecchia (2008), formulamos hipóteses sociológicas que explicam porque e como a categoria se viu maltratada de tal maneira que se sentiu obrigada a cobrir o rosto de vergonha. Mais do que um fator isolado, nos parece que há uma comunhão de pelo menos três processos econômicos e semióticos durante a consolidação de um modelo neoliberal no país: o aumento e a legitimação da desigualdade socioeconômica, somado com a emergência de um discurso estereotipante do jovem periférico e uma territorialização do espaço urbano fundamentada em traços da cultura indígena local.

Exploramos se e que tipo de abordagens audiovisuais podem de fato contribuir para promover a dignidade desses sujeitos precarizados. Partindo da análise do documentário jornalístico *Brillo* (2011) e do fotolivro *Héroes del Brillo*, de autoria do fotógrafo, Federico Estol, buscamos elaborar maneiras possíveis de retratar esses trabalhadores de rua anônimos que potencializam sua escuta de forma efetiva.



**Figura VII.** *Capucha y llovizna* (2015) por Luciano Díaz Godoy. Fonte: Flickr.

Comparado com os demais, o último ensaio destoa: seguindo o restante da dissertação, ele comenta ideias de intelectuais, analisa movimentos políticos e critica estratégias de comunicação, mas não se presta a apenas isso. Mais do que um capítulo expositivo ou descritivo, ele é um posfácio que ativamente pensa e intervém no presente.

A crise do coronavírus fez do mascaramento coletivo, ora tido como um gesto tumultuador e desordeiro, o “novo normal”. Em oposição a um receio infundado contra as medidas sanitárias, resgatamos as reflexões feitas no decorrer do mestrado para defender o uso de máscaras de proteção facial como um gesto que carrega um compromisso ético em defesa da vida. Na adesão ao uso de máscaras, propomos que há um reconhecimento subentendido de um sujeito inter-relacional e coletivo que antecede qualquer conotação partidária ou ideológica. No entanto, essa sociabilidade é ameaçada por um movimento “antimáscara” que usa da face nua como uma performance para alimentar formas de violência estruturais.

*Um rosto inexpressivo, sem outro rasgo que os olhos, dois orifícios como cabeça de alfinete, inteiramente de um ouro transparente, carentes de vida, mas olhando, deixando-se penetrar por meu olhar, que parecia passar através do ponto áureo e se perder em um diáfano mistério interior.*

Julio Cortázar

## 1. O ROSTO E SUAS FILOSOFIAS:

### *Três concepções sobre a relação entre política e linguagem*

---

#### 1.1 - O que é, afinal, um rosto?

O rosto fala. “Mais que a boca” diriam uns. “Menos que os olhos” diriam outros. Com suas feições, conseguimos enquadrá-lo. Sabemos sua etnia, gênero, faixa etária e, para alguns, até sua classe e caráter. O rosto fala muito. É também a partir das sutis contrações e relaxamentos de músculos faciais que comunicamos nosso ânimo com o próximo: um sorriso simpático na hora de receber, um cenho atravessado na hora de reprimir. Porém, basta um rubor nas bochechas, um franzir das sobrancelhas, uma tensão nos lábios para expressar mais do que desejamos. O rosto entrega.

Mas, se o rosto revela, ele também oculta. Ou melhor, *tem* que ocultar algo, uma vez que nunca podemos aceitar que nos resumimos ao rosto. Em um trecho de *A Câmara Clara*, Roland Barthes (2012 [1980]) afirma que os retratos fotográficos não são verdadeiramente capazes de significar o rosto em si, mas apenas máscaras, isto é, o sentido de uma face produzida por determinado olhar social e histórico. Como a sociedade parece desconfiar do sentido puro, porém requer um sentido mesmo assim, ele tem que aparecer cercado de ruído. Então a imagem do rosto, seja um *mugshot* ou um retrato posado, não pode ser apreciada apenas por seu realismo, mas justamente por ser uma máscara, uma reprodução misteriosa e ambígua da fisionomia humana.

Já Bruno Cava (2013, p. 98) rejeita essa diferenciação entre rosto e máscara. Para ele, todo rosto é essencialmente uma máscara. A oposição entre rosto como verdade e máscara como falsidade seria apenas uma ilusão moderna. Os gregos usavam a mesma palavra para se referir tanto a um quanto ao outro: *prósopon*, que também pode ser traduzida como a aparência externa de uma pessoa. Foram os teólogos cristãos da Idade Média, como Santo Agostinho, que, segundo Cava, produziram essa separação: “Tentam impedir o retorno de uma realidade já ancestral: nossos rostos, afinal, não exprimem nada de ‘fundo’”.

O que não significa que haveria nada de especial em nossos rostos. Devido sua onipresença, relevância e comunicabilidade, o rosto é sem dúvida diferente dos demais signos visuais. Como objeto de investigação científica, a percepção facial já extrapola os ensaios das ciências humanas e chegou aos laboratórios da biologia evolutiva e da psicologia neurológica. Mesmo sem uma conclusão definitiva ou consensual, a interpretação hegemônica é que o rosto parece

estar imbuído em nossa fisionomia. Trabalhos demonstraram que existem partes específicas do cérebro humano dedicadas ao reconhecimento de rostos, o que ofereceria a polissemia que lhe é característica<sup>6</sup>.

Por mais intimamente humano que pareça ser, o rosto não é universal. Há um grande debate se a percepção facial deriva de uma capacidade inata nossa, sendo evolutivamente inscrita em nosso código genético, ou se é adquirida a partir de estímulos durante os primeiros anos do desenvolvimento infantil. Essa discussão já dura mais de um século e não há indícios de que chegará a uma conclusão definitiva logo (RHODES et al., 2012). Independente sobre sua natureza cognitiva, estudos mostram que, em um nível celular, reagimos praticamente da mesma maneira para uma fotografia ou um desenho minimalista de um rosto, o que demonstra que “não há um esboço único na hora de detectar a forma facial” (FREIWALD, TSAO, LIVINGSTONE, 2009, p. 1194). Isso talvez explique porque vemos rostos onde não há rostos, como em manchas superficiais ou nas próprias paisagens (Fig. 1.1).

Da mesma maneira, nem todos que conseguem ver faces reconhecem nelas rostos. A capacidade de decifrar, identificar e memorizar feições está longe de ser uniforme na sociedade. Freud originalmente cunhou o termo *agnosia* para se referir a uma determinada desordem neurológica em que o paciente, apesar de ter os sentidos intactos, não consegue interpretar o que vê ou ouve, sentindo mas não percebendo os fenômenos. Das agnosias visuais, a mais conhecida é a prosopagnosia, onde se perde ou não se adquire o reconhecimento de rostos, sendo uma “cegueira para rostos” ou “cegueira de feições”. Prosopagnósticos aprendem a diferenciar uma pessoa da outra não pelos rostos, mas pela voz, pelo andar ou pela postura. O nível da desordem é bem relativo, variando caso a caso. Em quadros mais brandos, como o do psiquiatra Oliver Sacks (2010), com concentração consegue-se apreender algo relacionado ao rosto, como o tamanho do nariz e a grossura de sobrancelhas, mapeando-o parte por parte. Mesmo assim, ele confessa que é incapaz de identificar o próprio rosto de relance: “Por exemplo, pedi desculpas porque quase trombei com um grandalhão barbudo e então me dei conta de que o grandalhão barbudo era eu, refletido no espelho”. Estima-se que cerca de 2% da população estadunidense nasce com prosopagnosia (KENNERKNECHT et al., 2006). Se considerarmos os casos mais moderados, esse número pode chegar a 10% (SACKS, 2010).

---

<sup>6</sup> A especialidade de certas áreas cerebrais não necessariamente implica exclusividade. O fato de haver células neurológicas específicas para certas funções cognitivas não significa que elas só são capazes de exercer essas funções ou, caso sejam danificadas, essas funções não possam vir a ser exercidas por outras partes do córtex.



**Figura 1.1** - Reflexos de barcos na água - Do ensaio *Pareidolia*, por Markos Loudaros. Fonte: [lensculture.com](http://lensculture.com)

Há quem veja alguns rostos e deixe de ver outros. Em geral, somos melhores para individualizar quem nos é, em alguma medida, familiar. Rostos deixam de ser rostos quando não seguem um protótipo que estamos acostumados a ver, seja porque não aparecem em nosso círculos cotidianos, seja porque não aparecem nas mídias que consumimos. Isso ocorre sobretudo com rostos de outras raças ou classes sociais, daqueles esquecidos pela história e marginalizados pela sociedade. Os zapatistas mexicanos chamam essas figuras justamente de os “sem rosto e sem nome”. Logo, o rosto é sempre político.

Apesar dos avanços recentes, as abordagens neurocognitivas ainda não foram capazes de responder as aporias sobre o rosto. O que não quer dizer que esses trabalhos deixam de ser úteis. Leone (2017) e Edkins (2015) fizeram suas próprias interpretações sobre o rosto, dialogando os achados da biopsicologia com, respectivamente, semiótica e política. Frente a complexidade da comunicabilidade facial, ambos concordam com a necessidade de buscar orientação no pensamento filosófico. Assim, reunimos aqui três concepções filosóficas do rosto. Mesmo com suas diferenças, todos os autores tratados concordam em uma coisa: o rosto extrapola o conjunto olhos, nariz, boca, testa, queixo, bochechas e sobrancelhas. Para além da face humana, ele é entendido como um conceito-metáfora para pensar as complexas relações entre subjetividade e linguagem. Como conceito filosófico, o rosto acima de tudo procura descrever como interagimos uns com os outros, servindo, portanto, para descrever diferentes aspectos da experiência comunicativa.



O propósito desse ensaio é primeiramente fazer uma revisão crítica dessas abordagens, confrontando uma com a outra, apontando momentos de encontro e desencontro e, deste exercício, trazer algumas implicações e apropriações concretas a partir dessas filosofias. Para isso, destacamos como cada conceito de rosto dá a ver diferentes maneiras de entrelaçar política, linguagem e subjetividade e, conseqüentemente, também articula diferentes perspectivas sobre a resistência. Esse trabalho expositivo visa, antes de qualquer coisa, reunir, apresentar e contrastar as ideias desses pensadores, oferecendo assim um mapa didático de como o rosto já foi pensado e elaborado intelectualmente.

Introduzimos com o rosto entendido como um vestígio de uma alteridade transcendente, tal qual elaborado inicialmente por Emmanuel Lévinas e resgatado por Judith Butler. Em seguida, desenvolvemos “a máquina imanente de rostidade”, ideia proposta por Gilles Deleuze e Félix Guattari como uma crítica a essa primeira abordagem. Por último, concluímos com o rosto como pura comunicabilidade, proposto por Giorgio Agamben, uma perspectiva que mescla aspectos das duas anteriores.

## **1.2 - O rosto como relacionalidade ética em Lévinas e Butler**

“A verdadeira essência do homem se apresenta em seu rosto” escreve Emmanuel Lévinas (1971, p. 323) em *Totalité et Infini*. Talvez o principal conceito em sua filosofia (RAE, 2016), o rosto levinasiano é aquilo que explicita o inteligível, é comunicação e linguagem, aparição e desaparecimento, possibilidade e impossibilidade de alcançar o outro em sua infinitude. Ele não é visto e tampouco pode ser descrito. “Ele é o que não se pode transformar num conteúdo, que o nosso pensamento abarcaria; é o incontível, leva-nos além.” (LÉVINAS, 2007 [1982], p.70). Entretanto, também pode ser entendido como um apelo, “um chamado que nos é endereçado e nos desperta para a precariedade da vida do outro e da nossa própria vida.” (VIEIRA, COELHO, MARQUES; 2017, p. 53). Além disso, é o que, segundo Lévinas, funda a ética, a política e, conseqüentemente, todas as relações sociais (RAE, 2016).

Para entender o porquê de Lévinas dar tanta ênfase ao rosto, vale compreender primeiro seu projeto filosófico. Similarmente com Deleuze e sua filosofia da diferença, Lévinas centra seu pensamento na questão da alteridade, no entanto, em seu caso, suas reflexões buscam construir uma relacionalidade em que o Outro se mantenha irredutivelmente outro. Isto é, apesar de acessível, nunca é perfeitamente compreensível para o sujeito. O Outro, para Lévinas, é sempre estrangeiro, infinitamente distante, mas ainda aproximável. Como ele

coloca em uma entrevista com Poirié (2007, p. 86-87):

Antes de qualquer atributo, você é um outro que não eu, outro de outro modo, outro absolutamente! E é essa alteridade outra, além daquela que se deve aos atributos, que é sua alteridade; ela é logicamente não-justificável, logicamente indiscernível. A identidade do eu não é o resultado de um saber qualquer: eu me encontro sem me procurar. Você é você e eu, eu sou eu: isso não se reduz ao fato de que nós diferimos por nosso corpo ou pela cor de nossos cabelos ou pelo lugar que ocupamos no espaço. Você não acha que a gente não se surpreende bastante com essa identidade distinta do *a é a*?

Essa experiência do sujeito diante do outro - um outro que não pode ser reduzido a um objeto e tampouco contido em categorias - é descrita pelo encontro *face-a-face*, entendida aqui como uma “relação Eu-Tu privilegiada” em que o Ego está diante de um Outro absoluto e transcendente, que coincide com as ideias de Deus e Infinito. Assim sendo, é a partir do rosto que somos expostos aos outros e temos contado com outro modo de ser (RAE, 2016), porém, para Lévinas, existe nele uma santidade: “Em seu rosto, apesar da aparência que ele se dá, eu li um chamado a mim endereçado, a ordem de Deus de não o deixar” (POIRIÉ, 2007, p. 88). A alteridade, apesar de transcendental, é sempre frágil e efêmera, marcada por uma nudez ou uma “condição de pobreza” que demanda cuidado e esforço de escuta próprios. Mas, apesar de sua fraqueza, o rosto levinasiano ainda é impositivo: em sua presença somos implicados em uma relação involuntária e unilateral de responsabilidade. Involuntária porque o encontro face-a-face, que para o autor é sempre primário e logo constitutivo da subjetividade humana, aparece rompendo com a continuidade imanente de tal maneira que não pode ser menosprezada. Da mesma maneira, essa relação se torna unilateral porque não espera ser reciprocada pelo outro, sendo essencialmente assimétrica. Assim, o rosto pede e ordena, se tornando um imperativo ético encarnado pelo mandamento bíblico: “Não matarás” (LÉVINAS, 1971). Ao sentir a vulnerabilidade do outro, experienciamos também a impossibilidade do assassinato, como explica Large (2015): “matar outro é precisamente não experienciar seu rosto, os ver como uma coisa, rotulá-lo como inimigo ou pior”. Desta forma, o rosto:

proíbe matar e obriga a se preocupar com outrem [...] compelido por uma força mais forte que minha força de vontade e de recusa de amar outrem é testemunho e revelação do Infinito, de um Dizer que precede o Dito, de um mandamento que, nascido fora de mim, manda em mim e me obriga a ser responsável para com outrem (POIRIÉ, 2007, p. 30).

Recuperando Lévinas, Judith Butler (2020a, p.160) ressalta que essa interpelação moral do rosto não acontece porque se está na nossa frente, mas porque ele *paira* acima de nós: “é o outro diante da morte, olhando através dela e a expondo. O rosto é o outro que me pede para

que não o deixe morrer só, como se o deixar seria se tornar cúmplice de sua morte.” “Se o desejo de matar se realiza, o outro escapa de nós, seu rosto desaparece” (VIEIRA, COELHO, MARQUES, 2017, p. 54).

É importante lembrar que, se o rosto levinasiano é transcendental, logo não corresponde exatamente a face humana, descrevendo um encontro ético com o outro. Sua manifestação empírica aparece como um traço da existência de um ser que escapa à compreensão do sujeito. O rosto para Lévinas precede qualquer significação conceitual, sendo sempre um indício sensível, percebido pelo próprio corpo e descrevendo uma experiência concreta, não só uma ideia formal. Desta forma, o rosto sempre demanda uma resposta por parte de seu espectador e busca criar impactos reais na nossa vida.

Lévinas também diz que a ética produzida é sempre primeira, formando a subjetividade e experiência humanas. É a partir dessa vulnerabilidade, dessa abertura com o outro mediada pelo rosto, que se desenvolve todas as relações sociais. Para Lévinas (1971, p. 281), “o outro é sempre outrem”, ou seja, cada um experiencia múltiplos rostos e então assume responsabilidade por múltiplos outros a cada momento (RAE, 2016). Porém, emerge aqui uma pergunta: se o indivíduo é simultaneamente sujeito a vários apelos, cada um com suas infinitas demandas, como decidir quem e quais têm prioridade na resposta? Para Lévinas, isso só pode ser resolvido pela noção de justiça, intrinsecamente ligada à política.

Permanece, no entanto, uma visível dificuldade em entrelaçar singularidades e universalidades, ou seja, a alteridade absoluta que funda a ética e a necessidade de estabilizar o convívio social através da norma. À rigor, o outro levinasiano é totalmente incompatível com qualquer manifestação de leis ou estruturas, sendo definido por rachar regras e desafiar categorias. O problema é que sem algum princípio organizativo que oriente o acolhimento do outro, como de fato articular e propor formas concretas de enfrentar a violência?

A ética levinasiana é valorizada justamente por dispensar uma deontologia. Lévinas não se preocupa, por exemplo, em formular códigos de conduta ou uma tábua de princípios morais, se distanciando de paradigmas éticos modernos obcecados em cumprir algum dever ou promover uma noção abstrata do bem. Sua ética dispensa qualquer justificação racional e é pensada como “ponto de partida da relação” (MARTINO, MARQUES, 2019, p. 28); ela não segue um argumento lógico, mas nasce a partir da própria carne do outro frente ao sujeito (RIAL, 2015). Por outro lado, Judith Butler se apropria das ideias de Lévinas, mas as subordina a uma aspiração abertamente normativa. Como intelectual, Butler (2018, 2020b),

não se satisfaz em apenas descrever o mundo, mas tenta imaginar outra realidade possível que seja mais justa e digna para todos. Nesta missão, Lévinas oferece um referencial teórico para conceber “a melhor maneira de retratar o humano, sua dor e seu sofrimento” (BUTLER, 2020a, p.16)<sup>7</sup>.

Seguindo Lévinas, Butler (2015, 2020a) afirma que a vulnerabilidade tem um caráter ontológico para todos os seres vivos. Somos invariavelmente precários, estando todos predispostos a obrigações éticas uma vez que dependemos de outros anônimos para sermos apreendidos, considerados e reconhecidos (VIEIRA, COELHO, MARQUES, 2016). No entanto, para Butler, a susceptibilidade do rosto emerge no lugar da aparência que abriga formas diferentes de distribuir a vulnerabilidade, fazendo com que algumas populações e grupos sejam mais vulneráveis à violência que outros. Essas disposições do sensível (RANCIÈRE, 2009) são frequentemente definidas por enquadramentos midiáticos.

Se o rosto levinaseano transcende a superfície material da face humana e, logo, não precisa ser um rosto; podemos concluir que um rosto não necessariamente implica numa relação ética de responsabilidade. Em relação às imagens de rostos divulgados pela mídia, Butler (2020a) argumenta que raramente são capazes de produzir nos espectadores um sentimento de misericórdia ou solidariedade pelos retratados. Ao contrário, a autora lista vários usos da fotografia e do audiovisual que tentam mobilizar a população em prol da guerra, buscando, por exemplo, “dar rosto a um mal” a ser destruído ou expor sofrimentos que em última instância visam não cuidado e apreço pelos sofredores, mas sim legitimar ações de violência por parte do Estado. Ela se refere sobretudo, mas não apenas, ao jornalismo de guerra no Oriente Médio, que tende a retratar a dor dos locais sem o devido respeito com os retratados, os mostrando apenas na medida em que sua vida serve para romantizar a presença militar dos EUA na região. Nestas imagens, a população árabe é reduzida a uma figura genérica e passiva, que precisa ser socorrida ou vingada contra um tirano através da intervenção de um herói estrangeiro. Mortes e derrotas consequentes desse confronto recebem uma menor atenção ou são abafadas caso não possam ser instrumentalizadas para justificar as operações

---

<sup>7</sup> Apesar de Butler assumir que adota uma normatividade, sua filosofia ainda não é racionalista. Sarah Salih (2004b, n. p.) caracteriza toda sua obra por um “ímpeto ético para expandir as normas nas quais ‘humanos’ podem conduzir suas vidas em esferas públicas socialmente reconhecidas”, no entanto, Butler não propõe impor regras que condenem arbitrariamente os outros que não sigam seus parâmetros ideais. A aspiração ética que ela descreve parte de um desejo íntimo de nós mesmos com os outros, se tratando assim de uma pulsão produtiva e criativa e que não requer um exercício repressivo para se manter, seja por parte do Estado hobbseniano ou um Superego freudiano.

do exército estadunidense. “Parece que o rosto fotografado escondeu ou deslocou o rosto no sentido levinasiano, uma vez que não vimos ou ouvimos nenhuma vocalização de luto ou agonia nele, nenhum entendimento sobre a precariedade da vida” (Butler, 2020a, p. 171).

Quando então, imagens de rosto de fato produzem o rosto tal qual proposto por Lévinas, mobilizando o espectador a conter seus impulsos de agressão em prol de uma ética de não violência e cuidado alheio? Para Butler (2020a, p. 174), isso só ocorre quando a representação “falha em capturar e transmitir aquilo a que se refere”. Ou seja, se o rosto levinaseano é transcendental, logo irrepresentável, sua precariedade só pode ser devidamente transmitida em uma representação que expõe a própria irrepresentabilidade. Paradoxalmente, é justamente no fracasso de mostrar a alteridade absoluta e infinita que a representação do rosto consegue ser bem-sucedida. Esse limite do representacional para Butler não deve tentar ser superado, mas sim assumido.

### **1.3 - A máquina abstrata de rostidade em Deleuze e Guattari**

Se para Lévinas, o rosto é uma ética, para Gilles Deleuze e Félix Guattari (1996 [1980]) é uma política. Ou seja, ele não é um objeto natural, mas socialmente produzido. Existe em um determinado contexto cultural, geográfico e histórico, não sendo universal. E o rosto é contestado (EDKINS, 2015). Na leitura de Gavin Rae (2016, p. 281), apesar não citarem Lévinas diretamente, há uma crítica implícita a sua filosofia:

Ao ligar semiótica à política, Deleuze afirma que a descrição de Lévinas do rosto não é uma descrição das formas primordiais da interação social, mas o efeito de uma decisão política não reconhecida de sua parte. Uma decisão que privilegia, não uma ética universal, mas um modo particular de pensamento e ação que exclui alternativas. Logo, ela é inerentemente repressiva (trad. nossa).

A abordagem deleuziana tem como principal característica opor qualquer forma de idealismo antropológico para favorecer um olhar histórico. Ao invés de dar uma definição a priori do rosto, eles o relativizam, abandonando uma descrição fenomenológica em prol da uma busca por circunstâncias concretas que desencadearam sua produção social (BUENO, 2019). No texto *Ano Zero - Rostidade*, Deleuze e Guattari (1996 [1980]) escrevem que o rosto é uma invenção datada, emergindo junto com o cristianismo e moldando as sociedades ocidentais desde então. As sociedades primitivas, por outro lado, têm pouco uso para o rosto porque, em suas palavras, “sua semiótica é não-significante, não-subjetiva, essencialmente coletiva, polívoca e corporal, apresentando formas e substâncias de expressão bastante diversas”.

O rosto, portanto, não pré-existe a condição humana, mas é fabricado. Seja conceitualizado

por Lévinas, seja por Deleuze e Guattari, o rosto não corresponde a nenhuma parte do corpo. No entanto, se para o primeiro isso ocorre porque ele se refere a uma experiência que transcende qualquer materialidade física, para o segundo é porque o rosto abstrai tudo de tangível ao o sobrecodificar. Cabeças, por exemplo, passam por um processo de “rostificação” que as separam do corpo, as tornando passíveis de serem colonizadas e decodificadas (VIEIRA, MARQUES, 2016). O paradigma desse processo é o primeiro plano no cinema, afinal, segundo Deleuze (1985, p.115), “não há primeiro plano *de* rosto, o rosto é em si mesmo primeiro plano, o primeiro plano é por si mesmo rosto”. Na sua visão, a ampliação da cara pessoal pela câmara cinematográfica destruiria tudo que há nela de reconhecível, desatando-a do sujeito enquanto ser relacional e pertencente a um conjunto vasto e diverso, para transformá-la em um “fantasma” (Fig. 1.2). Outras partes do corpo, assim como objetos e até mesmo paisagens também são vulneráveis ao mesmo procedimento. Qualquer coisa pode vir a ser rostificada por um *zoom in* ou um *close up* na medida em que são descontextualizados e enquadrados para assim se tornarem legíveis a olhos alheios.

Podemos, em resumo, definir o processo de rostificação como uma operação semiótica que destitui algum elemento particular de um conjunto mais amplo para que assim seja “decifrado”. O resultado é “nudez maior que a do corpo e inumanidade maior que a do animal” (DELEUZE, 1985, p. 129). O rosto deleuziano, portanto, não é uma expressão da humanidade, mas o que inibe o humano. Seu objetivo é produzir um objeto ou um sujeito de olhar e, desta forma, o submeter a um regime de poder (EDKINS, 2015).



**Figura 1.2** - “Bergman foi quem levou mais longe o niilismo do rosto” - Deleuze (1985). Cena de *Persona* (1966), por Ingmar Bergman.

Isto não quer dizer que exista algum segredo por trás da superfície rostificada. Para Deleuze e Guattari, não há nada escondido nas feições e nos olhos dos outros. O rosto não carrega nenhum significado oculto que possa ser revelado por um observador atento. Na realidade, é quem encara que atribui ao rosto um sentido qualquer. Por isso “o rosto é, ele mesmo, redundância”. Ao contrário de Lévinas, cuja concepção de rosto precede as palavras (LARGE, 2015), Deleuze e Guattari (1996 [1980], p. 32) o entendem como consequência de um dado dispositivo linguístico:

O rosto é, ele mesmo, redundância. E faz ele mesmo redundância com as redundâncias de significância ou frequência, e também com as de ressonância ou de subjetividade. O rosto constrói o muro do qual o significante necessita para ricochetear, constitui o muro do significante, o quadro ou a tela. O rosto escava o buraco de que a subjetivação necessita para atravessar, constitui o buraco negro da subjetividade como consciência ou paixão, a câmera, o terceiro olho. Ou será preciso dizer as coisas de outro modo? Não é exatamente o rosto que constitui o muro do significante, nem o buraco da subjetividade. O rosto, pelo menos o rosto concreto, começaria a se esboçar vagamente sobre o muro branco. Começaria a aparecer vagamente no buraco negro.

A língua para Deleuze e Guattari é instituída por uma centralização, uma homogeneização e uma padronização dos múltiplos agenciamentos de enunciação. Esse regime semiótico forma um lugar onde as sensações possam ressoar e, por isso, produz o rosto: “um muro - folha, tela - onde os significantes chocam, passam e arranham; e um buraco por onde escoam se coam, se filtram as percepções e os afetos” (MACHADO SILVA, 2017, p. 154); uma superfície branca material que faz uma delação a ser ouvida e orifícios negros que sugerem um mistério a ser investigado. Essa “máquina abstrata” teria uma compulsão de rostificar tudo - o pensamento, o espaço e o corpo, mas também a todos. Ninguém pode permanecer sem rosto (CERVELLIN, 2009). Entretanto, o rosto tampouco seria individual. A máquina que o produz na verdade apenas o reproduz seguindo um modelo: o do homem branco e europeu. “Nem mesmo o do homem branco” corrigem eles, mas “é o próprio Homem branco, com suas grandes bochechas e o buraco negro dos olhos. O rosto é o Cristo” (DELEUZE, GUATTARI, 1996 [1980], p. 43-44). O rosto, assim como em Lévinas, é Deus. Cada rosto é adequado a um determinado padrão que “sujeita cada traço individuante de um rosto, cada linha que, colado um rosto a outro, se desvia da norma” (MACHADO SILVA, 2017, p. 156).

Ao denunciar esse mecanismo de rostificação, Deleuze e Guattari (1996 [1980], p. 58) não almejam apenas criticar a pretensa universalidade subentendida no projeto levinasiano, mas afirmar que há alternativas a essa maquinaria opressiva do rosto, clamando por sua desmontagem. “Se o rosto é uma política, desfazer o rosto também o é”, mas isso não é tarefa

fácil. Segundo eles, desmontar o rosto arrisca chegar a uma loucura. A rostidade como signo é poderosa. Ao atribuir identidades, também assume uma função organizativa, o que a torna sempre tentadora.

A solução é um tanto quanto enigmática (SOREANU, 2014). De um lado, os autores recusam um mero retorno à semiótica das sociedades primitivas, regredindo a um estágio em que a cabeça ainda não seria sobrecodificada. Por outro lado, a máscara, pelo menos em seu uso convencional, tampouco seria uma saída: “(a máscara contemporânea) assegura a instituição, o realce do rosto, a rostificação da cabeça e do corpo” (DELEUZE. GUATTARI, 1996 [1980], p. 58). Ou seja, o mascaramento simplesmente substitui um rosto por outro sem afetar em nada a máquina abstrata que o produz. Então, “como sair do buraco negro? Como atravessar o muro? Como desfazer o rosto?”. Na interpretação de Rae (2016, p. 300), isso não passa por uma aniquilação definitiva da rostidade, mas sim por uma explorar o dispositivo de rostificação criativamente. A proposta é causar uma mutação no maquinismo que viabilize a emergência de outros rostos e possibilidades até então apenas latentes:

a ação política de Deleuze deve implicar em um repensar do significado de rosto; um repensar que deve buscar transformar nossa predileção pela identidade em favor de um pensamento que explora e afirma a diferença. Deleuze reconhece que o movimento de desterritorialização-reterritorialização<sup>8</sup> significa que a rostidade (=identidade) não pode ser completamente superada, mas isso não significa que devemos aceitar que temos que adotar uma identidade fixa. Isso significa que devemos aprender a mover através de diferentes identidades que são apenas parcialmente adotadas. [...] Se isso é o que Deleuze está propondo, parece que ele está advogando um certo ‘jogo com’ identidades, em que nós experimentamos com diferentes identidades (=rostos) sem totalmente se identificar ou se tornar associado com nenhuma. Não há nenhuma regra geral ou universal que pode determinar o que isso envolve ou o que isso pode significar; é uma micropolítica de experimentação específica de cada movimento virtual-atual (trad. nossa).

#### **1.4 - Apropriando-se de Lévinas e Deleuze: possíveis usos do rosto**

Temos que realçar que essas concepções não são necessariamente excludentes, mas podem ser lidas como complementares: uma identifica o rosto como apenas um resíduo de uma tecnologia de poder que deve ser desarmada enquanto a outra enxerga nele uma referência basilar que possibilita a resistência. Para Lévinas, o rosto é o que inspira a luta política, sendo um mecanismo de socialização pacífica que funda a ação comunicativa, enquanto Deleuze já vê nessa mesma socialização algo que sufoca o humano, portanto, é uma forma de violência e

---

<sup>8</sup> O processo de desterritorialização-reterritorialização se refere à dinâmica de formação de território teorizada por Deleuze. Por desterritorialização, se refere à maneira que territórios alteram e são alterados através do movimento de diferentes de suas partes componentes. Através deste processo, o território de uma sociedade se altera e se inova. Mas, esse “devir” não implica em uma abstração, mas sim em um fluxo em direção a uma alternativa: assim que o território se desterritorializa, ele se reterritorializa em uma forma diferente (RAE, 2013).



aquilo contra o que se deve lutar<sup>9</sup>. Essa contradição não deve ser apagada em favor de uma ou outra abordagem, mas sim devidamente trabalhada como uma evidência da ambiguidade do rosto na experiência humana. A expressividade da face e multiplicidade de seus usos parece frustrar as mais complexas elaborações teóricas, sendo que cada interpretação contém seus próprios méritos e inépcias.

Primeiramente, devemos destacar os perigos de dar um valor normativo ao rosto. De acordo com Vieira Souza (2018, p. 43), como sua escrita é saturada de termos religiosos, Lévinas é recorrentemente acusado de “judaizar a filosofia”, isto é, pensar como um judeu. Alain Badiou (2012, n. p.), por exemplo, chega a afirmar que essa religiosidade faz com que sua filosofia seja “anulada pela teologia”, sugerindo que a prevalência da tradição judaica-cristã ocorra em prejuízo de outras culturas e, nesse sentido, contribua com posturas coloniais. “Os autodeclarados apóstolos da ética e do ‘direito à diferença’ são claramente *horrorizados por qualquer diferença vigorosamente firmada* (grifo do autor)”, escreve Badiou. “Para eles, africanos são bárbaros, muçulmanos são medonhos, chineses totalitários e assim por diante. De fato, o celebrado ‘outro’ só é aceito se for o bom outro - o que, não seria o mesmo que dizer o mesmo que nós?”. A própria Judith Butler (2015, 2018) reconhece que no decorrer de sua vida Lévinas falhou em estender seus vínculos éticos de cuidado e escuta a povos não europeus, em particular, palestinos vítimas dos abusos das forças armadas de Israel; uma atitude que trai sua própria filosofia de uma responsabilidade iniludível a estranhos. Entretanto, essa discrepância entre o teórico e a teoria não deve anular suas contribuições: podemos, como propõe Butler (2018, n. p.), “lê-lo contra ele mesmo”, isto é, “lê-lo pelas possibilidades políticas que ele abre, mesmo aquelas que ele nunca pretendeu abrir”.

Portanto, rostos levinasianos podem ser erguidos em favor de lutas anticoloniais, o que ocorre, por exemplo, no trabalho da fotógrafa Claudia Andujar (2019). Conhecida sobretudo por suas fotografias dos yanomami, etnia nativa da região amazônica na fronteira entre Brasil e Venezuela, Andujar dedicou boa parte de sua vida a documentar o cotidiano e a luta de

---

<sup>9</sup> Essa contraposição entre Lévinas e Deleuze foi levemente inspirada pelo que ficou conhecido como “debate Habermas-Foucault”, não se referindo a um confronto presencial entre os autores, mas sim um embate entre os leitores que identificavam na contraposição entre a análise do poder de Michel Foucault e o discurso ético de Jurgen Habermas a “tensão essencial da modernidade”, como coloca Flyvbjerg (2013). Habermas é um pensador de forte influência kantiana, interessado em desenhar uma moralidade baseada no consenso e se dedicando, portanto, a descrever o que deve ser feito. Foucault, no entanto, como seguidor de Nietzsche, já estuda a história real contada a partir de uma perspectiva de conflito e poder, logo se resumindo a narrar apenas o que se foi feito. Nas ciências humanas, essa oposição costuma ser resgatada não só para marcar preferência de uma abordagem em relação a outra, mas também como uma discussão que visa iluminar os pontos fortes e fracos de ambas as obras.

indígenas brasileiros, testemunhando a hostilidade social e estatal contra as populações tradicionais, mas também elaborando graficamente sua complexa e singular espiritualidade e cosmologia. Depois de décadas, ela coleciona uma quantidade vasta de fotografias que não caem em um vitimismo simplista que os reduz a índios depauperados impotentes frente a brutalidade dos brancos, ou em uma romantização do selvagem como bravo, indomável e inerentemente livre na natureza frondosa. Seus retratos encarnam perfeitamente um espírito levinasiano, adotando um olhar terno com os fotografados, assim como um compromisso tanto humanitário quanto antropológico que se recusa a categorizar o outro.

Entre sua vasta obra, há inúmeros retratos de faces, mas vale destacar a imagem escolhida para a capa do livro *A Vulnerabilidade de Ser* (Fig. 1.3): um primeiríssimo plano da cara de um menino yanomami, tendo como traço mais distintivo um leve rasgo na bochecha direita. Seus olhos estão fechados e os cabelos, molhados, como se fosse um corpo inerte boiando na água que, por sua vez, é levemente visível ao fundo, refletindo contornos indiscerníveis. Como o enquadramento não oferece muito do contexto, imediatamente somos convocados a pensar: “Ele está morto? Ferido? Ou somente dormindo?”. O quem, quando e onde - obrigatórios em qualquer prática jornalística - é secundário, o que o espectador realmente quer saber é se ele está bem ou não. Basta um relance e já somos colocados instintivamente em uma relação ética com um estranho sem recorrer a qualquer legenda ou contexto. A imagem tampouco apela para uma expressão de horror ou martírio: não se trata de um grito de socorro, mas sim o silêncio de um adormecido. A criança não requer de nós nenhum resgate heróico ou gesto grandioso, apenas solicita que sigamos o observando, como se sentisse que nosso olhar contínuo lhe zelaria enquanto se perde no fluxo das águas e dos sonhos. Embora apareça só, o garoto nunca se viu apartado das tramas sociais de apoio e confiança; afinal, como observou Jonathan Crary (2016, p. 134), “o sono é das poucas experiências que nos restam de abandono, consciente ou não, aos cuidados de outrem.”

A cabeça está enquadrada em primeiro plano, mas não foi “rostificada” no sentido pensado por Deleuze e Guattari. O retrato torna o indígena em um sujeito de olhar, mas sem que seja decomposto, abstraído ou meramente exposto como um conteúdo reservado à investigação científica ou simplificado e caricaturado pelo propagandismo político. Pelas lentes de Andujar, só há pura sociabilidade.



**Figura 1.3** - Menino repousa à margem do rio Catrimani, por Claudia Andujar. Fonte: Swissinfo.

Se Lévinas talvez peque por essencializar a condição humana, há que permanecer atento para não tomar a mesma atitude em relação ao rosto, porém tendendo ao extremo oposto. Em muitos trechos, Deleuze e Guattari parecem reduzir a rostidade a uma reprodução constante de um arquétipo eterno ou uma estrutura fixa, falhando também em perceber como seus usos e sentidos constantemente variam, ainda que dentro de uma mesma cultura, período histórico ou prática profissional. Mesmo pressupondo que o rosto é sim um dispositivo de controle, isto sozinho não explica como este controle funciona caso a caso, o que é importante no momento de análise empírica.

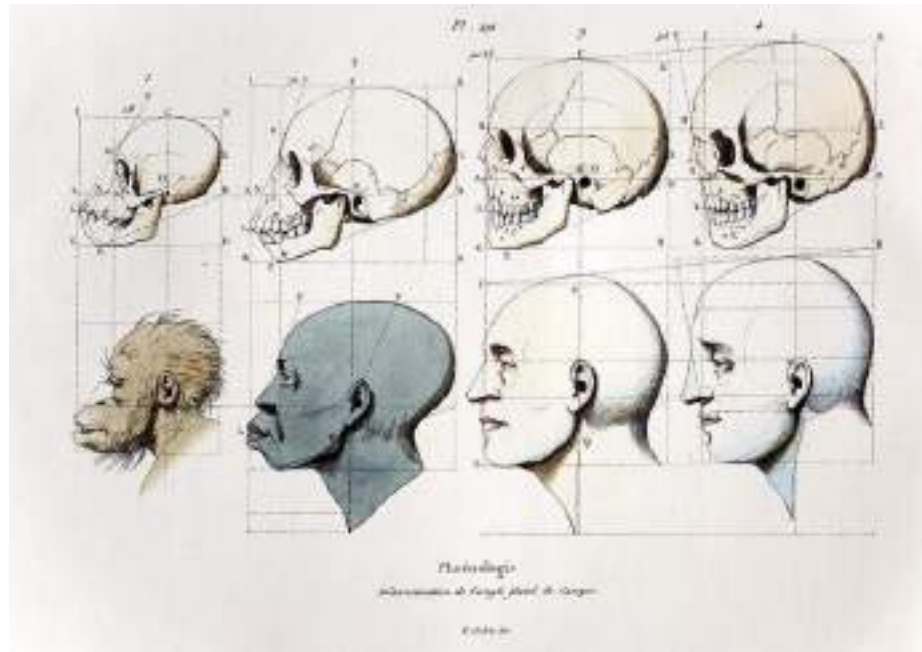
Neste sentido, Deleuze e Guattari 1996 [1980], p. 42) são categóricos: “o rosto não engendra o poder ou o explica”. A política do rosto deleuziana não pretende equiparar o rosto ao poder, mas apenas entende que o rosto participou e participa em diferentes tecnologias de governo e gestão coletiva no decorrer da história e, portanto, é possível conceber formas alternativas de sociabilidade que dispensem seu uso. De acordo com o antropólogo David Le Breton (2019), o hábito de contemplar o rosto só foi de fato consolidado com a emergência de uma visão individualista do mundo, que assume a pessoa como uma entidade singular e distinguível da comunidade que pertence e do mundo que habita, um entendimento que teria se formado com a consolidação da classe burguesa entre a Baixa Idade Média e a Renascença. Seria nesse período, que vimos a proliferação do retrato como gênero da pintura, usado sobretudo para individualizar sujeitos poderosos através de seu próprio rosto (EDKINS, 2015). Neste

período, o retrato funcionaria principalmente como um mecanismo na qual o rosto poderia constituir um aparato de individualização reservado para os que tinham prestígio e comando sobre os demais.

Com a invenção da fotografia no século XIX, a representação do rosto seria “democratizada”, tornando-a progressivamente mais acessível e, desta forma, alargando o processo de individualização (BUENO, 2019). No entanto, a objetividade inerente das câmeras também foram utilizadas como instrumento de identificação e perseguição de criminosos, além de um exercício antropológico de catalogar e desumanizar povos dominados pelas metrópoles europeias. Paralelamente, Jenny Edkins (2015) argumenta que a proliferação massiva de rostidades passou a ser usado por pseudociências eugenistas como a frenologia e a fisionomia, dedicadas ao exame e mensuração de, respectivamente, a topologia do crânio e da anatomia da face. Ambas se baseiam na “crença de que características internas da personalidade são expressas em características físicas externas” (EDKINS, 2015, p. 103) e defendiam que, se “lidos corretamente”, rostos não só permitiriam identificar a natureza essencial de um indivíduo isolado, mas também de nações inteiras. Em perfeita conformidade com a teoria deleuziana, a rostificação de cabeças literalmente era um instrumento que permitia julgar a distância de um sujeito ou etnia frente a um ideal tanto físico quanto moral de humanidade.

Por exemplo, um dos precursores da prática, o anatomista Petrus Camper, propunha escalonar a evolução da espécie humana usando-se do ângulo facial: 58° para um orangotango, 70° para um negro e asiáticos, 80° para europeus e 100° para antigas estatuas grego-romanas (LYNN, 2002 - Fig. 1.4). Como descrevem Courtine e Haroche (2016, p. 111), o rosto se tornaria um “signo privilegiado da decrepitude”, que exhibe uma degenerescência contínua entre uma referência transcendental e especulativa para o homem ocidental de um lado e formas mais primitivas de animalidade do outro, usando-se do selvagem como intermediário:

Se o homem negro se distancia da besta pela linguagem, dela se aproxima no entanto pela figura. Se o uso de sinais é um limiar que separa irremediavelmente a humanidade da animalidade, essa clara distinção se embaralha, porém, na confusão de traços faciais. O homem, naquilo que lembra o animal, distingue-se pela linguagem, o animal, naquilo que lembra um homem, distingue-se pela cara.



**Figura 1.4 -** *Determination de l'angle facial* - Paris, 1791 por Petrus Camper. Fonte: Fine Art America.

Se há algo que devemos aprender com a atualidade, é que estamos longe de superar as heranças nefastas do colonialismo. Kelly Gates (2011, p. 193) postula que “qualquer sistema de representação do rosto nos conta sobre a sociedade e o momento histórico que o produziu” e, neste sentido, expressa preocupação que o antigo eugenismo esteja sutilmente reemergindo através do desenvolvimento e proliferação de tecnologias de reconhecimento facial.

Com a difusão cada vez maior de dispositivos biométricos na vida cotidiana, câmeras e computadores capturam, digitalizam, analisam e tipificam partes do corpo humano a todo momento. Imagens de rostos coletadas em câmeras de segurança, redes sociais ou arquivos governamentais são utilizadas para as mais diversas funções, que variam “desde ajudar a determinar quem será contratado, demitido, receberá uma bolsa ou por quanto tempo um indivíduo ficará preso” elencam Buolamwini e Gebru (2018, p. 77): “decisões que têm tradicionalmente sido performadas por humanos estão sendo rapidamente feitas por algoritmos”. O problema é que essas tecnologias não são neutras, mas funcionam a partir de um conjunto de “dados de treinamento” disponibilizados pelos seus criadores demasiadamente humanos. Se os dados mostram algum viés de raça, gênero ou classe, a inteligência artificial reflete e amplifica esse viés (PASQUINELLI, 2017). É o que ocorreu, por exemplo, com um software desenvolvido nos EUA que utiliza reconhecimento facial para calcular a probabilidade de um indivíduo vir a se tornar um infrator reincidente. Segundo reportagem da *ProPublica* (ANGWIN et al., 2016), esse programa tende a dar uma avaliação

pior a negros, porém, mesmo com suas falhas, segue servindo como referência para juízes na hora de preescrever sentenças. Isto configura um sério caso do que Tarcízio da Silva (2020) nomeia de *racismo algorítmico*, em que, na medida que a base de dados reproduz o racismo tradicional, os desapaixonados algoritmos de aprendizagem também se tornam “racistas”.

A maneira como relações de poder são, de certa maneira, automatizadas por esses dispositivos computacionais é o que inspira Bueno (2019) a ver nas tecnologias de reconhecimento facial o novo paradigma da máquina de rostidade deleuziana. No entanto, ainda que atuem para reforçar uma concepção de humanidade que seja inerentemente branca, isto é feito sem recorrer a um rosto arquetípico e transcendente. Como observou Gates (2011), devido ao caráter multidimensional e mutante da face humana, é impossível estabelecer um padrão simples e constante que ligue uma identidade única a uma imagem facial. A solução encontrada por programadores foi apostar no “aprendizado maquínico” em que os algoritmos, por si próprios, reconheçam e adaptem a diferentes padrões visuais disponibilizados<sup>10</sup>. Não há um modelo abstrato fixo que orienta o aparato, mas sim um referencial plástico, transitório e que pode permanecer ignorado pelos seus próprios arquitetos. Em termos de Deleuze (2013, p. 225), trata-se de um aparato de controle que não funciona a partir de *moldes* fixos e predeterminados como a escultura clássica de Camper, mas sim por *modulações*: “uma moldagem autodeformante” que muda constantemente e a cada instante. Trata-se de uma operação igualmente perversa, porém muito mais invasiva e flexível que as obsoletas idealizações modernas do rosto podiam sequer imaginar.

### **1.5 - Rosto como uso livre da língua em Agamben**

As referências indiretas à Lévinas no texto de Deleuze e Guattari podem ser entendidas como uma demonstração de seu interesse pelo pensamento da alteridade (AGAMBEN, 1999; RAE, 2016; SCHROEDER, 2012). Apesar da crítica, há diversos paralelos entre ambos os projetos filosóficos, o que possibilita comparações entre essas duas concepções aparentemente opostas de rosto.

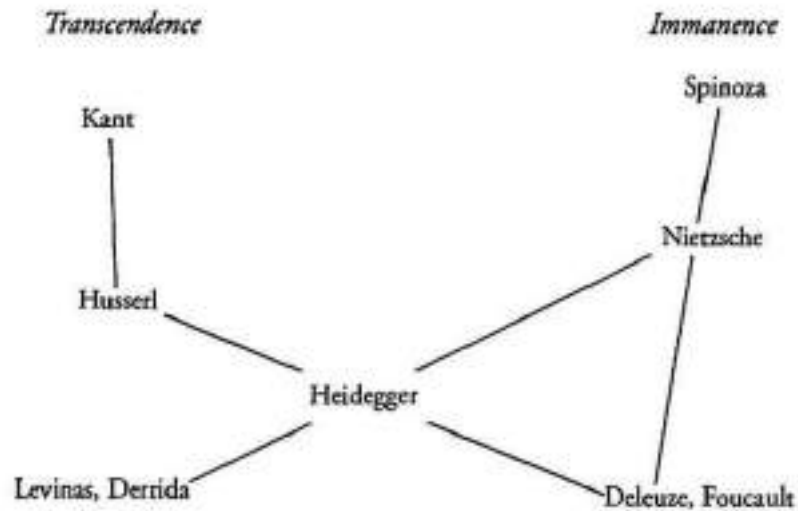
Em um texto comentário sobre Deleuze, Giorgio Agamben (1999) faz um curto esquema

---

<sup>10</sup> Bueno (2019, p. 2-3) descreve o processo da seguinte maneira: “Enquanto cada imagem é computada, o algoritmo tenta identificar o gênero da pessoa na imagem e então a compara com a informação contida na base de dados. Através desse processo de tentativa e erro, junto com um algoritmo de otimização baseado em cálculos estatísticos, o algoritmo vai gradualmente ajustar seus valores de forma a aumentar sua precisão. Depois de que milhares e até milhões de imagens foram processadas, o algoritmo definirá suas próprias regras, mas provavelmente em uma maneira que será inacessível ao programador humano”.

genealógico da filosofia moderna a dividindo em duas linhas: uma de transcendência e outra de imanência. Na primeira, se localizam Lévinas e Derrida, herdeiros indiretos de Husserl e Kant; na segunda estão Deleuze e Foucault, herdeiros diretos de Nietzsche (Fig. 1.5). Essa diferença pode explicar as divergências entre os dois conceitos de rosto apresentados. O imanentismo de Deleuze e Guattari segue uma proposição crítica ao metafísico, o que implica que a ética não parte de “uma enunciação transcendental, um código de lei ou um único e todo poderoso Deus. A gênese da enunciação é por si só capturada em um movimento de criação processual” (GUATTARI, 1995, p. 107). O rosto como uma política é a expressão da política de imanência, que investe no mundo de dentro dele ao invés de ser um poder outro e transcendente que ordena e cria significado. Lévinas, em oposição, insiste nas ideias de transcendência e metafísica, porém, não no significado normalmente associado a essas palavras. A relação ética, tal qual em Deleuze e Guattari, continua sendo produzida dentro da intersubjetividade. Assim, a transcendência para ele não significa um retorno a Deus, mas sim sua criação e realização dentro da imanência (SCHROEDER, 2012, p. 259). Para Lévinas, há sim uma metafísica na medida que o sujeito busca se expandir *para além* de si mesmo, transcendendo sua realidade mais imediata (LARGE 2015). Por isso, o rosto levinasiano é “significação sem contexto” (LÉVINAS, 1971, p. 8), uma experiência que antecede, excede e funda a consciência e a linguagem.

Ainda que a transcendência e a imanência pareçam irreconciliáveis, Giorgio Agamben (1999) sugere que a “filosofia que vem” virá dessas duas tradições. Em um ensaio posterior (AGAMBEN, 2015), ele oferece seu próprio conceito ao que parece inspirado tanto na rostidade de Deleuze e Guattari quanto no rosto levinasiano. Tal qual o par imanentista, o rosto é resultado da linguagem que produz um mundo ao tentar capturar a aparência da natureza. Assim, mais uma vez, o rosto não corresponderia a face, mas seria um produto da transformação dos fenômenos a partir da “paixão da linguagem”, que seria uma “paixão de revelação”, mas também uma tentativa de dominar essa exposição. Porém, ao contrário tanto de Deleuze e Guattari quanto de Lévinas, não haveria nesse gesto nenhum sentido, nenhum Deus, tirânico ou carente, por trás do rosto. O rosto não teria “nenhum conteúdo real, não diz a verdade sobre este ou aquele estado de espírito ou de fato, sobre este ou aquele aspecto do homem ou do mundo: é apenas abertura, apenas comunicabilidade” (p.90).



**Figura 1.5** - Esquema da filosofia moderna proposto por Giorgio Agamben. Fonte: Agamben (1999).

Apesar de suas diferenças, tanto Lévinas quanto Deleuze conceituam o rosto visando formular possíveis maneiras de resistir ao despotismo da linguagem. No caso de Deleuze e Guattari, a linguagem é normalmente utilizada enquanto palavra de ordem<sup>11</sup>, não servindo para informar ou comunicar algo, mas sim transmitir comandos a serem obedecidos. Ela é, desta maneira, “a atualização da política dominante, das relações de forças hegemônicas, sob a forma de saber” (BARBOSA, 2015 p. 61). Similarmente, mesmo defendendo que a palavra sempre carrega consigo uma relação ética, Lévinas também afirma que o discurso é o que possibilita a separação do sujeito com o outro e, portanto, torna possível a sua generalização (LARGE, 2015). Ou seja, mesmo que nossa fala sempre apareça como uma resposta ao outro, ela também proporciona violência e a ausência do humano na medida que implica no esquecimento dessa anterioridade (FABRI, 2001).

Frente a linguagem, o rosto entra em cena. Para Lévinas e Butler, ele funciona como um afeto corpóreo e pré-linguístico que permaneceria latente em todas as dimensões da vida humana. A recordação dessa dignidade primordial através do rosto do outro suspende as negligências sociais e institucionais que viabilizam abusos, promovendo assim uma sociabilidade

<sup>11</sup> “A palavra de ordem designa justamente o fato de que qualquer enunciado contém pressupostos implícitos, verdadeiros atos de linguagem, que incidem sobre os corpos, embora não os alterem fisicamente. Esta redundância ato-enunciado é a pragmática ou a política da língua. Trata-se de uma característica interna à linguagem, sua definição, e não uma variável externa, a ser isolada num exame científico” (BARBOSA, 2015, p. 63).



não-violenta. Já para Deleuze e Guattari, o rosto está inserido dentro de um uso maior da língua, que busca a reprodução constante da ordem já estabelecida e, por isso, consiste em um instrumento de poder. A concepção de resistência deleuziana, portanto, não visa recuperar algum instinto reprimido do ser humano, mas sim fazer uma oposição radical a qualquer normalidade ou tentativa de normalização (BALIBAR, 2016). Nesse sentido, desfazer o rosto pode ser entendido como um exercício de experimentação e transformação constantes, perseguindo um jogo eterno de identificação e desidentificação que anularia a capacidade da língua de se impor e categorizar os sujeitos.

O que talvez distinga Agamben, tanto de Lévinas quanto de Deleuze, é que o rosto para ele não atua nem a favor nem contra essas tendências autoritárias, mas seria a linguagem em si manifesta como pura potencialidade. Para Agamben, não há como abordar ou ser abordado pelo outro sem recorrer à palavra e, da mesma maneira, é apenas através da palavra que o sujeito pode se constituir (VIEIRA, MARQUES, 2016; PELBART, 2017). Portanto, a língua é concebida como um lugar incontornável para a subjetividade e, ao invés de suspendê-la buscando uma presença além, como propõem Lévinas e Butler, ou tentar desarmá-la através de uma variação acelerada, como propõem Deleuze e Guattari, a resistência para Agamben deveria investir em um *livre uso da linguagem*, isto é, um uso comum da palavra que não se subordine a qualquer fim mais elevado ou que a utilize como um meio para um fim que não seja a si próprio. Trata-se de uma experiência do ser-na-linguagem como "medialidade pura" ou um "ser-num-meio", entendido como condição genérica irreduzível do ser humano (PELBART, 2017).

O rosto para Agamben, portanto, é essa “comunicabilidade pura” e o gesto de “aparecer em si”, que possibilitaria a constituição da comunidade. Ele não é *simulacro*, algo que dissimula ou encobre a verdade, mas *simultas*, “o estar-junto das muitas faces que o constituem, sem que nenhuma delas seja mais verdadeira do que as demais” (AGAMBEN, 2015, p. 93). Trata-se de um uso despropositado da linguagem, que procura apenas se manter aberto sem nenhum objetivo além da própria experiência de estar com o outro. Peter Pál Pelbart (2017) associa esse uso livre com a ludicidade e experimentação da infância, não se tratando de um período localizado no tempo cronológico, mas sim uma postura em que a linguagem é sempre posta no seu limite sem nunca totalmente escapar para uma dimensão exterior. Agamben (1989) não descreve a infância como um estágio entre o recém-nascido e o adulto - uma compreensão que sugere um fatalismo em que a vida caminha em um sentido único e linear,

com um ponto de origem dado e um destino universal que culmina na morte. Para ele, a figura da infância não é, na realidade, a criança humana, mas sim uma espécie singular de animal: o axolote (Fig. 1.6).

A *Ambystoma mexicanum* é uma espécie de salamandra endêmica dos lagos próximos à Cidade do México. Tal qual o próprio rosto humano, o axolote é historicamente um objeto de fascínio por diversos autores das ciências e das artes, tanto europeus quanto latinos. Nas humanidades, é recorrentemente trabalhado como uma metáfora para a alteridade devido ao seu aspecto alienígena. Como descreveu Roger Bartra (1986, p. 57), “se já não existisse, Lovecraft o teria inventado”. Apesar da estranheza, o bicho carrega feições vagamente humanas, o tornando um ser curiosamente simpático e até mesmo fofo<sup>12</sup>. Agamben (1989) explora a infantilidade não só na aparência da espécie, mas também em sua biologia, marcada pela *neotenia*, isto é, a propriedade de carregar características das etapas juvenis na maturidade. Ao contrário de outros anfíbios, o axolote não encerra sua metamorfose, portando enquanto adulto a morfologia e as brânquias externas de quando era girino. Esse “tenaz infantilismo”, faz do axolote uma espécie que de certa maneira se recusou a evoluir, “renunciando sua existência terrestre e estendendo indefinitivamente seu estado larvário” (p. 77-78)<sup>13</sup>. Ao deixar-se de seguir o “curso normal” do desenvolvimento, o axolote se reproduz enquanto eterno adolescente, mantendo-se aberto para provar diferentes futuros que seriam perdidos se agarrasse a um destino tido como certo.

Posteriormente, a pedomorfose do axolote serviria como inspiração para repensar o desenvolvimento da própria espécie humana. Fenotipicamente o *homo sapiens* também retém características presentes apenas nos filhotes de outros mamíferos, tendo como traço neotênico mais distinguível precisamente seu rosto: enquanto os mamíferos, como cães por exemplo, nascem com a face arredondada, eles rapidamente crescem um focinho, porém os humanos mantêm a face arredondada por toda a vida. Alguns antropólogos, como Costa (2009),

---

<sup>12</sup> Em um célebre conto, o narrador de Cortázar (2016) não consegue deixar de se reconhecer no bicho ao encarar seus olhos e boca em uma visita no zoológico. Sua identificação chega a tal ponto que, seguindo as modas do realismo mágico, literalmente se transforma em um axolote.

<sup>13</sup> A resistência de seguir uma direção imposta para a vida também tem ressonâncias na mitologia nahuatl. Bafra (1986) caracteriza Xólotl como o deus “que não queria morrer”. Reza a lenda que os deuses decidiram se sacrificar para assim ressuscitar a humanidade, Xólotl, no entanto, se recusa e quando chegou sua vez de dar sua vida, foge. Tentando se esconder nas plantações, se disfarça como milho, mas é encontrado mesmo assim. Então, se transforma na planta agave e novamente é avistado. Por último, se refugia em um lago como um axolote - que significa literalmente xólotl da água - até ser finalmente capturado e morto. Ele se torna assim um deus associado à morte e às transformações: “transformações bizarras para fugir da morte” (p.87), o que, de forma paradoxal, também o associa à própria vida e ao movimento.

hipotetizaram que a neotenia humana seria uma possível vantagem evolutiva na medida em que, ao prolongar o período de maturação, torna as crianças dependentes dos adultos por um período mais longo que outros primatas, o que favorece a constituição de laços de solidariedade interespecie e também possibilitaria um aprendizado contínuo. Esta “imaturidade” caminharia junto com uma maior adaptabilidade, tornando nossa espécie capaz de viver em diferentes habitats e ecossistemas, e ocorre em detrimento do processo de especialização que impera nos vertebrados como um todo.

Apesar de referenciar essas teses das ciências naturais, Agamben (1989) recusa qualquer definição biologizante do humano. O que nos torna livres para se apropriar do mundo sem que sejamos simetricamente apropriados por ele não é uma causalidade da natureza, mas a própria linguagem. Para Agamben, somos o único animal capaz de *nomear as coisas em sua língua* e, neste gesto, “o homem se liga à infância, se ancorando para sempre em uma fenda que transcende todo destino específico e toda vocação genética” (p. 79). A linguagem permite que o humano percorra diferentes dimensões do possível sem as encerrar nesse processo. É isto que a torna a “potencialidade pura” manifesta no rosto enquanto conceito.



**Figura 1.6** - Fotografia por Stephen Dalton - NHPA/Photoshot. Fonte: ScienceSource.com

Conseqüentemente, o problema político para Agamben não está em recuperar ou superar o rosto, mas sim sustentá-lo. Com a consolidação da sociedade de espetáculo (DEBORD, 1997), Agamben (2015) receia que o rosto enquanto exposição passe a ser esvaziado de seu caráter infantil e se torne um *commodity* a ser explorado, disputado e manipulado por diferentes interesses e grupos. As redes sociais e os meios de comunicação contemporâneos literalmente permitem quantificar a exposição - a partir do número de curtidas, interações ou visualizações, por exemplo - tornando-a um valor a ser instrumentalizado para fins econômicos e partidários:

A verdade, o rosto e a exposição são hoje objeto de uma guerra civil planetária, cujo campo de batalha é toda a vida social, cujas tropas de assalto são os media, cujas vítimas são todos os povos da terra. Políticos, mediocratas e publicitários compreenderam o caráter insubstancial do rosto e da comunidade que ele abre e o transformam em um segredo miserável do qual se trata de assegurar, a qualquer custo, o controle. O poder dos Estados não está mais fundado, em nosso tempo, no monopólio do uso legítimo da violência (que eles dividem sempre mais de bom grado com outras organizações não soberanas – ONU, organizações terroristas), mas, antes de tudo, no controle da aparência (da doxa). A constituição da política em uma esfera autônoma vai junto com a separação do rosto num mundo espetacular, no qual a comunicação humana é dividida por si mesma. A exposição transforma-se, assim, em um valor, que se acumula através das imagens e dos media e sobre cuja gestão vela de modo ciumento uma nova classe de burocratas (p.90).

Ele encerra seu ensaio com um conselho: “Sede apenas o vosso rosto. Andai no liminar” (p.94). Agamben (2015) não está enaltecendo uma tentativa fútil de preservar uma autenticidade individual, mas defendendo um uso livre e comum da linguagem, marcado pela espontaneidade, experimentação e ludicidade e ameaçado pela crescente mediatização da vida contemporânea.

### **1.6 - A máscara e a disputa pelo rosto**

Nosso objetivo com esse capítulo não é trazer uma resposta definitiva para a pergunta “o que é um rosto?”, tampouco dar um pressuposto teórico que utilizaremos no decorrer de toda a dissertação. Mas, antes de qualquer coisa, atestar, passando por três filosofias diferentes, vindas de heranças antagônicas e que seguem metodologias próprias, a complexidade do fenômeno da rostidade humana. Diversos teóricos veem e reveem o rosto e a todo momento chegam a conclusões diversas e díspares. O rosto é antes de mais nada um fenômeno ambíguo que não pode ser facilmente apreendido.

E a máscara o complica ainda mais. Como ela não se trata de um processo que simplesmente oculta a cara, mas é “mais-cara”, isto é, se trata de um outro rosto que se sobrepõe à face física, a máscara intensifica o caos de uma temática que já é suficientemente confusa. Parece

que qualquer teorização da dinâmica cara/máscara fatalmente termina frustrada. No entanto, isto não quer dizer que esses pensadores não trazem nenhuma contribuição prática. Especificamente para a proposta desta pesquisa, dedicada ao estudo de usos políticos contemporâneos da balaclava, é possível listar algumas considerações finais, que tentam resumir as implicações empíricas das reflexões sobre o rosto levantadas até aqui.

Primeiramente, a perspectiva genealógica do rosto de Deleuze e Guattari nos convida a desapegar do rosto, mostrando como ele pode ser utilizado para identificar e dominar os outros. Sua abordagem propõe uma suspensão de nossos inevitáveis juízos particulares e politicamente carregados para se atentar à conjuntura objetiva que permitiu o surgimento do rosto e as formas como ele atravessa dispositivos de poder com o tempo. Além disso, a dupla nos provoca a talvez imaginar viver sem se deter no rosto e, assim sendo, será que não vale a pena considerar que não é exatamente isto que o mascaramento coletivo esteja realizando na prática?

Comparado com a perspectiva deleuziana, o rosto para Lévinas pode soar um tanto quanto idealista, entretanto, sua fenomenologia faz uma inferência essencial para os casos que propomos estudar: o nosso desejo íntimo de conviver, conversar e cuidar do outro dispensa de uma necessidade prévia de conhecer seu passado, seu nome ou sequer sua face. Temos uma obrigação ética a qualquer um diante de nós, independente se sua cara esteja exposta ou não. Nessa lógica, a intervenção de Butler sobre os limites da representabilidade do rosto, não pode também sugerir que ocultar a face seja precisamente uma maneira de evidenciar o rosto no sentido levinasiano, expondo assim uma falha que deve ser aceita e não transposta?

Ainda que participem em projetos filosóficos concorrentes e muito diferentes entre si, tanto a rostidade desfeita em Deleuze e Guattari quanto a emergência do rosto em Lévinas e Butler nos permitem conceber um diálogo com o anônimo. Nesse sentido, seja na transcendência, seja na imanência, é viável pensar e propor a ausência ou suspensão de um rosto físico, pelo uso de uma máscara ou por outro método. Jenny Edkins (2015, p. 171-172), chega a uma conclusão similar:

A exposição a um rosto levinasiano subentende no reconhecimento ou realização da mortalidade, miséria material, indefensabilidade e vulnerabilidade do outro. E isto é traumático. Como argumentei, o rosto contemporâneo ocidental, o rosto que é uma política para Deleuze e Guattari, faz o contrário: ele nos permite esquecer essas coisas.

Na leitura de Edkins, independente do rosto levinasiano e deleuziano serem conceitos

diametralmente opostos, o que une os dois pensamentos é uma crítica comum e radical a noção de um sujeito soberano, íntegro e universal, supostamente isolado dos demais e facilmente identificável. Para a autora, essa ideia funciona como uma “fachada” ideológica para toda a política ocidental e estaria ruindo com a emergência cada vez maior de vidas sem rosto na contemporaneidade.

Agamben, por outro lado, é menos audacioso em relação ao futuro. Seu ensaio sobre o rosto, à primeira vista, parece fazer mais provocações sobre o exercício artístico e filosófico do que propriamente oferecer uma chave de leitura para análises e intervenções políticas. Se, como Pelbart (2017, p. 117) sugeriu, “Agamben tenta pensar a linguagem desvinculando-a de sua associação histórica com o Estado”, suas ideias de um livre uso da linguagem, por mais que carreguem uma inegável poeticidade, inevitavelmente parecem abstrações frente a urgência das diversas lutas sociais que trabalhamos nesta dissertação. Em outra ocasião, Pelbart (2013, p. 253) o descreve como “o pensador do impasse”: “É um texto forte, categórico e sedutor. Como o faz amiúde, Agamben nos facilita a entrada em um problema através de uma chave que parece abrir todas as portas, mas, de repente, nos vemos trancados”. Seu comentário insinua que, ao perseguir um modo de existência plenamente livre, Agamben termina se enclausurando ainda mais e se torna incapaz de propor alternativas que não seja se refugiar em um hipotético justo meio aquém das amarras do poder.

No entanto, esse “impasse” também pode ter seu valor. O rosto agambeniano não é algo que se luta com ou contra, mas que se luta por. Ou seja, os sentidos e usos do rosto estão sempre em disputa. Nos casos em estudo, o que testemunhamos é justamente um confronto babélico em que partidos, ideologias e atores estão tentando apropriar do rosto de si e dos outros a fim de garantir interesses particulares e, a máscara, antes de incorporar qualquer conceito, é um agente nesta batalha. A balaclava, desta maneira, não é tão diferente de uma maquiagem ou um filtro digital, ela se sobrepõe à imagem superficial de rostos para ao mesmo tempo expor e esconder um sujeito segundo objetivos e circunstâncias específicas.

O que resta determinar, portanto, é como a máscara atua na prática e para que fins ela serve em cada caso. Reforça ou rompe com as dinâmicas sociais vigentes? E com quais dinâmicas ela estaria relacionada?

Deixamos para explorar essas perguntas nos próximos capítulos.

*- Falo com o senhor, ei, paladino - insistiu Carlos Magno. - Como é que não mostra o rosto para seu rei?*

*A voz saiu límpida da barbeta.*

*- Porque não existo, sire.*

Italo Calvino

## 2. OS SEM ROSTO E SEM NOME DO NEOZAPATISMO:

as “*Relações Públicas*” de um movimento de guerrilha<sup>14</sup>

### 2.1 - É possível negociar com quem não tem rosto?

“Como é possível que você se sente e se disponha a negociar com alguém que não tem rosto?” responde um *finquero*<sup>15</sup> da família Canter à documentarista canadense Nettie Wild, no filme *Um lugar chamado Chiapas* (1998). Ele fazia referência ao fato de que os representantes das comunidades zapatistas compareciam às mesas de negociação pela paz mascarados, escondendo suas faces. “Desculpe-me, mas onde que isso acontece? Eu nunca vi isso se passar em outro lugar”.

“Mas, não é uma questão de segurança?” pergunta Wild por de trás das câmeras, interrompendo o latifundiário, que, por sua vez, olha para o lado, dá um respiro profundo, e, contendo sua indignação, retorna a entrevista: “Talvez... talvez... mas eu não acredito neles. Eu não acredito”.

“Você acha que é apenas um teatro?” continua Wild. “Não” responde novamente o *finquero*. “Para mim é uma farsa. Nem sequer teatro, é uma maldita de uma mentira” conclui (Fig. 2.1).



Figura 2.1 - Cena de *Um lugar chamado Chiapas* (1998). Canada Wild Productions.

<sup>14</sup> Há seções deste ensaio foram usadas em um capítulo de livro já publicado (SANTOS, HERRERA, 2019).

<sup>15</sup> Proprietário rural.



Três anos antes deste pequeno diálogo, o ano novo de 1994 foi atravessado por notícias de que uma revolução tomava o Sul do México. De rosto tapado e corpo fardado, campesinos locais pegaram em armas e ocuparam dezenas de prefeituras no estado de Chiapas: o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) se anunciava ao mundo com uma declaração de guerra. Intitulado em memória a um dos líderes revolucionários que derrubaram a ditadura de Porfirio Díaz na década de 1910, o EZLN reivindicava direitos básicos - como terra, trabalho, educação, saúde e moradia - e opunha-se ao neoliberalismo globalizante representado pela implementação do NAFTA (Tratado Norte-Americano de Livre-Comércio). Em um cenário pós-muro de Berlim, marcado pelo ceticismo em políticas radicais proporcionado pela decadência do chamado socialismo real, os zapatistas rapidamente se tornaram uma - se não a - referência para lutas altermundistas (COSTA FILHO, 2016).

O presidente na época, Carlos Salinas de Gotari, despachou de imediato tropas para reprimir o sul amotinado. Tomado por bombardeios de avião e sangrentos confrontos nas cidades ocupadas, Chiapas se tornou um campo de batalha. O confronto durou doze dias, sendo interrompido após uma onda de apoio tanto nacional quanto internacional pressionar o governo por uma resolução pacífica. Uma trégua foi anunciada e deu-se início a um longo período de negociações entre o governo federal e as comunidades zapatistas. Foi no decorrer desse processo que as gravações de *Um lugar chamado Chiapas* começaram.

Nettie Wild foi ao México para filmar a própria rebelião, mas acabou enquadrando o “aprisionamento de uma revolução”. Apesar do armistício prometer o fim da guerra e um diálogo com os guerrilheiros, as negociações conviveram com um crescimento brutal da presença militar em Chiapas. O contingente de soldados e oficiais agiram de maneira a combater ou reverter a insurgência chiapaneca, instalando na região um grande esquema de vigilância. O próprio Exército Mexicano também treinou, apoiou e coordenou grupos paramilitares, delegados para cumprir missões que as forças armadas não podem levar a cabo diretamente (GENNARI, 2004; LÓPEZ Y RIVAS, 2013; FABELA, 2015). Esses grupos ameaçam a vida de qualquer um que simpatizasse com a causa indígena, incluindo os próprios mexicanos da equipe de filmagem<sup>16</sup>. Diante do risco constante de serem atacados, a discrição nas aparições públicas pelo uso de codinomes e máscaras acabou se tornando uma estratégia

---

<sup>16</sup> No próprio documentário, Nettie Wild aborda um dos dos grupos paramilitares, ironicamente chamado *Paz y Justicia*. Enquanto na entrevista eles acusam de serem atacados pelos zapatistas, segundo Wild, atrás das câmeras, eles ameaçaram de morte os membros mexicanos de sua equipe.

de segurança.

Sempre com *pasamontañas* ou pelo menos um *paliacate*<sup>17</sup> na face, os representantes que iam às mesas de negociação não davam o nome nem deixavam o rosto à mostra<sup>18</sup>(Fig. 2.2). O fazendeiro entrevistado por Wild usa dessa precaução para questionar a probidade do movimento. Para ele, esse anonimato não passa de um artifício para não prestar contas à Justiça. Ele e sua família tiveram três de suas quatro casas tomadas durante o levante de 1994. Com esse prejuízo, anseiam serem restituídos de suas propriedades com um processo judicial.



**Figura 2.2** - Acordos de San Andrés (1996) Fonte: CGT Chiapas.

Dentro da narrativa do documentário, os Canter são apresentados como uma metonímia para a elite rural de Chiapas. Junto com o Estado e os paramilitares, esses latifundiários são os principais antagonistas ao movimento zapatista, marcados pelo seu conservadorismo, egocentrismo e descaso às mazelas sociais do país. Ao serem introduzidos, Wild toma o cuidado de expor a entrada e as salas da única casa que não foi tomada durante a insurgência: ao contrário das humildes cabanas dos indígenas, eles vivem em uma chácara luxuosa. Não por acaso, Wild também escolhe entrevistar a família enquanto almoçam, realçando assim a sua fartura quando comparados ao restante da população chiapaneca.

<sup>17</sup> *Paliacate* é uma bandana ou um pano ricamente adornado e tradicional do México. Normalmente serve para cobrir o pescoço ou a cabeça.

<sup>18</sup> Há um mal entendido comum entre observadores que o anonimato seria exclusivo do suposto líder do movimento, o Subcomandante Insurgente Marcos, no entanto, o mascaramento não é nem exclusivo nem utilizado especialmente por ele. O uso do *pasamontañas* é uma performance essencialmente coletiva, que não se reduz aos poucos porta-vozes. Em praticamente qualquer manifestação pública, todos membros das comunidades zapatistas tapam o rosto, seja pelo *pasamontañas* ou pelo *paliacate*. O anonimato de figuras como Marcos, Comandanta Ramona, Subcomandante Insurgente Moisés e outras referências do EZLN só adquirem a força simbólica que possuem na medida que o coletivo representado por esses indivíduos também tapa o rosto.

Toda essa contextualização é importante no momento em que nos debruçamos sobre o diálogo que introduz esse capítulo. Cada interpretação da máscara carrega um determinado lugar de fala. O fazendeiro Canter é membro de uma aristocracia local, interessada somente em manter seu status e suas posses e, por isso, seu discurso se caracteriza por uma hostilidade em relação aos revolucionários. Quando questionado sobre seu racismo, Canter permanece indiferente, assumindo seu preconceito ao mesmo tempo que faz pouco caso dele. Da mesma maneira, ele acusa os rebeldes de desperdiçarem seu patrimônio, não produzindo nada de útil com ele, quando na verdade suas casas foram destinadas para a criação de escolas e hospitais. Todo comentário feito por Canter carrega uma nítida intolerância com os mais pobres e com os indígenas, se recusando a sequer conversar com qualquer pessoa “sem rosto”, discriminando-os por usarem *pasamontañas*. Wild, em defesa aos zapatistas, argumenta que o mascaramento coletivo seria necessário por uma questão de segurança, o que ele simplesmente desconsidera: “Talvez [seja por segurança], mas eu não acredito neles”.

Apesar dessa desconfiança aparecer no filme como uma postura preconceituosa, cabe nos perguntar se ela realmente seria ilegítima. Afinal, podemos de fato exigir que alguém se disponha a conversar com um estranho que, por sua vez, se recusa a dar o rosto e o nome? É senso comum se identificar diante de um desconhecido; da mesma maneira, é difícil negar que, para a grande maioria das pessoas, há algo de no mínimo suspeito em perseguir o anonimato. Podemos facilmente entender essa indisposição em ser reconhecido como um ato de má-fé. Até que ponto o anonimato realmente contribui para a segurança dos zapatistas e ele não feriria princípios básicos de convivência e diálogo? Se, como desenvolvemos no capítulo anterior, o rosto assume uma grande importância para a sociabilidade humana, ocultá-lo não seria um empecilho para a política?

## **2.2 - A Civilidade de uma Luta Guerrilheira**

Os zapatistas foram muito bem sucedidos em construir para si, a partir de suas práticas, discursos e escolhas políticas, uma imagem um tanto quanto romântica: desde o alto da Selva Lacandona, emergem indígenas clandestinos, prometendo o sonho, tão afeiçoado pela esquerda, de uma revolução anticapitalista. No entanto, por mais que o conto dos soldados anônimos nunca falhe em deslumbrar, todo movimento social sempre carrega uma história e o EZLN não é exceção. O neozapatismo não apareceu do nada; ele se engendrou através de uma complexa articulação por parte dos campesinos chiapanecos com um pequeno grupo de

militantes marxistas, cujo percurso foi tanto acarretado quanto assegurado por uma conjuntura particular.

Antes da heroica ocupação das prefeituras em 1994, o EZLN era um entre diversos grupos que atuavam no Sul do México para mobilizar e organizar os indígenas em um período marcado pelo empobrecimento da população e embrutecimento das instituições. Após o colapso dos preços do petróleo em 1982, a estabilidade do sistema bancário mundial foi ameaçada pela incapacidade do México pagar sua enorme dívida internacional (HIGGINS, 2004; COLLIER, QUARATIELLO, 2005). O país, então sob a presidência de Miguel de la Madrid, foi forçado a aderir a um agressivo plano de austeridade, aplicando medidas econômicas neoliberais como a diminuição dos gastos federais, uma desvalorização radical do peso, cortes salariais e, especialmente, a remoção de subsídios para os mais pobres (COLLIER, QUARATIELLO, 2005).

Por décadas, esses subsídios eram um dos principais artifícios usados pelo Partido Revolucionário Institucional (PRI) para garantir sua permanência no governo com relativa estabilidade; mas o novo modelo de gestão inviabilizaria as relações clientelistas e corporativistas que sustentavam sua longa hegemonia. Inicialmente eles contiveram a insatisfação popular substituindo o crédito dedicado a “plantações tradicionais”, como café e milho, por incentivos ao agronegócio e a pecuária; contudo isso era apenas um paliativo temporário. As reformas e os cortes orçamentários se tornaram mais drásticas, especialmente com a chegada de Salinas de Gotari à presidência em 1988 (HIGGINS, 2004). Com os preços de produtos agrários caindo vertiginosamente, mais e mais camponeses afundavam em um ciclo de endividamento e pobreza, com muitos sucumbindo à morte e à doença que inevitavelmente acompanham o universo pastoril latino-americano.

Naturalmente, houve um aumento expressivo de protestos e manifestações por parte de comunidades indígenas e das organizações camponesas. Encurralados por compromissos internacionais e sem poder deslocar os recursos para atender suas demandas, os governos regionais apelaram para a repressão. Como descreve Higgins (2004, p. 149-150):

Líderes indígenas foram presos ou “desapareceram”, o governo investiu na construção de novas cadeias e o uso de violentas equipes armadas (*guardias blancas*) por proprietários de terra locais para despejar famílias de terrenos cobiçados recebeu sanção implícita pelo Estado. Enquanto abusos de direitos humanos, como prisões arbitrárias e até tortura se tornaram cada vez mais comuns, um novo governador instituiu mais reformas no código penal de Chiapas que efetivamente baniam protesto e dissenso, autorizando a detenção de todos aqueles acusados de perturbar a ordem pública. A reforma foi atacada pelo país como uma violação de direitos civis e humanos, “eventualmente forçando sua abolição na lei,

se não na prática". Hoje já se foi documentado que “entre 1988 e 1993, índios chiapanecos sofreram 8.109 violações de direitos humanos relatadas, de um total nacional de 11.608 violações contra toda população nativa do país” (Trad. Nossa).

Tal brutalidade forçou a oposição à clandestinidade e, frente ao crescente autoritarismo do Estado, muitos locais passaram a ver a via armada como a única alternativa possível de seguir com o enfrentamento político. Dentre os grupos que se estabeleciam secretamente, havia, pelo menos desde novembro de 1983, alguns poucos intelectuais urbanos, herdeiros diretos do movimento estudantil de 1968 no México que viriam a fundar o EZLN de hoje (AGUIRRE ROJAS, 2013). Lentamente e com extrema cautela, esses revolucionários alistavam e treinavam os locais, contando - vale destacar - com um considerável número de recrutas femininas, atraídas pela promessa de igualdade com os homens e da possibilidade de participação em todos os níveis da organização<sup>19</sup> (Fig. 2.3). Chegada a hora do confronto, cerca de um terço das tropas zapatistas era composto por mulheres e a tomada da cidade de São Cristóvão, a operação militar mais pública do levante armado, foi comandada por uma mulher: Major Ana María (KLEIN, 2015).



**Figura 2.3** - Selva Lacandona, 1994. Por Ángeles Torrejón. Fonte: Vice.com.

A gota d'água foi atingida quando, buscando estimular investimento estrangeiro no país, Salinas de Gotari fez o efetivo desmonte da reforma agrária através da reformulação do

<sup>19</sup> Antes mesmo de irem a público, os zapatistas aprovaram a “Lei Revolucionária de Mulheres” no simbólico 8 de março de 1993, legislando de maneira inédita os direitos da mulher tanto na esfera do trabalho quanto no âmbito reprodutivo e educativo. Sua aplicação, entretanto, sempre foi muito polêmica entre os próprios indígenas, acostumados a um machismo fortemente interiorizado e muitas vezes atuando para impedir que mulheres ocupassem cargos de autoridade (ANSOTEGUI, 2018).

Artigo 27 da Constituição Mexicana (NASH, 2001; COLLIER, QUARATIELLO, 2005, MUÑOZ, 2006). Uma conquista dos primeiros movimentos camponeses da Revolução Mexicana, o Artigo 27 restringia a posse de terras a apenas mexicanos nacionais, o que viabilizava a redistribuição da propriedade tão central para as massas rurais (HIGGINS, 2004). Com a mudança, seções da legislação que previam que camponeses solicitassem terras foram excluídas (MUÑOZ, 2006) e, com elas, a morte de qualquer esperança de que as cooperativas agrárias onde trabalhavam viessem a ser legalizadas. “Ao mudar a lei,” concluem Collier e Quaratiello (2005, p. 87): “o governo retirou uma razão crucial para os camponeses tentarem atuar dentro da lei”.

Com a população devidamente radicalizada, o EZLN passou a se sentir suficientemente preparado para sua revolução. O dia decisivo ficou para 1º de janeiro de 1994, quando estava agendado a entrada do México no NAFTA. O acordo firmado com o Canadá e EUA era visto pelos guerrilheiros como o marco da destruidora neoliberalização que assolava os mais pobres. Para além de seu simbolismo, a data escolhida também tinha uma função estratégica: ela garantiria que a luta zapatista iria encontrar ressonância com outros grupos de esquerda que também se opunham ao tratado, não só no México, mas em toda a América do Norte. Além disso, como conjecturaram Muñoz (2006) e Collier e Collier (2005), o tratado ironicamente acabou lhes servindo de trunfo.

Embora o levante seja lembrado como algo totalmente inesperado, as atividades do EZLN já eram conhecidas pela inteligência militar. Em março de 1993, o Exército nacional invadiu uma guarnição zapatista em Corralchén, localizando um acampamento guerrilheiro e encontrando bunkers subterrâneos assim como um modelo em escala da prefeitura de Ocosingo (COLLIER, QUARATIELLO, 2005). Ao invés de agir contra a rebelião iminente, os achados da operação foram abafados, permitindo que os guerrilheiros seguissem com seus planos para o ano novo. A ratificação do NAFTA era cobiçada tanto por parte do governo priista quanto pelos democratas sob o comando de Bill Clinton e, para que a proposta viesse a passar pelo Congresso gringo, era imprescindível que o México transmitisse a imagem de uma democracia estável e pacífica, o que seria posto em risco caso a existência de grupos insurgentes em Chiapas fosse reconhecida.

Da mesma maneira, a pressão externa não se resumia a apenas adoção de medidas econômicas neoliberais; ela também implicava em pequenas mudanças na estrutura política que impediriam uma guerra aberta - e potencialmente genocida - por parte das tropas federais,

muito mais numerosas e melhor equipadas que os indígenas armados com rifles de madeira feitos à mão. Primeiramente, como já apresentado, a própria austeridade fiscal tolhia o sistema de caciques eleitorais que garantiu a duradoura supremacia do PRI; isto involuntariamente provocou uma relativa abertura democrática, fortalecendo a competição partidária, tanto pelo conservador Partido de Acción Nacional (PAN) quanto pelo esquerdista Partido de la Revolución Democrática (PRD), mas também beneficiando o protagonismo de atores independentes na esfera pública mexicana. Em segundo lugar, respondendo a demandas de outros países, o governo mexicano teve que firmar compromissos com a proteção de direitos humanos, levando a criação, a partir de 1990, de comissões nacionais e estaduais pela sua defesa. A medida facilitou a atuação de Organizações Não-Governamentais no país, havendo pelo menos 13 atuando somente no Estado de Chiapas durante o ano de 1994 (COLLIER, COLLIER, 2005). Tudo isto tornaria o México mais suscetível à influência e à atuação de organismos internacionais e ativistas estrangeiros em seu território, o que conteria o tradicional autoritarismo do PRI e o tornaria propenso a pressão por parte de públicos de dentro e de fora do México.

Durante os dias de conflito, mexicanos e estrangeiros ficaram igualmente horrorizados com as imagens de Chiapas que chegavam em suas casas pela cobertura midiática: indígenas com as mãos amarradas nas costas e buracos de bala em suas cabeças, ou seja, mortos em execução sumária e uma clara violação dos direitos humanos (HIGGINS, 2004 - Fig. 2.4). No dia 12 de janeiro, a praça central da Cidade do México foi ocupada por uma massiva “Marcha pela Paz em Chiapas”, precedida por outra marcha na cidade de São Cristóvão, organizada por ONGs e observadores internacionais convocados para monitorar as atrocidades militares (MUÑOZ, 2006). Pressionado por múltiplas frentes, Salinas ordenou um cessar-fogo e, no final, colonistas de diversos jornais proclamaram que “quem disparasse a primeira bala, perderia essa guerra” (TODOS, 1995).



**Figura 2.4** - Zapatistas executados em um mercado em Ocosingo, por Benjamín Flores. Fonte: Vice.com.

Mais do que uma vitória militar em que, abusando da força para impor ao adversário sua vontade, o grande triunfo do levantamento armado de 1994 não foi propriamente tomar o controle do governo ou sequer fazer com que acatem suas demandas, mas interromper a violência contínua que ocorria até então. Na prática, os zapatistas acabaram efetuando o que o filósofo Étienne Balibar nomeia de *estratégia de civilidade*. Refletindo sobre as diferentes formas em que a força e o diálogo se encontram e se confrontam pelos percursos da história, Balibar (2016, n.p) afirma que existem formas de violência que seriam inconversíveis, isto é, não conseguem se estruturar socialmente e onde “tudo que sobrevive são absolutos delirantes de identidade e ambientes hostis”. Quando isto ocorre, torna-se virtualmente impossível tecer relações genuínas ou engajar-se com o outro se não através da violência<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> De maneira didática, Balibar propõe duas mecânicas distintas em que a violência se tornaria de tal maneira extrema que ela ultrapassa os limites do político: primeiramente seria através da própria lógica do capitalismo que reduz alguns sujeitos a meras coisas a serem exploradas e, portanto, em algum momento descartadas; a segunda seria a partir de mecanismos ideológicos que desenhariam um outro como um mal incorrigível, uma entidade cuja existência ameaçaria a identidade coletiva e, logo, precisaria ser urgentemente eliminada. Para Balibar, essas violências, respectivamente “ultraobjetiva” e “ultrassubjetiva”, não são necessariamente desvinculadas uma da outra, mas atuariam de forma a se retroalimentar, culminando em uma espiral potencialmente infinita caso não seja rompida pela civilidade.



Essa “crueldade” ou violência extrema marcava a presidência de Salinas de Gotari para os homens e as mulheres indígenas, desamparados pelas políticas econômicas traçadas na capital e sistematicamente massacrados pela repressão dos governos estatais. Porém, de acordo com Balibar, simplesmente tentar seguir a velha cartilha robesperiana e sobrepor a violência opressora recorrendo a uma violência revolucionária não resolve o problema. Não só porque, como ocorreu em Chiapas, a superioridade em números e em recursos das forças governamentais torna qualquer via bélica potencialmente suicida, mas também porque, mesmo se fosse uma guerra passível de ser vencida, sua vitória não contribuiria por si só para desfazer as condições estruturais que sustentam tais crueldades. Contrapor violência com mais violência na expectativa de que novas mortes provocadas em suposta resistência solucionem as antigas contradições leva a uma desventura tão fútil quanto desastrosa. Para Balibar, apenas sobrepor o outro na expectativa de resolver problemas referentes ao coletivo não é de fato capaz de levar a emancipação; isto só atualiza as formas de servidão. Os próprios zapatistas futuramente chegariam a uma conclusão similar, como seu principal porta-voz, Subcomandante Insurgente Marcos (2001 - trad. nossa), articulava em uma entrevista:

O que seria um êxito para uma organização político-militar das décadas de 60 e 70, que surgiu com os movimentos de libertação nacional, para nós seria um fracasso. Nós finalmente vimos que essas vitórias eram fracassos ou derrotas ocultas por trás de sua própria máscara. O que estava sempre ausente era o lugar da gente, da sociedade civil, do povo. É, no fim das contas, uma disputa entre duas hegemonias. Há um poder opressor que desde cima decide pela sociedade e um grupo de iluminados que decide conduzir o país para o bom rumo e retira esse outro grupo do poder, toma o poder e também decide pela sociedade. Para nós, isso é uma luta de hegemonias e sempre há uma boa e uma má: a que ganha é a boa e a que perde é a má. Mas, para o resto da sociedade, as coisas não estão mudando em seus fundamentos. [...] Não se pode reconstruir o mundo, nem a sociedade, nem reconstruir os agora destruídos estados nacionais, sobre uma disputa que consiste em quem vai impor sua hegemonia à sociedade. O mundo e a sociedade mexicana concreta estão compostos por diferentes e a relação que se tem que construir entre esses diferentes com base no respeito e na tolerância, coisas que não aparecem em nenhum dos discursos das organizações político-militares das décadas de 60 e de 70. Como sempre, a realidade chegou para cobrar e, para os movimentos armados de libertação nacional, o custo dessa fatura foi muito alto.

No entanto, não se deve presumir que a resistência necessariamente se abstenha por completo do uso da violência, mas que, recorrendo de métodos legais e extralegais, se construa uma civilidade, ou seja, se crie as condições de possibilidade para que a política possa ocorrer. Para Balibar, a política é frágil e vulnerável, não assegurada nem fundada sobre ou por meios de ideais, princípios, instituições ou leis; a política, portanto, é uma experiência marcada por sua própria precariedade. Isto não significa que seja rara ou escassa no mundo. Ao contrário, a

civilidade emerge até dos momentos mais adversos, justamente quando os conflitos saem do controle e culminam em catástrofes; porém mesmo nesses cenários em que parece que só resta a ampliação de uma violência sem sentido e sem fim, ainda é possível interromper o ciclo de agressão e retaliação.

Em alguns casos, até mesmo a violência pode servir para esta empreitada. Simplesmente negá-la, se imaginando como além de todo e qualquer ato violento, falha em perceber essa precariedade ontológica da política, uma vez que ignora que mesmo confrontos agonísticos<sup>21</sup> ainda podem escalonar para desfechos brutais. O correto então seria agir levando em consideração que as condições para política possam sempre vir a ser suspensas e, desta forma, atuar para preservá-las contra o cerco da violência extrema.

Ao invés de iniciar a batalha pelo poder, a declaração de guerra dos zapatistas serviu sobretudo para chamar atenção do mundo e da própria nação para o flagelo dos indígenas mexicanos e, desta forma, constranger o Estado por permitir que a situação chegasse a tal ponto. O remoto Chiapas, ignorado historicamente, condenado à miséria econômica e martirizado pela truculência institucional, ganhou proeminência e o PRI, anteriormente tão afeito a abusos, teria que enviar seus representantes para se sentar com figuras até então tidas como irrelevantes.

Da mesma maneira, a “paz” que possibilitava as primeiras negociações nunca esteve de fato conquistada. O EZLN precisava constantemente atuar para que os olhos da sociedade civil não se desviem do Sul, mantendo o governo coibido e disposto a articular com organizações populares. Para isto, embora seja literalmente um exército guerrilheiro, suas táticas acabam os aproximando de um movimento civil, especialmente após o armistício. Os zapatistas ergueram uma abrangente rede de alianças com grupos e indivíduos, mexicanos ou não, que já eram simpáticos à sua causa e estavam dispostos a atuar em seu favor (OLESEN, 2004). Eles também recorreram ao uso dos meios de comunicação disponíveis, incluindo a ainda incipiente internet, para notificar com agilidade e clareza quaisquer agressões assim como manter seus aliados mobilizados (NUNES, 2016, MUÑOZ, 2016). O apoio contínuo que receberam da opinião pública, no entanto, não dependia só de seus próprios canais alternativos ou de articulação com públicos já engajados. Apesar da radicalidade do movimento, o EZLN recorreu a alguns métodos relativamente tradicionais de relações

---

<sup>21</sup> Me refiro aqui ao conceito proposto por Chantal Mouffe (2011, n. p.), que define o agonismo como “ a relação nós/eles em que partes em conflito, apesar de reconhecerem que não há solução racional para seu conflito, ainda assim reconhece a legitimidade de seus oponentes”.

públicas após obter a noticiabilidade desejada com o levantamento de 1994: eles não só faziam conferências de imprensa e cediam entrevistas com frequência (BOB, 2001 - Fig 2.5), mas também organizaram diversos eventos abertos em alguns de seus acampamentos, permitindo que terceiros, desde simpatizantes até pessoas de maior influência, visitassem e conhecessem suas operações<sup>22</sup>. O EZLN chegou a se tornar tão acessível à sociedade civil que alguns tópicos das negociações com o governo foram definidos em consultas plebiscitárias que ocorriam nesses encontros (NASH, 2001).



**Figura 2.5** - Subcomandante Marcos com a ex-primeira dama da França, Danielle Mitterrand, em uma coletiva de imprensa à La Realidad - Abril de 1996. Fotografia por Oriana Elicabe/ AFP.

Tudo isto manteve os embates sempre na esfera pública, travados favorecendo a elaboração retórica e não o poderio bélico. Ainda assim, os indígenas nunca ficaram imunes a agressões. A guerra não foi propriamente exorcizada, mas apenas reduziu sua intensidade de forma a permitir que diálogos e confrontos armados coexistissem. Por mais que a civilidade descrita por Balibar (2006) seja prorrogada, ela nunca deixa de ser findável e, da mesma maneira, a “paz” em Chiapas seria constantemente interrompida. Apesar das redes formadas por ONGs e

<sup>22</sup> Segundo Nash (2001, p. 139), foi a presença de observadores internacionais e ONGs próximos das zonas de conflito que “fizeram a diferença entre os confrontos de baixa intensidade do Exército Mexicano e as guerras de extermínio da Guatemala dos anos 80”.

organismos internacionais criarem uma situação capaz de conter a truculência estatal, isto só fez com que a “contrainsurgência armada” (FABELA, 2015) deixasse de ser protagonizada pelo governo, passando a ser confiada a grupos paramilitares, patrocinados pelos mesmos oficiais priistas e latifundiários locais, mas que não atuavam sob as mesmas restrições do exército federal<sup>23</sup> (MUÑOZ, 2006).

Ainda assim, haveria situações em que o próprio governo se sentiria levado a cometer atos diretos de violência. Contudo, tais ações não poderiam ser feitas com a mesma desinibição de antes; ela teria que ser publicamente justificada e, nesse sentido, era imperativo “desmascarar” o oponente.

### **2.3 - Desmascarando os zapatistas**

Em fevereiro de 1995, a procuradoria da república emitiu mandados de prisão para 20 comandantes zapatistas, além de vários apoiadores. Isso ocorreu logo após Ernesto Zedillo ser empossado e assistir impotente seu país mergulhar no caos. Ele não foi a primeira escolha do PRI: a chefia do governo estava reservada para Luis Colosio, mas ele falecera em um atentado, deixando à cargo de Zedillo, seu coordenador de campanha, tomar as rédeas de um partido internamente dividido e com sua histórica hegemonia desmoronando. A estreia da nova presidência também marcaria uma intensa fuga de capitais estrangeiros, mais uma vez levando o México a uma crise econômica e o obrigando a demandar um resgate bilionário aos EUA para equilibrar suas contas. Enfraquecido, Zedillo foi incentivado a sustar a trégua com os zapatistas, quem culpava pela crise. Dezenas de milhares de soldados foram enviados para Chiapas na pretensão de acabar de uma vez por todas com a insurgência e deter os recém declarados “terroristas”.

A operação foi divulgada pela televisão, com o presidente pessoalmente proferindo um ultimato ao EZLN e, logo em seguida, identificando por rosto e nome os criminosos buscados pelo Estado, entre eles, o célebre Subcomandante Marcos (Fig. 2.6):

Um oficial da justiça pegou um imenso slide de uma balaclava com um par de grandes olhos negros em uma mão e uma fotografia de um jovem com barba e grandes olhos negros com a outra. Então, deslizou o slide do rosto mascarado sobre a fotografia do rosto desmascarado. O enigmático subcomandante foi revelado. Seu nome real era Rafael Sebastian Guillén Vicente; ele tinha 38 anos de idade,

---

<sup>23</sup> Entre os grupos que se destacam o já citado *Paz y Justicia* - que cometeu um atentado contra os bispos Samuel Ruiz Garcia e Raúl Vera López, além de assassinar dezenas de indígenas, mulheres violentadas e milhares de refugiados - e o *Máscara Roja*, responsável pelo nefasto Massacre de Acteal, quando 45 indígenas foram fuzilados enquanto estavam rezando em uma capela do povoado de Acteal, em 22 de dezembro de 1997 (GENNARI, 2004).

graduação em filosofia, ensinou na Universidade Autônoma Metropolitana e foi um militante do FLN<sup>24</sup> (MENTINIS, 2006, p. 16 - trad. nossa)

Apesar de ser identificado como o comandante em chefe do EZLN, Marcos nunca se destacou como general, mas sim como porta-voz carismático. Bem articulado tanto em espanhol quanto em inglês, prolífero na comunicação escrita e oral e inteirado das principais tendências culturais contemporâneas, ele ganhou quase tanta atenção midiática quanto os próprios indígenas que representava. “A través da poderosa, às vezes humorística, prosa exibida em seus comunicados e entrevistas, Marcos rapidamente se tornou um símbolo internacionalmente reconhecido dos próprios zapatistas” (BOB, 2001, p. 324). O movimento habilmente soube instrumentalizar sua figura para manter o foco da mídia e da sociedade civil e, ao desmascará-lo, o governo esperava sufocar a aura que o tornava tão popular. Não funcionou.



**Figura 2.6** - Trecho de reportagem do jornal *El Norte*, mostrando o desmascaramento do Subcomandante Marcos. Fonte: Excelsior.com.

Chamado de “uns 200 transgressores da lei” (BOB, 2001, p. 333), o ELZN era descrito pela propaganda estatal como um pequeno grupo de radicais violentos sem adesão popular, supostamente providos por organizações comunistas da América Central (COLLIER, QUARATIELLO, 2005). A intenção era dissociar o comando zapatista da população indígena, enquadrando Guillén e outras lideranças como “profissionais da violência” sob interesses alheios ou até mesmo os rotulando de “estrangeiros”. A resposta seria rápida e

<sup>24</sup> *Fuerzas de Liberación Nacional* (FLN) foi um grupo estudantil mexicano organizado com pretensões de instalar um regime socialista no México. Ele foi organizado logo após o movimento político de 1968 ser reprimido no massacre de Tlatelolco, quando centenas de pessoas desarmadas foram fuziladas e milhares presas pelas forças nacionais na Praça das Três Culturas, onde se passava uma manifestação pacífica em protesto contra a realização dos Jogos Olímpicos daquele ano.

efetiva. Usando de sua vasta rede de comunicações, os guerrilheiros transmitiram a seus aliados pelo país e pelo mundo um comunicado sucinto e direto, desmentindo as acusações do governo e reafirmando seu compromisso com a paz:

O EZLN é uma organização de mexicanos, majoritariamente indígenas, dirigida por um comitê colegiado das distintas etnias de Chiapas e não tem, em sua composição, absolutamente nenhum membro não indígena. [...] O CCRI-CG do EZLN reitera sua disposição a uma saída política ao conflito mediante um diálogo sem ameaças, pressões e ataques militares. [...] Se, não obstante esta reiteração de nossa disposição ao diálogo, o mal governo segue adiante com seus planos belicosos, o EZLN declara, agora, que não se renderá. Lutaremos de pé, de pé morreremos, mas não voltaremos a viver, nunca mais, de joelhos. (NACIONAL, 1995 - trad. nossa).

Poucas horas depois da aparição televisiva de Zedillo, centenas de milhares foram às ruas pelo país. Somente na Cidade do México, 100 mil protestaram contra a ofensiva militar e em solidariedade ao EZLN. Seu slogan? “*¡Todos somos Marcos!*”. “Marcos foi desmascarado e remascarado” escreveu Mihalís Mentinis (2006, p. 174): “A não ser por oficiais e alguns veículos de tendência priista, ninguém chamava Marcos pelo nome dado pelo governo”. O EZLN nunca validou os resultados da investigação e o próprio Marcos ironizou a manobra em uma nota direcionada a veículos da imprensa: “[...] estão me fazendo feio demais e arruinando toda a correspondência feminina” (MARCOS, 1995).

Se, por um lado, o episódio mostrou que o rosto por detrás da máscara era irrelevante, por outro lado, ele também evidencia que, ao contrário do que assumia Wild, as balaclavas zapatistas não protegem muito. Como a região dos olhos e da boca segue exposta, é possível descobrir a identidade de seus usuários usando-se de retratos de suas faces descobertas, o que, por si só, não é muito difícil de obter. Apesar de seus territórios serem situados em áreas remotas, no interior de montanhas e da selva, sua localização é de conhecimento geral em Chiapas, tornando-os vulneráveis à espionagem, e, já que os insurgentes não usam máscaras no dia a dia, reservando-as para eventos especiais, é fácil capturar seus rostos com uma lente telescópica adequada. É quase certo que a maioria dos zapatistas são conhecidos por seus inimigos e, caso fosse impreterível que suas identidades permanecessem em segredo, recorreriam a tecnologias e estratégias mais eficazes. “Temos que reconhecer que, em situações muito específicas, as máscaras realmente oferecem proteção” explica Mentinis (2006, p. 168): “Mas, isso é um aspecto pequeno do mascaramento coletivo em Chiapas e nos diz muito pouco sobre a luta zapatista”.

Isso tampouco indica que seu mascaramento ateste uma insinceridade por parte do movimento, como acusou o fazendeiro Canter no documentário e como assumiu o governo

em fevereiro de 1995. Zedillo esperava que ao confiscar suas máscaras, exporia o movimento como uma farsa e os esvaziaram do encantamento público que lhes servia de escudo. Porém, a sociedade civil nunca se viu enganada pelo EZLN e, reciprocamente, o EZLN nunca fingiu que manter seu anonimato era para driblar a vigilância militar ou omitir algum passado desonroso. “Ser anônimo, não é porque tememos por nós mesmos, mas sim para que não consigam nos corromper.” explicou Marcos a um jornalista nos primeiros dias do levante armado: “Apesar de você estar me ouvindo aqui e agora, em outros lugares, há outros falando igualmente mascarados. Hoje o mascarado se chama Marcos aqui, amanhã Pedro em Margaritas ou Josué em Ocosingo ou Alfredo em Altamirando...” (COLLECTIVE, 1994, p. 63). A máscara teria uma função performativa de explicitar sua vocação democrática, evitando assim que nomes individuais tomassem prioridade diante do desejo coletivo - justamente o contrário do que o governo tentou lhes imputar. Se escondiam seus rostos com máscaras, não era porque sua identidade era importante demais para ser de conhecimento público, mas sim porque consideravam que suas identidades nunca foram importantes frente à urgência de sua causa.

A máscara não era então por segurança como supunha a Nettie Wild, também não era uma mentira como declarou Canter. Na realidade, a ocultação do rosto pelo movimento neozapatista pode ser explicada por uma terceira alternativa, desconsiderada pelos dois na entrevista: um teatro. Assim como em uma peça, nos identificamos não com o ator que a performa, mas com o personagem que encarna; mais do que a pessoa que falava pelos zapatistas, era sua própria fala e presença que buscava ser notada ali e assim repercutir com o público. Um empenho que rendeu frutos, como os protestos massivos demonstraram ao governo do México.

Já em Chiapas, depois de um ano do levante armado, existiria um contingente muito maior e melhor estruturado tanto de profissionais da mídia quanto de grupos pela paz, compostos sobretudo por estrangeiros e membros do clero. Eles “espalharam a notícia de como tropas federais queimaram casas e estupraram mulheres” (NASH, 2001, p. 137). Como as manifestações em solidariedade aos indígenas não findaram e com novas denúncias pesando sobre o governo, o PRI mais uma vez perdeu a batalha pela opinião pública e uma vez mais se viu forçado a retroceder suas forças, voltar às mesas de negociação e reiniciar as longas conversas que culminaram nos Acordos de San Andrés, assinados no ano seguinte.

## 2.4 - Comunicação Política desde o Sul

Talvez seja um pouco precipitado afirmar que suas identidades não importavam. Afinal, desde o começo os zapatistas se declararam preocupados especificamente com a violação de direitos dos indígenas, não só de Chiapas, mas de todo o México. O "coletivo" mascarado, portanto, não se refere a nenhum universal abstrato ou transcendente, mas aos povos Tzeltal, Tzotzil, Choi, Tojolabal, Mam e Zoque que participavam diretamente do movimento<sup>25</sup>. A violência combatida pelos zapatistas tampouco se trata apenas de uma repressão genérica contra a população mexicana como um todo, mas ataques sistêmicos sofridos por uma minoria étnica e que continuam tolerados pela maioria, incluindo quem fazia oposição institucional ao PRI<sup>26</sup>.

Nesse sentido, o uso da balaclava também era um paradoxal gesto de “fazer ver” um contingente social que nunca foi devidamente reconhecido e, como consequência, o “desmascaramento” era uma tentativa de novamente os expurgar da esfera pública. Ao enquadrarem a população local como insignificante, inocente e passiva, meros figurantes sob ordens alheias de algum terceiro - que poderiam ser radicais socialistas, partidos da oposição ou forças estrangeiras, mas que eram necessariamente brancos - o governo acabou cometendo um ato falho: ele expôs sua própria incapacidade de ver os indígenas como algo além de uma massa a ser manipulada. Por sua vez, ao insistirem em permanecer mascarados, os zapatistas se reafirmavam como atores políticos dotados de vozes e vontades próprias, com o mesmo direito e competência de participar no jogo político como qualquer outro mexicano. As balaclavas acabaram servindo para ratificar a indigeneidade do movimento, porém sem ter que colaborar com a imagem hegemônica dos indígenas.

O NAFTA e as políticas neoliberais da época eram em parte justificadas como um processo de modernização do país, sendo vendidas como a “entrada do México ao Primeiro Mundo” (MENTINIS, 2006, p. 5). Frente a esse imperativo desenvolvimentista, os povos tradicionais eram vistos como uma relíquia que aprisionava o México ao subdesenvolvimento. Para alcançar o “sonho mexicano”, o sucateamento da seguridade social e as reformas

---

<sup>25</sup> De acordo com Bob (2001), ao se inserirem como um movimento indígena, o EZLN conquistou importante apoio transnacional, especialmente de outras organizações que representavam os interesses dos povos tradicionais nos EUA e no Canadá, que enviaram recursos ou pessoal diretamente para Chiapas ou lhes assistindo desde suas sedes no estrangeiro, ajudando a divulgar informação pró-zapatista e fazendo pressão sob seus próprios governos para que eles, por sua vez, pressionassem o governo mexicano ou organismos internacionais em favor dos guerrilheiros.

<sup>26</sup> Quando perguntado se o EZLN era patrocinado por algum partido político, como o PAN, o PRD ou se até mesmo um setor do próprio PRI em oposição a atual dirigência, Marcos respondeu: “para ser sincero, partidos políticos não vêm ao povo indígena em Chiapas” (COLLECTIVE, 1994, p. 65)



constitucionais seriam um passo necessário, portanto era esperado que indígenas se adequassem aos novos padrões e, caso contrário, se veriam condenados a ignomínia. As culturas e formas de vida de dezenas de etnias e milhões de mexicanos acabaram sendo tratadas como irreconciliáveis com as ambições do governo, que parecia dizer: “tal como é, você não tem espaço entre nós” (RAMÍREZ, p. 2006, p. 155).

Conscientes da alteridade que representavam, os zapatistas escolheram apropriar-se dela de maneira crítica. Para eles, a identidade mexicana sempre incluía as comunidades e identidades indígenas, logo sua exclusão era essencialmente arbitrária. Neste sentido, o ritual de encobrimento do rosto remeteria à “condição de não-lugar, de vida nua, de invisibilidade socioeconômica dos camponeses chiapanecos” (BECK, 2009, p. 490). Entretanto, ao mesmo tempo que constatam sua própria exclusão, também a contrapunham; afinal, participavam como indígenas na mesma cena pública que os interdita enquanto indígenas, produzindo assim uma contradição na própria lógica que os segregava.

A máscara não era o único recurso que teriam para isso. A repercussão e a perenidade do neozapatismo, como já foi apresentado aqui, se deve tanto a fatores conjunturais do México assim como a eficiência do próprio EZLN em cooperar com seus aliados; porém, há um terceiro elemento que não pode ser desconsiderado: sua criatividade no uso da linguagem. Essa qualidade se deve sobretudo pela perspicácia de seus fundadores que, ao contrário de outros rebeldes da América Latina, souberam acomodar sua ideologia marxista às tradições e aos costumes dos locais (MAY, 2010). Apesar de ter sido formado por comunistas vindos das capitais com a pretensão de aplicar as teorias revolucionárias ensinadas nas universidades, eles também se esforçaram para abraçar a perspectiva dos “povos originários” em suas práticas insurgentes. Trata-se de um processo repleto de tensões<sup>27</sup>, mas que germinou formas próprias de se pensar e fazer a política. Essa heterodoxia única, simultaneamente maia e marxista, integra todas as dimensões do EZLN, desde sua bandeira até o processo de tomada de decisões. O sincretismo é especialmente evidente nas táticas singulares de comunicação zapatista, o que Conant (2010) chama de *poéticas da resistência*. Por “poética”, o autor se refere a “estratégias de resistência multifacetadas”, envolvendo estética e simbologia, mas também bonecos, costumes, murais, formas culturais de canções e narrativas usadas para comunicar uma clara mensagem de subversão ao regime e ao mundo. Por mais que os

---

<sup>27</sup> Analistas como Todd May (2010) apontam algumas incoerências internas ao EZLN, causadas por uma incompatibilidade entre as visões ocidentais e indígenas que sustentam sua ideologia. Podemos apontar, por exemplo, uma nítida contradição entre práticas radicalmente democráticas e o perfil militar do movimento.

comunicados do movimento zapatista fossem divulgados em uma escala global, eles sempre partiam destas poéticas cuidadosamente tramadas, isto é, de “um uso cuidadoso de resistência cultural para organizar o insurgente e mobilizar o simpatizante” (DIBABA, 2015, p. 24).

Essa forma inusitada de, nas palavras de Conant (2010), “relações públicas” criou um discurso que encontrou coro tanto com os nativos de Chiapas quanto com o restante da população mexicana e dos estrangeiros. O trabalho de tradução de sua ideologia acabou originando uma linguagem politizada, mas lírica, objetivamente pragmática, porém também fabulosa e quase mística<sup>28</sup>, repleta de várias expressões com enorme carga literária que, apesar de herdarem vários elementos da ancestralidade nativa, também pretendem ser entendidas de forma universal, dialogando igualmente com seus membros interioranos e com os simpatizantes forasteiros (SANTOS, HERRERA, 2019).

## **2.5 - Sem rosto, sem nome e sem parte**

É deste vocabulário eclético que surge a expressão “*sin rostro y sin nombre*”, recorrente nos comunicados zapatistas, mas raramente usada para se referir somente a suas caras tapadas e seus codinomes. Mais que uma simples alusão a como se vestem, os “sem rosto” são um arquétipo heróico dos atores esquecidos e abandonados pela história. São “*todos*” escreve Marcos (1994b), isto é, “*todos, os mortos de antes e de amanhã, os vivos de hoje e de sempre, os de todos que chamamos povo e pátria, os sem nada, os perdedores de sempre antes do amanhã, os sem nome, os sem rosto*”.

Ser *sin rostro*, então, não diz respeito a usar uma máscara e um codinome, mas sim ao arquétipo do pária, do marginalizado e do injustiçado. Os sem rosto são os afligidos pelo “neoliberalismo, capitalismo, globalização corporativista, império, miséria ou o que você quiser chamar. Os zapatistas chamam de *olvido* (esquecimento), como em guerra contra o esquecimento.” (CONANT, 2010, p. 28). Não ter rosto, nesse sentido metafórico, significaria que sua face é artificialmente destituída de qualquer singularidade. O “sem rosto e sem nome” é aquele tratado como uma figura genérica e, portanto, descartável, deixada de fora dos vínculos éticos teorizados por Emmanuel Lévinas (2007) e desenvolvidos no capítulo anterior.

---

<sup>28</sup> “A distintas características das linguagens indígenas, seu uso poético da linguagem pelos Maias de Chiapas, assim como seu próprio modo de ver a realidade encarnado nessas linguagens é uma das dos dois principais constituintes do discurso político zapatista. O outro é o discurso urbano de militantes que nos anos 1970 se instalaram na selva lacandona. É exatamente a junção dessas duas ‘linguagens’ - de um lado, a poética, mística linguagem dos povos indígenas e, do outro lado, a politizada, urbana e ‘pós-moderna’ linguagem dos membros mestiços do movimento zapatista - que deu forma e conteúdo ao estilo quase-místico, político, literário conhecido nos escritos e comunicados dos zapatistas.” (MENTINIS, 2006, p. 156 - Trad. nossa)

Como o sujeito deixa de ser concebido como relacional, emaranhado por múltiplos compromissos e afetos com os demais, se pressupõe que ele pode ser exposto a violência sem causar nenhuma comoção. A balaclava, desta forma, se trata então de uma forma de figurar o rosto levinasiano deixado latente, escondendo a cabeça física do indígena para fazer com que um sujeito singular apareça politicamente.

Contudo, esse gesto não se contém a resgatar uma dignidade utópica perdida ou a simples inserção do indígena na sociedade. A aparição do “indígena enquanto indígena” promovida pela máscara faz mais que apenas rejeitar uma imagem estereotipada dos povos tradicionais, mas leva a uma ampla crítica ao estado atual do México e do mundo globalizado. Em última instância, ao condenar a forma como eram tratados pelo Estado, o EZLN não se resignava a pedir que fossem incluídos no jogo de cartas marcadas da política federal, o que ocorreria, por exemplo, os instituindo como partido para disputar as deverasmente suspeitas eleições mexicanas. Por mais que seja minoritário, o movimento não encerrou sua radicalidade a reivindicações pontuais, mas convocava toda a população a refletir sobre si mesma. Como comentaria Marcos (1994a - trad. nossa):

Por que tanto escândalo com o *pasamontañas*? A cultura política mexicana não é uma "cultura de mascarados"? Mas, para frear a crescente angústia dos que temem (ou desejam) que algum “*kamarrada*” ou “*boggie el aceitos*”<sup>29</sup> seja quem acabe aparecendo atrás da balaclava e o “nariz pronunciado” (como disse *La Jornada*<sup>30</sup>) do “*sup*” (como dizem os companheiros), proponho o seguinte: eu estou disposto a tirar o *pasamontañas* se a sociedade mexicana retirar a máscara que a ânsia de vocação estrangeira colocou há anos. O que acontecerá? O previsível: a sociedade civil mexicana (excluindo os zapatistas porque eles conhecem perfeitamente a imagem, pensamento, palavra e obra) perceberão, não sem desilusão, que o “sub Marcos” não é estrangeiro e nem tão bonito como promovia a “mídia afiliada” do PGR. Mas, não é só isso, ao tirar sua própria máscara, a sociedade civil mexicana dará conta, com um impacto maior, que a imagem que haviam vendido de si mesma é falsa e a realidade é bastante mais aterradora que supunha. Um ou outro mostraremos a cara, mas a grande diferença está que o “sub Marcos” sempre soube como era realmente sua cara e a sociedade civil apenas acordará de um longo e vagaroso sonho que a “modernidade” impôs a custo de tudo e de todos. O “sub Marcos” está pronto para tirar a *pasamontañas*, mas a sociedade civil mexicana está pronta para tirar sua máscara?

A escrita de Marcos é particularmente instigante (Fig. 2.7). Muitos de seus comunicados e cartas aos jornais seguem um estilo sintético e objetivo, no qual elenca os pontos mais relevantes sobre o estado do movimento ou da conjuntura mexicana e explica claramente as decisões tomadas por seus colegas. No entanto, há momentos em que essa narrativa típica de

<sup>29</sup> Referência ao personagem do cartunista argentino, Roberto Fontanarrosa, uma paródia do estereótipo americano do herói macho e durão.

<sup>30</sup> Periódico Mexicano.

um relações públicas é interrompida de maneira brusca por relatos de um realismo fantástico sobre a vida nas comunidades maias (HILSENBECK FILHO, 2013) ou por provocações ácidas direcionadas ao interlocutor da sociedade civil. Este contraste demonstra o pragmatismo do movimento zapatista, que por décadas garantiu sua sobrevivência, mas também atesta como os guerrilheiros conservaram um caráter inegavelmente radical, visível neste e em outros de seus comunicados. Sem deixar de cumprir metas concretas, o neozapatismo sempre ambicionou transformações mais profundas.



**Figura 2.7** - Marcos com câmera fotográfica e máquina de escrever, 1994. Fotografia por Heriberto Rodriguez.

Se Balibar pensa a política como frágil, sob constante ameaça de violências extremas e que portanto deve ser assegurada através de práticas de civilidade, seu antigo colega<sup>31</sup> Jacques Rancière a concebe como inseparável do conflito. A política para Rancière (2010, 2018) é coisa estética, ou seja, é uma questão de aparência, e não pode ser confundida com o exercício de poder ou mera administração do bem público, sendo um evento particularmente excepcional<sup>32</sup>. Política só de fato ocorreria com a aparição e criação de uma polêmica ou de

<sup>31</sup> Jacques Rancière e Etienne Balibar foram alunos do filósofo marxista Louis Althusser, sendo que ambos participaram na a publicação das atas do seminário *Ler o Capital* nos anos 60, um dos clássicos da literatura marxista no século 20 (PALLOTA, 2014).

<sup>32</sup> Similarmente com Balibar, Rancière (2010, p. 35) entende que política não pode ser pensada como inevitável: “Política é de nenhuma forma uma realidade que pode ser deduzida das necessidades levando pessoas a se reunir em comunidades. [...] Política existe como um desvio da ordem normal das coisas. É essa anomalia que é expressa na natureza dos sujeitos políticos”.

um dissenso, que, por sua vez, tampouco se refere a simples diferença de opinião ou uma disputa dentro de um sistema já estabelecido. Dissenso, nos termos propostos, acontece apenas quando pessoas que não tinham voz antes, encontram uma forma de serem ouvidas como sujeitos políticos (CORREA, 2017). Isto, no entanto, não é uma tarefa simples. Para Rancière, toda sociedade seria caracterizada por uma determinada lógica que distribui e organiza grupos ou sujeitos no tempo e no espaço, atuando de maneira a impedir a percepção de algo que exceda a estrita adequação entre sujeitos, suas ocupações e seus modos de vida.

A esse regime que atribui a cada um certas funções e posições no corpo social, Rancière (2010, 2018) nomeia de *arché*, palavra grega traduzida em geral como princípio, começo, causa ou lei (PREUS, 2007). A *arché* não é apenas uma tendência que acaba sendo normalizada na medida que se torna hegemônica, ela abarca as concepções que são pressupostas entre os sujeitos que participam e atuam socialmente. Trata-se, desta forma, de uma suposição de como as pessoas são e de como o mundo opera, mas que também busca ser empiricamente evidenciada. O problema é que nenhuma ordem simboliza o todo, ou seja, há um limite intransponível na capacidade de sua simbolização (MENDONÇA, VIEIRA JUNIOR, 2014) e, frente à impossibilidade de completude discursiva, a *arché* inevitavelmente fabrica restos. No entanto, ainda sim precisa ser constantemente reafirmada, fazendo com que esse excesso tenda a permanecer recalcado. Como o processo de autoatuação segue falho, uma determinada figura fatalmente emergirá expondo “*a parte dos sem parte*”.

Mais do que apenas os excluídos ou abandonados, como se refere os “*sin rostro y sin nombre*” zapatistas, a metáfora rancieriana dos *sem parte* nomeia o que pode ser juridicamente entendido como um dano, um prejuízo injusto a ser reparado. O dissenso que efetivamente inaugura a política ocorre com a demonstração de uma conta mal feita, a um objeto, tema ou sujeito que não recebeu a parte que lhe era devida (MARQUES, MARTINO, 2016). Na medida que emergem esses novos corpos, não identificáveis até então, uma reconfiguração do campo da experiência se faz necessária para abarcar o que não era sequer concebível. Portanto, a aparição dos *sem parte* promove uma ampla transformação da disposição das relações e posições enunciativas em mãos, oferecendo assim oportunidade para renovações políticas, estéticas e subjetivas, não só para os indígenas, mas também aos diversos públicos que os acompanham, dentro e fora do território mexicano.

Para Rancière, não se trata de apenas reclamar o que lhes foi negado, mas invalidar completamente o arranjo dos lugares, ocupações e sujeitos. O resultado é uma subjetivação

política que também é na prática uma desidentificação geral dos corpos, gerando “o arrancar à naturalidade de um lugar, a abertura de um espaço de sujeito onde qualquer um pode contar-se porque é o espaço de uma contagem dos incontados” (RANCIÈRE, 2018, p. 50). Mesmo antes quem não se identificava com a figura inicial dos sem parte, acaba impelido a se confundir com eles, produzindo desta forma uma massa indistinta de pessoas que desafia toda e qualquer classificação. Em síntese, a análise da subjetivação política rancieriana propõe e problematiza a universalização de uma luta sem a despojar de sua singularidade: até atores particulares, em situações de luta particulares, podem permitir a “constituição de um sujeito plural e coletivo, um sujeito político não identitário e, por consequência, não redutível à apropriação de uma comunidade de sujeitos pré-identificados” (TASSIN, 2012, p. 43).

Essa multiplicidade nebulosa, mas não homogênea, é materializada em uma cena do documentário *Caminantes* (2001), estruturado a partir de entrevistas com indígenas mexicanos, incluindo membros e aliados do EZLN. Ao final, o subcomandante, em tom de chiste, afirma que presenteará o documentarista com uma fotografia sua sem balaclava. Para decepção de todos, ao invés de despir seu rosto, a celebridade anônima (BECK, 2009) simplesmente levanta a mão segurando um pequeno espelho. “Aqui está a foto”, diz Marcos. A brincadeira é mais significativa do que parece: por detrás da máscara, não há uma face redonda, bochechuda e nariguda, mas um vazio a ser preenchido pelo próprio espectador, convidado a identificar a si mesmo na alteridade absoluta dessa figura sem rosto e sem nome. Ou seja, qualquer um que tenha razões para lutar pode ser Marcos (MENTINIS, PAVÓN-CUÉLLAR, 2020). Em uma de suas passagens mais famosas, Marcos testemunha a sua capacidade de encarnar diversos personagens de resistência e rebeldia:

Marcos é um gay em São Francisco, negro na África do Sul, um asiático na Europa, chicano em San Isidro, anarquista na Espanha, palestino em Israel, indígena nas ruas de San Cristóbal, bagunceiro em Neza, roqueiro na cidade universitária, judeu na Alemanha, ombudsman em Sedena, feminista nos partidos políticos, comunista após a guerra fria, prisioneiro em Cintalapa, pacifista na Bósnia, Mapuche nos Andes, professor da CNTE, artista sem galeria nem portfólio, dona de casa num sábado à noite não importa em qual bairro, em qual vila, em qual México, guerrilheiro no México do fim do século XX, grevista na CTM, jornalista sem prestígio nas páginas interiores, machista no movimento feminista, mulher sozinha na estação do metrô às dez horas da noite, aposentado que faz piquete no Zócalo, camponês sem terra, editor marginal, operário desempregado, médico sem gabinete, estudante inconformado, dissidente do neoliberalismo, escritor sem livros ou leitores, e, claro, zapatista do Sudeste mexicano. Finalmente, Marcos é um ser humano qualquer deste mundo. Marcos é todas as minorias não toleradas, oprimidas, que resistem, que exploram e dizem “já basta!”. Tudo que é minoria no momento de falar e maioria no momento de calar e de sofrer. Tudo que incomoda o poder e as boas consciências, tudo isso é Marcos (MARCOS, 1994c - trad. nossa).

## 2.6 - A balaclava diante da morte

Instigado por um curto, mas marcante diálogo do filme *Un lugar llamado Chiapas*, este ensaio analisa as estratégias de comunicação do EZLN ao mesmo tempo que investiga possíveis sentidos implicados no gesto de tapar o rosto. Para isto, recorreremos a livros e artigos de pesquisadores, jornalistas e ativistas dedicados à situação chiapaneca, além de outros documentários e entrevistas com os zapatistas assim como seus próprios comunicados. Nosso maior esforço, menos do que coletar e organizar todo esse material, foi oferecer um entendimento que seja claro e coerente, mas que dê conta da enorme complexidade do principal símbolo de um dos movimentos sociais mais influentes do século XXI. Para isso, nos apropriamos das reflexões de Etienne Balibar e Jacques Rancière, em especial suas concepções de política, definidas por, respectivamente, precariedade e dissenso.

Em um momento no qual os zapatistas tinham como objetivos mais urgentes levar o governo ao diálogo enquanto também pretendiam consolidar alianças com outros grupos independentes, as balaclavas se tornam uma idiossincrasia tão carregada. Para seu marketing político, o fato de que representantes do EZLN sempre aparecerem com máscaras, servia para atestar seu compromisso com uma causa coletiva e democrática ao mesmo tempo que reforçava o protagonismo dos indígenas que compunham sua base social. Além disso, podemos ver um gesto contestatório mais amplo, potencialmente universal, que interpela outros a se inserirem no próprio movimento e, desta forma, incitando solidariedade ao grupo guerrilheiro enquanto promovia uma crítica radical à sociedade e ao mundo que habitam.

Contudo, algumas ressalvas ainda devem ser feitas. Primeiramente, temos que frisar que nossa análise se focou em um período histórico específico: os anos após o EZLN ganhar notoriedade com o levantamento em 1994, uma etapa caracterizada pela cooperação com a sociedade civil transnacional (AGUIRRE ROJAS, 2013). Em outros momentos, o neozapatismo viria a privilegiar outras estratégias, discursos e práticas a fim de melhor se adequarem com novas demandas conjunturais. A máscara, apesar de permanecer um ícone do movimento, também ganharia outros sentidos e serventias buscando melhor se adequar à mudança dos tempos. Como lembra Conant (2010, p. 129): “o verdadeiro propósito de máscaras, como qualquer ator pode te dizer, não é esconder, mas transformar. Uma cultura de máscaras é aquela que entende bastante sobre o processo de metamorfose”.

Na pós-clandestinidade, a omissão da face produz um rosto levinasiano, na medida que o

gesto tece vínculos com outros atores e procura coibir a violência estatal, viabilizando assim a política. Porém, em um período mais longo, a máscara zapatista talvez corresponda melhor à desmontagem do rosto proposta por Deleuze e Guattari (1996 [1980]). Como vimos, Zedillo "rostifica" Marcos para criminalizar sua existência, individualizando-o e negando a coletividade que encarnava como *sin rostro y sin nombre*. Mas, uma vez com o rosto - no sentido deleuziano - desfeito, emerge uma subjetividade evasiva e dificilmente capturável, seja usando de tropas militares ou de manobras midiáticas<sup>33</sup>. Marcos transcendeu Rafael Guillén ao interpretar um personagem descorporificado e quase mítico que encarna não a voz, opinião ou força de um indivíduo solitário, mas todo um movimento de autonomia e rebeldia. No entanto, ainda assim, Marcos veio a falecer. Ele não caiu devido a tiro, machetada ou estrangulamento. Nenhum golpe físico foi capaz de sequer arranhá-lo, mas, como "sub" comandante, apenas manda enquanto obedece o coletivo e, seguindo ordens do próprio movimento, Marcos (2014) veio à público anunciar e decretar sua morte: "Decidimos hoje que Marcos deixa de existir".

A notícia foi dada na noite de sábado, 24 de maio de 2014, em um palco armado no Caracol de La Realidad, um dos cinco centros de governo das comunidades zapatistas. Além da balaclava e indumentária guerrilheira de sempre, Marcos usava uma venda com um desenho de crânio e ossos sobre o olho direito<sup>34</sup> (Fig. 2.8). Seus companheiros do Exército Zapatista e da Mídia Alternativa escutavam em silêncio, enquanto lia sua própria elegia e obituário. O texto era uma longa reflexão sobre a história de uma luta de mais de três décadas, ponderando as escolhas, vitórias e perdas do movimento e filosofando sobre o valor da resistência.

Em suas últimas palavras, Marcos se despediu de todos, deixou sobre a mesa seus papéis junto com o microfone e desceu do palco pelos fundos, mergulhando na escuridão para nunca mais ser visto. No entanto, a mesma voz reapareceria pelos altos falantes (um fantasma?): "Boas madrugadas companheiros e companheiras. Meu nome é Galeano, Subcomandante Insurgente Galeano. Alguém mais se chama Galeano?" (ENTRE, 2014).

"Todos somos Galeano", reagiu a plateia.

"Ah... que antes me disseram que, quando voltaria a nascer, o faria em coletivo" respondeu Galeano.

<sup>33</sup> Isto confirma o que foi argumentado no capítulo anterior: os respectivos conceitos levinasiano e deleuziano de rosto não são tão incompatíveis e antagônicos quanto podem parecer à primeira vista.

<sup>34</sup> Supostamente, o tapa-olho pirata serve para reafirmar simbolicamente o compromisso dos zapatistas para seguir sempre com a visão "desde a esquerda e para baixo".





**Figura 2.8** - Última aparição de Subcomandante Marcos em Rebeldia, 24 de maio de 2014. Fotografia por Sari Dennise/Agência SubVersione

A morte de Marcos foi seguida por sua ressurreição, porém com outro pseudônimo: Galeano. A troca foi em parte interpretada como um ato para delimitar o começo de uma nova etapa do neozapatismo (AGUIRRE ROJAS, 2013, 2015), caracterizada por uma tentativa do EZLN deixar os holofotes, recuando estrategicamente do protagonismo da luta indígena no México em prol de apoiar outros coletivos e movimentos pelo país. Essa mudança culminaria em 2018 na candidatura à presidência de Marichuy Patrício, porta-voz do Congresso Nacional Indígena (ANSOTEGUI, 2018). Apesar da importância histórica, o objetivo oficial era mais modesto: homenagear um companheiro morto.

Antes, o nome Galeano pertencia a José Luis Solís Sánchez (Fig. 2.9), professor e militante zapatista. Três semanas antes do evento, ele foi brutalmente emboscado e assassinado por um grupo de paramilitares, exatamente ali na comunidade de La Realidad:

Galeano foi rodeado por entre quinze e vinte homens, golpeado de maneira reiterada; recebeu três tiros, um na perna, outro no tórax e mais um no crânio, o tiro de misericórdia, e, como se fosse pouco, uma ferida de machete na boca, para logo arrastar seu corpo já inerte a uma distância de oitenta metros; as outras mensagens foram a destruição de uma escola e uma clínica médica (FABELA, 2015, p. 66 - trad. nossa).



**Figura 2.9** - José Luis Solís Sánchez, o Compañero Galeano. Fonte: Desinformémonos.

A figura mais emblemática do movimento zapatista sacrificou sua própria existência para "desenterrar o companheiro Galeano" (AGUIRRE ROJAS, 2015). "É necessário que um de nós morra para que Galeano viva" explicou o porta-voz. Portanto, o personagem chamado Marcos devia morrer para que assim nascesse outro: Subcomandante Insurgente Galeano. A morte de um personifica a vida do outro, mas fazendo uma recordação que evoca uma luta coletiva. Não se trata de um ato fúnebre qualquer. Ele é feito com "um princípio renovador, uma aposta na vida, um ato de memória" (GORDILLO, 2015, p. 68).

O gesto em si não é novo. Muito antes de 1994, quando um companheiro morria, um dos sobreviventes tomava seu nome como novo apelido ou sobrenome, expandindo assim sua vida de forma simbólica. O próprio nome "Marcos" foi herdado de um colega do FLN caído em combate (AGUIRRE ROJAS, 2015; GORDILLO, 2015). Esse ritual nos oferece um novo uso e sentido ao anonimato zapatista, não tão explorado uma vez que não foi pensado para ser capturado pelas câmeras dos meios de comunicação ou para discursar abertamente em público. Trata-se de uma função menos especificamente comunicativa, mas sim psicológica e espiritual: um mecanismo para lidar com o medo e ansiedade diante da morte.

Os zapatistas sempre souberam dos riscos implicados em sua luta. São conscientes da

disparidade entre eles e das forças que contrapõem, mas ainda assim escolhem se rebelar. No entanto, tampouco são capazes de extinguir qualquer apreensão pelo futuro que se espreita. Mesmo no presente, as inumeráveis derrotas do passado ainda pesam em suas mentes, porém não podem se dar ao luxo de sucumbir à desesperança. Mentinis e Pavón-Cuéllar (2020, p. 160) teorizam que ao se tornar os “*sin rostro*”, cobrindo a parte do corpo mais estreitamente ligada à própria identidade e figurativamente deixando de existir como indivíduos, os zapatistas neutralizariam em um nível interpessoal a angústia inerente a luta: “A máscara balaclava é justamente a cara do coletivo empoderado”. Para os autores, a máscara ofereceria uma sensação de poder e liberdade ao apagar o rosto e o nome e dissolver o indivíduo ao grupo, possibilitando assim uma superação da sua debilidade como personalidade única e soberana. Elas “constituem principalmente um meio eficaz para transcender a identidade individual e se tornar uma força revolucionária coletiva mais poderosa que as entidades visíveis e invisíveis que opõem”.

Isto não significa esquecer ou se desvincular do passado, tampouco aspira se tornar um mártir por uma causa abstrata. Se trata, acima de tudo, de um exercício de memória dos companheiros que caíram, os mantendo cientes de sua própria experiência histórica assim como das relações de poder que a atravessam, politizando o tempo presente e desnaturalizando seu lugar social. Os zapatistas sabem que, ainda entre derrotas, há possibilidade de resistência e por isso não se resignam a ver o mundo atual como uma sina inevitável. Como leu Marcos (2014 - trad. nossa), antes de morrer:

Elegemos a rebeldia, isto é, a vida.

Isso não quer dizer que não sabíamos que a guerra de cima tentaria e tenta impor de novo o domínio sobre nós.

Sabíamos e sabemos que mais uma vez teremos que defender o que somos e como somos.

Sabíamos e sabemos que seguirá havendo morte para que haja vida.

Sabíamos e sabemos que para viver, morremos.

*E de que maneira aquela vida, aquela pessoa, foi colhida, apreendida, imortalizada pelo anjo do Último Dia — que é também o anjo da fotografia? No gesto mais banal e ordinário, no gesto de fazer-se engraxar os sapatos!*

Giorgio Agamben

### 3. COBRINDO O ROSTO DE VERGONHA:

*neoliberalismo, precarização e busca por um olhar ético em La Paz*

---

#### 3.1 - Os *Lustrabotas*

Em La Paz, a capital oficial da Bolívia, quanto mais alto se está, menos se tem. Como a cidade é construída em um vale profundo, rodeado por montes e montanhas localizadas sobre a Cordilheira dos Andes; seu relevo desdiz a figura de linguagem: subir espacialmente é descer socialmente e vice-versa. Os mais ricos em geral vivem em chalés e apartamentos de luxo na Zona Sul, a 3.200 metros acima do nível do mar. A cerca de 3.600 metros, há a região central, em que se misturam a boêmia e os bairros populares, assim como mercados ancestrais, os escritórios governamentais e a principal universidade do país. Já no pico, a 4.000 metros, começa El Alto, antiga periferia hoje convertida em um município autônomo, onde reina uma paisagem de tijolos nus, inicialmente moradia de migrantes rurais e antigos camponeses e mineiros que viriam a se converter em comerciantes (SAURAS, BERTELLI, 2014; ARBONA, KOHL, 2004). Neste ecossistema de baixíssima pressão atmosférica, a estratificação social não é só visível pela arquitetura, mas também sentida no corpo: quanto maior a altitude, menor a concentração de oxigênio no ar, o que faz com que seja literalmente mais difícil respirar quando se é pobre.

É em El Alto que vivem os engraxates da cidade. Lá residem com suas famílias, estudam e exercem quaisquer outras atividades, enquanto a capital é reservada unicamente para trabalhar (SCARNECCHIA, 2008). Pelas manhãs, descem com seus instrumentos - uma caixeta de madeira, escova, pano e graxa - e chegando em La Paz ficam sentados no chão das calçadas ou praças, aguardando o próximo cliente. Às vezes, gritam “*Lustro joven!*” para algum senhor de terno que passa à frente, dando brilho a seus calçados em troca de algumas moedas e, no fim do dia, retornam “ao topo” com seus rendimentos. Os locais os chamam de *lustrabotas* e, no ano de 2017, eram pelo menos 3.500 (ZAPATANA, 2017), um regimento composto majoritariamente por homens de etnia aimará e jovens de até 25 anos de idade, incluindo um número considerável de crianças. Como tantos outros trabalhadores de rua da América Latina, são condenados a uma intensa precariedade socioeconômica, mas se distinguem pelo estranho costume de esconder suas faces com máscaras balaclavas (Fig. 3.1).



**Figura 3.1.** Fotografia de Lustrabotas nas ruas de La Paz, por Andrew Perkins (2017). Fonte: Flickr.

“Por que?” perguntam todos prontamente, sem obter um retorno satisfatório. Jornalistas, turistas ou pesquisadores os indagam frequentemente, curiosos por esse uniforme singular, um fenômeno aparentemente único, não só no continente latino, mas em todo o globo. Muitos dos entrevistados se indispõem a dar uma resposta e, quando dão, não é raro se contradizerem. Uma explicação comum é que se trata de uma mera precaução para resguardar sua saúde. Essa justificativa, no entanto, é insatisfatória: em geral, ninguém sabe definir com muita clareza contra o que a máscara protege, alguns afirmam que é contra a toxicidade dos diferentes produtos químicos que usam em seu trabalho; outros já culpam elementos danosos do próprio ambiente urbano, como frio, sol e poeira das ruas. Considerando que La Paz é a capital com maior altitude do mundo, pode até parecer uma desculpa plausível se não verificada.

Para Antonella Scarnecchia (2008, 2013), devemos desconfiar dessas explicações. As máscaras são exclusivas aos engraxates, enquanto outras profissões que também andam pela rua não a usam apesar de estarem expostas ao mesmo ambiente que eles. Scarnecchia também observou que o fenômeno só ocorre na região metropolitana pacenha. Outras cidades bolivianas, mesmo estando em uma altitude maior - e, portanto, tendo um ambiente ainda mais inóspito - não possuem engraxates mascarados, o que a leva a acreditar que há um aspecto político e cultural nessa prática que não pode ser ignorado.

Gabriela, uma das engraxates entrevistadas por Scarnecchia, inicialmente afirma que sua balaclava serve para evitar que o sol queime seu rosto. No entanto, confessa que a máscara pode ser desconfortável, aquecendo demais sua cabeça. Mesmo assim, a jovem de 17 anos insiste em se cobrir: “[...] prefiro que me faça calor a que me queime o sol. Ou que me vejam.” Gabriela assume que, para além da saúde da pele, teme ser vista por conhecidos enquanto trabalha. Ao ser perguntada se tem vergonha do que faz, responde: “Não sei... mas não quero que me vejam trabalhando nisto”.

A partir do exame de documentos de associações municipais, Scarnecchia verificou que o mascaramento coletivo nem sempre foi como o é hoje. Segundo ela, houve sim uma época em que engraxates se tapavam como um cuidado com a saúde, porém, não vestiam balaclavas: “a princípio usavam apenas uma bandana para cobrir a boca e o nariz, protegendo contra a poeira das ruas acumulada sobre os sapatos, junto com um boné ou chapéu para atenuar a exposição a muitas horas sob o sol, que pode ser muito danoso nessa altitude” (SCARNECCHIA, 2008, p. 101). Isso mudou no final da década de 80. Desde então, o curto pedaço de pano foi substituído por um gorro, normalmente negro, que oculta toda a cabeça, deixando apenas os olhos a vista. Se inicialmente, se mascaravam para proteger seus corpos contra o clima da metrópole andina, depois de algum tempo, a máscara serviu para esconder a identidade de quem trabalhava na rua. A hostilidade deixou de ser ambiental e passou a ser social.

O que teria mudado? O documento História da Alpeve (Asociación de Lustra calzados de la Pérez Velasco), citado pela autora, culpa o “maltrato psicológico por parte da sociedade, na forma de discriminação e insultos, rebaixando e vexando lustrar calçados como se fosse algo desonrado”. Vários relatos contemporâneos identificam a categoria ao uso de drogas, ao alcoolismo e à criminalidade. Não é difícil encontrar um pedestre em La Paz que acuse engraxates de se mascararem para esconder uma tez marcada pelo uso de entorpecentes (BRILLO, 2011). Esse discurso tenta negar o estigma social - a ideia que os engraxates seriam perseguidos pela sua atividade - imaginando um estigma físico em um rosto que permanece oculto. Independentemente de qual estigma seja fantasiado e qual seja real, o rosto de um *lustrabota* não é, para todos os fins, um rosto no sentido proposto por Lévinas, como uma “abertura para outro, uma forma de diálogo em que um não possui o outro, nem tampouco se reconhece nele” (VIEIRA, COELHO, MARQUES, 2016, p. 52). Para Lévinas (2007 [1982]), o rosto nos coloca frente a um outro que nos interpela como um sujeito próprio, irreduzível a categorias prévias. Porém, em La Paz, o rosto do engraxate é simplesmente a reiteração de um

estereótipo marginalizante, independente de sua singularidade. Ele não é uma forma de se aproximar a uma alteridade estranha, é apenas um meio de confirmar um juízo já concebido, se aproximando assim da concepção deleuziana de rosto (Ver Cap. 1).

Não importa quem seja, o lustrador é visto e tratado como um pária, um viciado sem virtude. Os mais jovens, normalmente estudantes, denunciam receber chacota por parte de seus colegas na escola, enquanto os adultos, que costumam ver o trabalho como apenas um bico temporário até conseguirem um emprego melhor, temem não serem contratados caso seus empregadores tomem conhecimento de que já foram engraxates. Se ser identificado como engraxate significa ser condenado à degradação moral, então, para eles, o melhor é nem ser identificado. Por isso se disfarçam (Fig. 3.2). Além das balaclavas, é comum entre eles o uso de pseudônimos durante o serviço, assim como uma segunda muda de roupas, tudo para resguardar suas vidas privadas da perseguição pública.



**Figura 3.2.** *Lustrabotas*, por Piero Tardo. Fonte: Flickr.

Este capítulo tem dois objetivos principais. Primeiramente, trata-se de um trabalho mais especulativo que, recorrendo especialmente da pesquisa feita por Scarnecchia (2008), agregada a reportagens jornalísticas e relatórios de instituições sociais, teoriza a articulação de fatores sociais, culturais e conjunturais que levaram à estigmatização dos engraxates e, conseqüentemente, seu anonimato. O que teria ocorrido no decorrer dos anos 80 que levou a



esse hábito singular? Considerando o histórico recente da Bolívia e da América Latina, dialogamos com diferentes referências sociológicas para explicar como esse fenômeno surgiu, cresceu e se consolidou.

Após levantar nossas hipóteses, analisamos como a produção de conteúdo imagético pode atuar de forma a romper com o estigma e instigar visualmente uma solidariedade aos engraxates. Nos focamos em duas obras: a média-metragem espanhol *Brillo*, uma importante referência do jornalismo audiovisual sobre os *lustrabotas* e o fotolivro *Héroes del Brillo*, de autoria do uruguaio Federico Estol.

### **3.2 - A razão neoliberal e a imoralidade da pobreza**

De um ponto de vista sociológico, esse estigma parece estar imbricado com a implementação do neoliberalismo na Bolívia. A década de 1980, quando começou o tratamento diferenciado contra os engraxates, foi marcada por um aumento considerável da pobreza e por uma desestruturação dos programas de seguridade social vigentes até então. Após sucessivos golpes de estado e eleições para presidente, a instabilidade política somada à queda de preço de minerais para exportação, levou a um cenário econômico de hiperinflação, assim como do aumento do desemprego e da informalidade. Como descreve Wanderlay (2009, p. 164), “entre 1980 e 1985, a taxa de desemprego nas cidades capitais cresceu de 5,8% para 18,2% e a taxa de subemprego de 48,5% para 57,3%”. Os salários reais também decresceram consideravelmente: o valor do salário-mínimo legal mensal foi de U\$190 em março de 1982 para U\$17 em dezembro de 1985. Com a pauperização, diversas famílias se viram obrigadas a complementar sua renda fazendo com que seus filhos fizessem pequenos serviços, como engraxar sapatos.

A partir de 1985, o Estado abandonou a economia estatista vigente em prol de um modelo de desenvolvimento neoliberal, que imperou por mais de 20 anos, só sendo alterado com o governo de Evo Morales em 2006. Foram aplicadas diversas reformas que seguiam medidas recomendadas pelo Fundo Monetário Internacional (FMI), como contração do gasto público, a diminuição do emprego público, eliminação de controle de preços e salários e abertura de mercados internos (WANDERLAY, 2009). Em um primeiro momento, também houve duros cortes em serviços sociais, incluindo áreas como educação e saúde. As consequências sociais desse período ainda são incertas<sup>35</sup>, porém Scarnecchia (2008, 2013) acredita que essas

---

<sup>35</sup> Os indicadores de pobreza e desigualdade da época são irregulares ou inexistentes, não sendo possível fazer uma análise consistente sobre as condições socioeconômicas da população boliviana antes da década de 90. As

políticas levaram a um aumento da desigualdade e, conseqüentemente, a uma polarização crescente entre a classe média burguesa e as classes mais pobres (ARBONA, KOHL, 2004). Essa estratificação provavelmente aumentou o desprestígio de trabalhos humildes, o que provocou a construção de um estigma aos engraxates (SCARNECCHIA, CAVAGNOUD, 2013).

Quando falamos em neoliberalismo, nos referimos a mais que uma gestão da macroeconomia pautada pelo princípio de livre mercado. As práticas econômicas neoliberais são sempre acompanhadas de uma transformação da própria concepção de estado, assim como da emergência de um novo modelo de subjetividade. Como desenvolveu Michel Foucault (2008 [1978-1979]) em *O Nascimento da Biopolítica*, não podemos mais resumir o neoliberalismo a uma radicalização do liberalismo econômico de Adam Smith. Ao lado da ortodoxia do *laissez-faire*, os Estados sob esse regime adotam políticas altamente “intervencionistas”, que visam alterar profundamente as relações sociais, mudar o papel das instituições de proteção social e educação, orientar as condutas criando uma concorrência generalizada entre os sujeitos (DARDOT, LAVAL, 2016). O vago mantra do Estado mínimo convive com a invasão das instituições de poder no cotidiano, seja como designs “inteligentes” elaborados para orientar o uso do espaço, seja com a quase onipresença de instrumentos de vigilância. Essas técnicas sutis exercem um papel disciplinador para melhor adestrar os corpos e a população, facilitando sua integração aos dispositivos e potencializando ao máximo sua eficiência em prol da produção capitalista.

Nessa tradição teórica, o neoliberalismo não é, portanto, a simples redução da presença do Estado, mas sim sua rendição ao mercado. Ele é melhor caracterizado pela “economização” de domínios até então não econômicos, um processo que subjuga toda a dimensão da vida humana à lógica do mercado, impondo seus valores, práticas e métricas a virtualmente todas as relações sociais (BROWN, 2015). As implicações dessa nova hegemonia ainda é objeto de muito debate, porém, para fins dessa análise, vale destacar dois aspectos: a normatização da desigualdade em nome da manutenção da concorrência e a eliminação das bases para a cidadania democrática pelo ideal de capital humano.

“O essencial do mercado está na concorrência” afirmam os neoliberais de acordo com

---

escassas estatísticas que temos sobre a renda da população, assim como do coeficiente de Gini, parecem ser contraditórias, o que sugere que eles não são totalmente confiáveis (WANDERLAY, 2009; ARBONA, KOHL, 2004).

Foucault (2008 [1978-1979], p. 161-163). A concorrência é “a lógica econômica essencial” e só existe através das diferenças. No entanto, isto não implica que a competição seja inata, espontaneamente garantida ou que consista em uma predisposição orgânica: “a concorrência é um ‘*eidos*’. A concorrência é um princípio de formalização. [...] Seus efeitos só se produzem se essa lógica é respeitada. [...] Não é um jogo natural entre indivíduos e comportamentos.” A competição é percebida como benéfica e é imposta como uma norma geral para a vida tanto individual quanto coletiva, porém, esse estado de todos contra todos precisa ser continuamente incentivado e sustentado. O governo e a sociedade devem agir em prol de manter esse antagonismo constante. Como a igualdade se opõe diretamente a esse princípio geral, qualquer conduta ou política social que vise a repartição é entendida como essencialmente antieconômica e, por isso, condenada. A crescente concentração de renda entre os mais ricos não é uma injustiça, mas sim a forma que se deve ser.

Essa problemática se aprofunda com a teoria do capital humano. De acordo com a teoria, o trabalho não pode ser mais abstraído e dissociado de quem trabalha. Ela rompe com a concepção clássica de trabalho, compreendido como uma mercadoria fruto do esforço e tempo empregado e vendida como salário. O trabalho agora “comporta um capital, isto é, uma aptidão, uma competência; como eles dizem: é uma ‘máquina’” (FOUCAULT, 2008 [1978-1979], p. 308). A remuneração pelo trabalho não é mais resultado de uma troca, mas sim é o retorno do tempo e esforço investido por parte do trabalhador, que passa a ser concebido como um “sujeito econômico ativo”, isto é, um empreendedor de si mesmo. Cada indivíduo seria uma empresa que concorre com outros indivíduos-empresas, originando o que Foucault nomeia de *homo oeconomicus*<sup>36</sup>.

Em um nível pessoal, o sujeito é consumido por uma mentalidade de “cada um por si”, que

---

<sup>36</sup> Wendy Brown (2015) critica Foucault por deixar de explorar as consequências nefastas dessa nova subjetividade para a vida política dos cidadãos. Primeiramente, a conversão de seres humanos em uma firma financeirizada inviabiliza a promessa da política de respeito e realização de uma soberania individual e coletiva. Sejam os indivíduos, sejam os Estados, todas ações praticadas são orientadas para melhor se adequar a valorizar seu capital humano, “a se comportar em formas que irão superar a concorrência e a se alinhar conforme as boas avaliações sobre a provável direção desses mercados” (BROWN, 2017, p. 282). A autora chega a afirmar que essa “economização” corresponde também a uma desdemocratização. Isso não significa que o neoliberalismo fabrique regimes ditatoriais para se impor, mas sim que as vocações próprias da política - como deliberação, reflexão moral e o julgamento do bem comum - são inviabilizadas ao se subordinarem aos caprichos do mercado. A democracia liberal como instituição continua existindo, porém é cada vez mais esvaziada, se tornando impotente para realizar as funções que lhe foram concebidas, como servir de espaço de mediação de conflitos e garantir a segurança e integridade de seus cidadãos. Em última instância, essa desdemocratização se manifesta pela suspensão da lei, culminando em um estado de exceção permanente nos moldes propostos por Giorgio Agamben (2004) (DARDOT, LAVAL, 2016).

lhe faz responsável pelo seu próprio bem-estar enquanto deve competir constantemente uns com os outros. Todos ficam à mercê da índole do mercado, independente se possuem ou não condições para competir; logo, “sujeitos políticos perdem suas garantias de proteção pelo estado liberal”. Nesse jogo implacável, se deve concentrar em manter sua - e apenas a sua - satisfação enquanto permanece sempre sob a ameaça de se tornar redundante pelo princípio da concorrência. “Enquanto capital humano, o sujeito, a um só tempo encarregado e responsável por si mesmo, é todavia um elemento dispensável para o todo”, explica Brown (2015, p. 64): “capital sucede destruindo e canibalizando outros capitais. Logo, quando competição de mercado se torna generalizada como princípio social e político, alguns vão triunfar e alguns vão morrer... isto ocorre como um princípio político e social”.

Este concorrencialismo pode assumir uma dimensão moral. Jessé Souza (2009) traduz essa dinâmica como meritocracia, em que o sucesso ou fracasso socioeconômico é entendido como primeiramente fruto de seu bom ou mal desempenho. O mercado, agora principal legitimador de status, é presumido como inerentemente justo, um ente que abençoa com riqueza ou condena à pobreza segundo apenas o mérito individual. Tal critério ignora o abismo na distribuição de recursos, suporte e oportunidades no interior de uma sociedade tão desigual quanto a latino-americana; reproduzindo e legitimando essa desigualdade. Segundo Souza, isto se trata de um aparato ideológico destinado a legitimar a manutenção de privilégios pela classe alta: para quem vem das elites, seus luxos são merecidos, frutos de árduo esforço, enquanto os de origem humilde são responsabilizados por sua própria incapacidade de ascender socialmente. Para o autor, a forma como essa “justiça” se pretende natural pelo senso comum é o que torna o neoliberalismo tão perverso enquanto regime discursivo.

Nesse sentido, toda determinação social que constrói indivíduos fadados ao sucesso ou ao fracasso tem que ser cuidadosamente silenciada. É isso que permite que se possa culpar os pobres pelo próprio fracasso. É também o mesmo fato que faz com que todo o processo familiar, privado, invisível e silencioso, que incute no pequeno privilegiado as predisposições e a “economia moral” — o conjunto de predisposições que explicam o comportamento prático de cada um de nós — que leva ao sucesso — disciplina, autocontrole, habilidades sociais etc. —, possa ser “esquecido”. O “esquecimento” do social no individual é o que permite a celebração do mérito individual, que em última análise justifica e legitima todo tipo de privilégio em condições modernas. É esse mesmo “esquecimento”, por outro lado, que permite atribuir “culpa” individual àqueles “azarados” que nasceram em famílias erradas, as quais só reproduzem, em sua imensa maioria, a própria precariedade. Como, no entanto, o social, também nesse caso, é desvinculado do individual, o indivíduo fracassado não é discriminado e humilhado cotidianamente como mero “azarado”, mas como alguém que, por preguiça, inépcia ou maldade, por “culpa”, portanto, “escolheu” o fracasso. (SOUZA, 2009, p. 43-44).

É importante, no entanto, não absolutizar essas leituras. Brown (2015) reforça que, apesar de ser um fenômeno global, o neoliberalismo é inconstante, diferenciado, assistemático e impuro. Suas coordenadas não são fixas, mas se transformam e se adaptam com a realidade social conforme é aplicado. A assimetria social crescente entre ricos e pobres e a culpabilização dos miseráveis certamente ajudam, mas não bastam para explicar o nascimento do mascaramento coletivo na Bolívia. A desigualdade legitimada não explica sozinha porque o fenômeno ocorre particularmente em La Paz e tampouco o que faz dos *lustrabotas*, enquanto categoria, especificamente marginalizados. Se faz necessário pensar de forma mais nuançada como a razão neoliberal toma forma discursivamente nesse contexto específico, isto é, em grandes cidades da América andina no final do século XX; e como ela afeta diferencialmente determinados grupos, no caso, os engraxates, jovens, habitantes da periferia e majoritariamente da etnia aimará.

### **3.3 - Neoliberalismo e a precarização de jovens periféricos**

Judith Butler (2015, 2018) reconhece que esse modelo econômico, através do desmonte da seguridade social somada ao concorrencialismo, fortalece o que ela chama de precarização. A precarização não se trata de um simples empobrecimento, mas se refere sobretudo a um processo subjetivo em que algumas populações são impossibilitadas de afetar outras e, assim, são injustamente expostas à injúria e relegadas à própria sorte. Não é um definhamento generalizado, uniforme e contínuo em todo o mundo ou em toda a sociedade, mas atinge populações de forma distinta, considerando um conjunto heterogêneo de marcadores sociais, como, por exemplo, raça, etnia, idade, classe, gênero, território, religiosidade, entre outros.

Butler trabalha com a noção de precariedade em dois níveis: uma dimensão existencial, outra social. Primeiramente, trata-se do que ela também nomeia de condição precária (*precariousness*), referindo-se à condição genérica comum a todos os seres vivos de propensão à morte e à interdependência. Todo sujeito, de acordo com Butler, depende de suportes oferecidos por outros para sobreviver. No entanto, essa precariedade não é percebida nem sentida de maneira uniforme. Se a condição precária aborda a precariedade como uma ontologia, Butler considera uma dimensão sociológica da precariedade, entendida como uma distribuição social, estatal e econômica desigual de aparatos que dão suporte à vida, conseqüentemente se tratando de uma precariedade induzida. Essa precariedade secundária e social ocorreria a partir de um reconhecimento seletivo da precariedade primária e existencial.

Segundo a autora, o que torna uma vida existencialmente precária é que todo sujeito depende de um outro além dele próprio para ser apreendido, considerado e reconhecido. Logo, a precariedade da vida se manifesta sobretudo no espaço de aparência, o que, por sua vez, é profundamente marcado por enquadramentos midiáticos (VIEIRA, COELHO, MARQUES, 2017). A susceptibilidade de uma vida afetar outras é definida por um conjunto de regulações dispersas pela sociedade, formando regimes normativos de inteligibilidade. Por não se encaixarem nesses padrões referenciais, “há sujeitos que não são completamente reconhecíveis como sujeitos e há vidas que não são sempre - ou nunca são - reconhecidas como vidas.” (BUTLER, 2009, p. 4). Essa falha no reconhecimento, que pode ser tratada como uma “morte social” (SCHIPPERS, 2014, p. 41), tem consequências que afetam o corpo em sua materialidade. Excluídos de estruturas que lhes oferecem proteção e apoio institucional e econômico, indivíduos e coletivos são expostos a injúria, violência e morte físicas. Esses seres ininteligíveis não podem nem sequer reclamar sobre seu sofrimento na esfera pública, sendo desdenhados por seus pares. Para Butler, qualquer violência cometida contra eles não é só autorizada, mas nem sequer é percebida como violência.

Esses regimes normativos se fazem visíveis e são criados através de enquadramentos utilizados pelos meios de comunicação. Eles são operações de poder, que “não decidem unilateralmente as condições de aparição dos sujeitos e acontecimentos, mas seu objetivo é delimitar a esfera da aparição enquanto tal” (BUTLER, 2015, p. 14). Atuam, assim, para diferenciar vidas que “podemos apreender e valorizar daquelas que não podemos. Os termos, as categorias, as convenções e as normas gerais que agem nos dispositivos de enquadre moldam, por exemplo, um ser vivo em um sujeito reconhecível por meio da apreensão” (VIEIRA, COELHO, MARQUES, 2017, p. 52).

Nesse sentido, não há dúvidas que os engraxates estão no pior lado da balança, como indígenas, pobres e moradores da periferia. Porém, há um aspecto que talvez pese ainda mais para entender a constituição de seu estigma: sua faixa etária. Além de pobres, os *lustrabotas* são formados especialmente por jovens, a maioria tendo menos de 25 anos de idade, o que, na América Latina, pode ser considerado por si só um fator de vulnerabilidade.

De acordo com Reguillo Cruz (2000), a figura do jovem latino só começou a ganhar visibilidade durante a virada dos anos 80 aos 90. Nesse período, ele era julgado acima de tudo como um problema social, aparecendo nos cadernos policiais dentro de uma perspectiva reducionista e determinista que os associava quase sempre à criminalidade e ao uso de drogas.

“Lamentavelmente, o interesse por jovens no continente cresceu junto com sua condição e imagem de pária.” explica Herschmann (2009, p. 129): “Em nosso imaginário social já está enraizada a imagem do jovem como uma espécie de ‘inimigo’ do ‘corpo social’, isto é, quase sempre como ‘rebelde’, ‘delinquente’, ‘incapacitado’, ‘vulnerável’, ‘imprevisível’, ‘perigoso’ e ‘violento’”.

Essa estereotipização pode ser entendida como um processo biopolítico, em que a idade, como referente biológico, passa a se tornar um critério para governança dos corpos. Isso se deve sobretudo à reformulação das dinâmicas sociais, políticas e econômicas que se passou durante o final do século XX, incluindo a ascensão da razão neoliberal. Como resume Reguillo Cruz (2000, p. 25-26):

O que isto sinaliza, entre outras coisas, é a necessidade da sociedade gerar dispositivos especiais para um segmento da população que vai romper massivamente na cena pública e a consciência de que “apareceu” um novo tipo de sujeito deve gerar um discurso jurídico que possa exercer uma tutela de acordo com o clima político; discurso que ao mesmo tempo opera como um aparato de contenção e sanção.[...]. A “idade” adquire, através desses processos, uma densidade que não se esgota no referente biológico e que assume valores distintos não só em diferentes sociedades, mas também no interior de uma mesma sociedade, ao estabelecer diferenças principalmente em função dos lugares sociais que os jovens ocupam nela. A idade, ainda seja importante, não é uma categoria fechada ou transparente.

Esse período é marcado de um lado pela emergência de movimentos de uma cultura juvenil, como, por exemplo, o Hip Hop e a subcultura punk, cujas práticas intervêm diretamente no espaço público de maneira a produzir rupturas com maneiras pré-concebidas de agir. O novo regime necessitou criar formas de disciplinar esse grupo irreverente, tratando simultaneamente como um agente perigoso e como uma “vítima propiciatória” da violência urbana. O jovem, sobretudo se pobre e periférico, se tornou bode expiatório, culpabilizado pela mídia pelo crescimento de problemas estruturais nas cidades. A idade como significante biológico intensifica a força dessa representação, que se prega ao sujeito em uma dimensão ontológica.

### **3.4 - (Des)encontro de classes em uma cidade polarizada**

Há um terceiro elemento de considerável relevância que pode explicar a hostilidade contra os engraxates. Scarnecchia (2008, 2013) também associa a aparição da balaclava com um fenômeno de territorialização urbana, outra consequência das políticas neoliberais da época. Segundo ela, houve “uma apropriação social e a aquisição de um espaço sempre maior, tanto fisicamente quanto economicamente, por parte da classe média comerciante aimará que

residia na cidade”. A pequena burguesia local começou a tratar calçadas e ruas dos bairros centrais como lugares exclusivos e a ver quem vinha de fora, especialmente se vindos de regiões pobres, como intrusos nessas áreas. Isso também seria diretamente influenciado por características da própria cultura aimará, particularmente a dinâmica conhecida como “paradoxo aimará” cunhado pelo antropólogo Xavier Albó (1977).

Albó afirma que os aimarás possuem um forte sentido de grupo que proporciona uma comunidade coesa, mas também gera um intenso divisionismo interno. Para ele, a forte solidariedade dos aimarás com seus vizinhos, por sua vez, gera uma rivalidade entre grupos da mesma origem étnica, mas separados entre si tanto pela classe quanto pelo território. Devido a esse paradoxo, a classe média aimará, por exemplo, vê quem vem de fora de seus bairros, especialmente se vindos de regiões pobres, como intrusos. Essa hipótese explica porque os engraxates parecem ser especialmente discriminados, tendo em vista que sua profissão exige que transitem por ambientes públicos que normalmente não ocupariam.

Se o estereótipo é constituído por mudanças nas macroestruturas discursivas, ele é sentido nas interações cotidianas entre os engraxates e o restante da população pacenha. Segundo os próprios *lustrabotas*, são nos encontros face-a-máscara que a discriminação se faz mais evidente. O simples ato de passar verniz, por mais cordial que pareça, não é apenas uma relação entre cliente e servidor, mas também abrange o encontro entre extremos opostos da sociedade: rico e pobre, digno e indigno, normalizado e estigmatizado. Como observam Maciel e Grillo (2009), em um cenário marcado por uma disparidade abismal, o encontro de classes distintas sempre contém uma hostilidade subentendida, experienciada pelo lado mais vulnerável como um olhar condenante.

Scarnecchia (2008) identifica em sua dissertação a tendência dos engraxates de “interiorizar a crítica (social) e colocar em dúvida a validade de seu trabalho”. Esse autorrebaixamento é explicitado em produções jornalísticas como o documentário *Brillo* (2011). Ao contrário de outros jovens interrogados por jornalistas ou pesquisadores, Cleto, que na época tinha 20 anos e trabalhava lustrando calçados desde os 12 anos, assume sem reservas o que o leva a tapar o rosto todos os dias:

Eu posso explicar um pouco porque tapo a cara, não? Se eu realmente uso esse capuz é porque às vezes os vizinhos da mesma zona onde você vive, ou o amigo, te perguntam onde trabalha. Você diz “sou lustrabota” e te discriminam. Você sente um pouco de vergonha, entende? Porque eles trabalham em uma fábrica, em uma empresa, são policiais, são professores, tantas coisas que têm... mas, ao dizer que



sou *lustrabota*, eu sinto vergonha. Para que isso não ocorra, eu tenho que dizer... eu tenho que me encapuzar para que não me reconheçam. Se falo que trabalho em uma loja, nada acontece. Por isso, para que não me descubram, eu me tapo (tradução nossa).

O sentimento de rebaixamento, de desonra e de ignomínia, bem perceptível no relato acima, é sempre associado à ocupação desempenhada pelos indivíduos. Ao comparar a sua ocupação com outras profissões, Cleto mostra como as demais são vistas socialmente como capazes de aportar ganhos coletivos, alcançando legitimidade quando são percebidas como aptas a favorecer o bem comum, enquanto a sua sofre de falta de prestígio. Por ter um “trabalho que indignifica”, ele apela ao anonimato na tentativa de, pelo menos, conter a discriminação. Nessa perspectiva, a balaclava seria um instrumento do engraxate envergonhado pela própria pobreza que se protege da mirada humilhante dos outros, consistindo assim em um dispositivo de invisibilidade social.

Maciel e Grillo (2009) destacam que a invisibilidade social não ocorre apenas porque o morador rico da região central ignora o pobre miserável que ocupa seu bairro. Ela é uma dinâmica social bilateral, um acordo tácito feito para garantir o convívio pacífico entre as duas classes, uma evitando o incômodo e a outra evitando a humilhação, em que um ignora e outro se omite (SANTOS, MARQUES, 2018). Além de um “olhar através” (HONNETH, 2005) do pequeno burguês, há também uma indisposição do próprio indignificado em ser visto, que age de forma a não chamar atenção para si próprio:

os dominados acabam contribuindo para a dominação da qual são vítimas, pois seu corpo (através de seus gestos) aceita, espontaneamente e por antecipação, os limites (de classe) impostos — sem ser preciso recorrer a qualquer justificação racional para essa atitude (antes de se poder pensar o que fazer, o corpo já age) [...] Mas isso não precisa ser lembrado no momento em que se retraem, sendo comum, espontaneamente, enrubescerem, baixarem o tom de voz, demonstrarem ansiedade, desajeitamento ante uma situação a que se submetem, ‘mesmo contra a vontade e a contragosto, ao juízo dominante’(ou seja, de que eles não são dignos de atenção respeitosa ou de ter a palavra, de interagir ativamente com seu superior no trabalho ou com alguém de outra classe sem agir como um delinquente (MACIEL, GRILLO, 2009, p.264-265).

A consciência de que são percebidos ora como drogaditos inúteis, ora como delinquentes vis, faz com que só ser visto já basta para gerar uma experiência humilhante. Para a burguesia pacencha, a própria presença dos engraxates deprecia a vizinhança. Então, se têm que estar lá para trabalhar, que no mínimo se façam o menos perceptíveis possível. Esses nobres moradores retribuem a reserva dos indigentes com uma indiferença ou aversão:

Pois como não estranhar um ‘farrapo humano’ remexendo no lixo, em um local que ele nunca frequentaria a não ser para isso (ou para pedir esmola), sujando a paisagem de quem de outra forma não tem que conviver diariamente com a miséria, com sua

feitura, se não fosse esse mecanismo peculiar da ‘invisibilidade moral’? (MACIEL, GRILLO, 2009, p. 267)

Em La Paz, essa dinâmica é levada ao extremo: a timidez dos desqualificados se manifesta pela atitude de esconder o rosto e usar pseudônimos a fim de evitar a todo custo ser inferiorizado. Porém, os autores destacam que a invisibilidade não consegue exatamente “evitar a humilhação”, mas sim a deixa latente. O discurso meritocrático e a degradação humana sempre reaparecem com o intuito de lembrar os pobres de sua baixaza.

### **3.5 - Vergonha como potencial resistência?**

Não podemos, entretanto, ser tão definitivos. Ao estudar vidas precárias, como observou Butler (2018, n. p.), “temos que ser cuidadosos para que a linguagem que utilizarmos não destitua ainda mais essas populações de todas as formas de ação e resistência, todas as maneiras de se importar uns com os outros ou de estabelecer redes de suporte”. É verdade que a máscara, enquanto manifestação de vergonha, pode sim ser interpretada como um reconhecimento involuntário de sua própria condição de pária. No entanto, atestar sua marginalidade, não é o mesmo que acatá-la passivamente. Tapar o rosto não se resume a uma tentativa fútil de adiar sua degradação social. Retornemos ao testemunho de Cleto e observaremos que, por mais que o *lustrabota* assuma sua infâmia, ele não se identifica com o lugar concebido para ele. Ao contrário, ele nega o estereótipo, se defende, busca desfazer a imagem negativa e rebate à sociedade inquisidora, acusando-a de preconceituosa. O mascaramento, dessa forma, não é só uma ocultação para conter o embaraço dos engraxates, mas se trata também de um ato crítico contra a discriminação.

Na fenomenologia de Lévinas (2003 [1982]), a vergonha testemunha a experiência ontológica de ser “fincado” ao corpo, o expondo em sua “nudez” como um ser insuficiente e frágil. Essa sensibilidade, por um lado, é fonte de vulnerabilidade e, portanto ansiedade (LAROCCO, 2018, p. 5)<sup>37</sup>. “Incapacitado de romper consigo próprio”, o sujeito fica à mercê do outro, é dessubjetivado, desfeito pela mirada objetificante e humilhante de seus pares. No entanto, ao mesmo tempo, para Lévinas, essa exposição é tanto um suplício quanto uma súplica. A aflição

---

<sup>37</sup> Muito do trabalho contemporâneo em vergonha se oporia às abordagens de Agamben (2008) e Lévinas (2003 [1982]). Convencionalmente, culpa se refere a um ato ou atos de transgressão enquanto vergonha é definida como uma resposta afetiva ao ser descoberto ou exposto como sendo de alguma maneira deficiente. Nessa perspectiva, culpa é sobre o que foi feito e vergonha é sobre o que ou quem se é (LAROCCO, 2018). Os filósofos citados, entretanto, rompem com essa distinção, percebendo uma dimensão de culpa na vergonha, mas conservando sua dimensão ontológica. Fazendo isso, eles buscam positivar a vergonha, enxergando nela um afeto de resistência.

de ser afetado pelo outro é uma forma de receptividade, um requisito necessário para também conseguir afetar esse outro, de o implicar em uma relação mútua. Ela convoca o observador a reconhecer a precariedade primária existencial do sujeito e, na linha de Butler (2015), pode causar uma disrupção com o ciclo de precarização do capitalismo contemporâneo.

Há sem dúvida nesses encontros embaraçosos entre pobres e ricos da América Latina uma dessubjetivação (AGAMBEN, 2008). O pobre, como observa Jessé Souza (2009, p. 23), é reduzido a um mero corpo, incapaz de atender às demandas de um mercado cada vez mais competitivo baseado no uso do conhecimento útil para ele. Assim, ele é objetificado e abandonado, entendido como indigno de qualquer consideração. No entanto, como observa Giuseppe Cocco (2013, p. 51), Souza falha em reconhecer que, “mesmo que a condição da ‘ralé’ seja terrível e dramática, ela possui uma potência”, centrada justamente de ser - antes de mais nada - um corpo sensível capaz de afetar o outro, de reivindicar justiça e de alterar a percepção social de si mesmo. Há, nesse sentido, uma potencial subjetivação nessa dessubjetivação. O próprio desdém da classe média aos pobres, pode, de alguma maneira, atestar sua vinculação involuntária com o outro que desejam ignorar. Como aponta Fabrício Pontín (2018, p. 199-200): “Eu desvio seu olhar e tento ignorar meu encontro, mas ao fazê-lo, ao ignorá-la e continuar caminhando para meu jantar, não é que eu ainda sim fui exposto e afetado? A necessidade de deslocar o olhar, de evitar ser afetado, não explicita a impossibilidade de não ser afetado?”

Para Agamben (2008), longe de um derrotismo, a dessubjetivação que a vergonha atesta oferece a possibilidade do sujeito potencialmente interagir com àquele cuja mirada o humilha, se apropriar da linguagem que o objetifica e tomar consciência de sua condição, promovendo assim uma área intermediária que potencialmente leva a um processo de subjetivação. A máscara, mesmo enquanto vergonha, pode constituir portanto um local de resistência. Ela produz uma disrupção do cotidiano marginalizante de La Paz que, se bem aproveitada, pode criar oportunidades para os *lustrabotas* reivindicarem a dignidade que lhes é negada.

### **3.6 - O desmascaramento no documentário *Brillo***

Ao cobrir a cara, os engraxates “paradoxalmente se tornam mais visíveis” escreve Scarnecchia (2008, p. 104). Às vezes com certo temor, às vezes simplesmente curiosos, turistas ou qualquer visitante estrangeiro que passeia por La Paz veem sua mirada furtada por esses personagens mascarados. Apesar do ostracismo local, o tapar de rosto acabou lhes

concedendo atenção internacional, levando a diversas produções midiáticas. Entre reportagens amadoras feitas por vlogueiros a curtas ficcionais, os lustradores acabaram adquirindo o status de “celebridades anônimas” (BECK, 2009) no contexto boliviano.

Especificamente em relação ao conteúdo profissional, é visível que a imprensa lhes reserva alguma simpatia. Os jornais e meios audiovisuais se dão ao trabalho de documentar a insegurança e carência de suas condições de vida assim como descrever o preconceito que enfrentam. No entanto, essas reportagens em geral produzem um conteúdo raso e até mesmo simplista, exercitando mais um exotismo ou uma caridade do que propriamente levantar questões políticas e sociais da conjuntura pacenha.

É o caso do documentário *Brillo* (2011), uma média metragem produzida pela produtora espanhola Natx.tv e principal referência jornalística sobre os engraxates. O filme consiste em uma sequência de diversas entrevistas com alguns dos ambulantes e assistentes sociais que os acompanham. As falas são editadas de maneira a demonstrar seu sofrimento e a precariedade e mais ou menos explicar as razões que os levam a cobrir suas faces. Na sequência final, os engraxates entrevistados retiram suas balaclavas com música esperançosa ao fundo, a imagem passa do preto e branco para o colorido, realçando o tom otimista (Fig. 3.3). A mensagem nada sutil é que, agora que o espectador tomou o devido tempo para conhecer e compreender os engraxates, seu estigma está superado e, portanto, eles não tem mais motivos para esconder suas identidades: os *lustrabotas* já podem se expor sem medo de serem perseguidos.



**Figura 3.3** - Sequência Final do Documentário *Brillo* (2011).

Apesar de sugerirem que houve um exercício próprio de escuta, o melodrama na conclusão revela o artifício do filme como um todo. A sensação é que o desmascaramento funciona como o subir das cortinas de uma casa de teatro e o sorriso exposto por trás das balaclavas é mais uma máscara, feita agora não para protegê-los do juízo de seus conterrâneos, mas para satisfazer o olhar do gringo. A cena, afinal de contas, tem um efeito pacificante: após experimentar brevemente a angústia dessa terra distante, o espectador se sente tranquilizado que os males foram corrigidos pela intervenção desses jornalistas. Não é necessário fazer mais nada além de assistir o documentário e se manter informado.

Igualmente problemático é como solicitam aos engraxates que exponham o rosto nu à câmera. Neste gesto, o documentário trai seu próprio trabalho: mesmo depois de horas de entrevista, os repórteres entendem que uma relação autêntica não é possível enquanto não conhecessem suas faces. É como se seus produtores não vissem a balaclava como nada mais além de um empecilho para a dignidade. Esse reconhecimento subordinado a uma transparência do outro configura o que Judith Butler (2015) nomeia de “violência ética”, quando, ao invés de darmos liberdade para que o outro exerça suas próprias aspirações e paixões, o forçamos a permanecer coerente a uma identidade dada. Esse abuso é reforçado pela própria estrutura. *Brillo* propõe que, a partir dos relatos sobre a vida dos engraxates, o espectador tome conhecimento sobre eles, produzindo assim uma identificação que instigue solidariedade. No entanto, a edição atrela suas falas ao desenho de uma identidade do engraxate como um trabalhador ou estudante pobre e perseguido injustamente pela sociedade. Mesmo que seja mais um clichê do que um estereótipo, ainda funciona como um enquadramento que acaba os restringindo.

Somado a isso, há a justaposição constante de entrevistas dos trabalhadores de cara coberta, que contam sua perspectiva da sociedade pacenha e suas história de vida, com entrevistas de agentes sociais de cara descoberta que comentam ou reforçam esses testemunhos dos engraxates. Existe aí, querendo ou não, uma necessidade do técnico distinto validar o discurso do anônimo indistinto, como se a fala dos *lustrabotas* não tivesse força por si mesma. A nova identidade construída só é possível, portanto, dentro de uma relação de subordinação (SANTOS, 2019).

Apenas se troca a identidade estigmatizada por outra identidade não tão agressiva, mas não tampouco emancipadora. Indivíduos assujeitados, escreve Rancière (2018, p. 48), sempre possuem “identidades aparentemente sem mistério”, isto é, identidades não contraditórias e

facilmente reconhecíveis. “Todo mundo vê de quem se trata”. A ação política - e também estética - só emerge de fato quando se evidencia um enigma, um estranhamento e, por consequência, um afastamento em relação à imagem anterior que lhe foi atribuída. Ironicamente, é justamente esse estranhamento causado pela balaclava que o documentário busca eliminar.

### 3.7 - Um olhar ético, *ch'ixi* e não representativo

Crítica a etnografias convencionais, a autora boliviana Silvia Riveira Cusicanqui (2015) elaborou uma metodologia própria de pesquisa que desse conta de apreender o pensamento próprio do indígena andino. Para ela, as ciências sociais são tradicionalmente firmadas em uma oposição entre o sujeito pesquisador, que observa e analisa à distância, e o objeto de pesquisa, as sociedades estudadas, vistas como atores passivos na construção do conhecimento. Em oposição a antropologia visual, tida como presa a perspectivas eurocêntricas, racionalistas e verticais, Cusicanqui propõe uma “sociologia da imagem” que utiliza diferentes recursos visuais, desde fotografias a desenhos rudimentares, para reconhecer múltiplas realidades em seus respectivos contextos singulares (DIAZ HERRERA, 2020). Em suas palavras:

Do ponto de vista do visual, a sociologia da imagem é então muito distinta da antropologia visual, tanto que nesta se aplica um olhar exterior a xs “outrxs” e e naquela o/a observador/a olha a si mesmxx no entorno social em que habitualmente se desenvolve. Na antropologia visual necessitamos familiarizarmos com a cultura, com a língua e com o território das sociedades outras, diferentes da sociedade eurocêntrica e urbana de onde provêm xs pesquisadorxs. Pelo contrário, a sociologia da imagem supõe uma desfamiliarização, um distanciamento com o já conhecido, com a imediatez da rotina e do hábito. A antropologia visual se funda na observação participante, onde o/a pesquisador/a participa com o fim de observar. A sociologia da imagem, por outro lado, observa aquilo que já de fato participa; a participação não é um instrumento a serviço da observação mas sim seu pressuposto, ainda se faz necessário problematizá-la em seu colonialismo/elitismo inconsciente. Outra diferença entre sociologia da imagem e antropologia visual é que esta última se orienta diante todo o registro (fotográfico, videográfico, filmico) das sociedades que se estuda para as mostrar a um público urbano e acadêmico. Isto é, é antes de qualquer coisa uma prática de representação. Porém a sociologia da imagem considera todas as práticas de representação como seu foco de atenção, se dirigindo à totalidade do mundo visual, desde a publicidade, o fotojornalismo, arquivo de imagens, a arte pictórica, o desenho e o têxtil, além de outras representações mais colectivas como a estrutura do espaço urbano e as pegadas históricas que se fazem visíveis nele (CUSICANQUI, 2015, p. 21-22 - trad. nossa).

Apesar da autora estar se referindo especificamente a trabalhos das ciências sociais, seus comentários também são aplicáveis à prática jornalística e documental. Mesmo se propondo a ser solidário com os engraxates, *Brillo* acaba sempre ansioso em os “rostificar” no sentido

deleuziano: retratar suas vidas, gravar seus relatos, enquadrá-los e mostrá-los para uma audiência européia. O produto final permanece alheio à vida dos sujeitos representados e a interação da equipe com os locais é sempre curta e limitada. As imagens produzidas apenas atestam a visão que já se tinha antes do próprio encontro, não havendo, desta forma, uma experiência transformadora em nenhum dos pólos do processo comunicativo.

Nesse sentido, vale a pena contrastar *Brillo* com o fotolivro *Héroes del Brillo*, de autoria do fotógrafo uruguaio Federico Estol. Assim como a equipe espanhola, Estol é igualmente simpático aos *lustrabotas* e inevitavelmente estranho ao seu mundo. Porém, ao contrário de coletar apressadamente a história desses jovens marginalizados e, com isso, arriscar cometer uma violência ética, o fotógrafo toma seu próprio tempo para se introduzir e conhecer o universo pacenho, uma aproximação que durou semanas e que foi mediada pela ONG *Hormigón Armado*<sup>38</sup>.

Visando combater o preconceito e auxiliar na inserção social destes jovens marginalizados, a ONG oferece apoio escolar, jurídico, à saúde, realiza oficinas semanais, organiza tours turísticos e publica um jornal homônimo. Em entrevista, o diretor e fundador do projeto, Jaime Villalobos, revela que, apesar de ser inspirado em outras organizações de auxílio a moradores de rua, como o *Big Issue*<sup>39</sup> de Londres, o diferencial do *Hormigón Armado* está justamente na atenção a dimensão simbólica da discriminação e da desigualdade. Eles oferecem aos engraxates selecionados<sup>40</sup> a oportunidade de vender um jornal bimensal, redigido parcialmente por eles próprios. A publicação possui três objetivos principais: (1) primeiro, oferecer uma forma de auxílio financeiro aos beneficiários, que investem o dinheiro arrecadado normalmente em comida, roupa e/ou material escolar. Em 2018, o jornal contou com uma tiragem de 5.500 exemplares a cada dois meses. O projeto também estima que cada edição gere cerca de US\$3.000 de suporte econômico direto. (2) O segundo objetivo é educar os beneficiários em vários temas a partir de oficinas semanais. Em troca do direito de vender o jornal, se exige que participem de pequenos cursos ministrados por voluntários ou parceiros

<sup>38</sup> O nome pode ser literalmente traduzido como “Formigão Armado”, mas consiste em uma expressão do espanhol para “concreto armado”. Mais informações disponíveis em: < <http://hormigon-armado.wixsite.com/lustrabotas> >, acesso 02 de Set. de 2018.

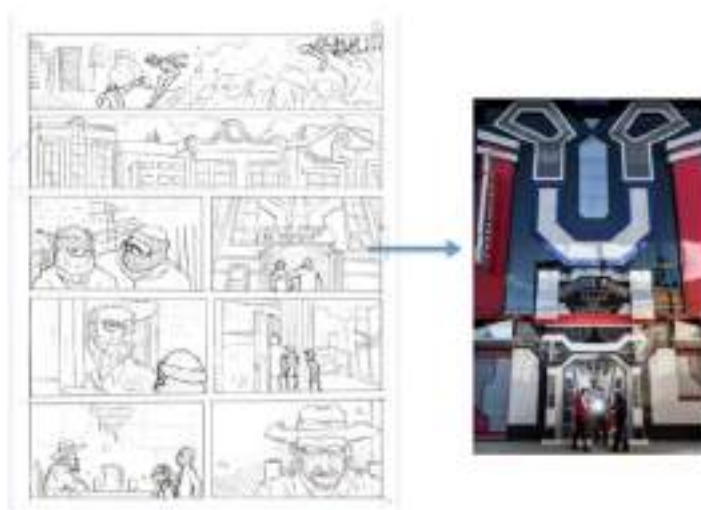
<sup>39</sup> O Big Issue é apenas um dos mais de 100 “jornais de rua” da International Network of Street Papers (INSP), uma rede presente em 34 países e que produz jornais em 24 línguas diferentes. A América Latina possui 8 “jornais de rua”, sendo três brasileiros. Mais informações em < <https://insp.ngo/> >, acesso 10 set. de 2018.

<sup>40</sup> Infelizmente, o projeto só tem recursos para prestar auxílio a um número limitado de beneficiários. Por isso, eles fazem “uma seleção cuidadosa”, dando prioridade para mulheres, especialmente mães. No ano de 2018, ele abrange 60 engraxates e suas famílias imediatas, somando quase duzentos beneficiários diretos.

tanto bolivianos quanto estrangeiros. Os encontros abordam direitos humanos, segurança, drogas, sexualidade, entre outras temáticas de relevância para a juventude de rua e trabalhadora. Normalmente os textos do jornal são produzidos individualmente ou em grupo durante essas oficinas. (3) Por último, tanto as oficinas quanto o jornal buscam, nas palavras de Villalobos, “a construção de autoestima”.

Estol aproveitou ao máximo o espaço e tempo já estruturado das oficinas para dialogar abertamente com seus retratados. Através de um *workshop* de desenho e buscando inspiração nos quadrinhos jornalísticos de Joe Sacco e Art Spiegelman, dezenas de bolivianos e um uruguaio comporam um *storyboard* que serviria como guia para as sessões fotográficas (Fig. 3.4). Desta forma, os engraxates não eram apenas modelos, posando sob as ordens de seu retratista, mas atores que participavam no processo de criação desde sua concepção.

Além disso, o produto final não seria uma sequência de fotografias emolduradas e pregadas nas paredes de um museu, mas uma edição especial do jornal *Hormigón Armado*. Cada um dos participantes recebeu várias cópias impressas do fotolivro que poderiam guardar para si, presentear familiares e colegas ou até mesmo vender na rua (Fig. 3.5 e 3.6). Conseqüentemente, além do trabalho subjetivo, o projeto proporcionou um aporte que também é material e financeiro<sup>41</sup>.



**Figura 3.4** - Exemplo de como um Storyboard foi adaptado para se tornar uma fotografia. Fonte: federicoestol.com.

<sup>41</sup> Em uma entrevista, Estol (2018) conta que mantém contato com a ONG, que começou a adaptar algumas das imagens em cartões postais para serem vendidos a turistas. “Estes cartões representam uma entrada de dinheiro fixa para todas as famílias da associação Hormigón Armado e seu ritmo de venda aumenta mais que o próprio jornal que deu surgimento à ONG”.





**Figura 3.5 e 3.6** - *Lustrabotas* vendem fotolivro *Héroes del Brillo* nas ruas de La Paz. *Frame* do Trailer do Projeto. Fonte: Vimeo.com.

O resultado não é apenas um trabalho gráfico de forte relevância social, mas uma obra artística engendrada desde sua idealização até sua distribuição seguindo um compromisso ético e político com a humanização efetiva do outro. Este processo contempla também uma forte experimentação estética, que, similar à sociologia da imagem de Cusicanqui, rompe com paradigmas representativos. Em uma entrevista, Estol (2018) sugere que, caso seguisse à risca a ambição realista que orienta a fotografia documental, ele não exporia a realidade em si, mas apenas construiria um retrato de como essa realidade é hegemonicamente percebida, o que, no caso dos engraxates de La Paz, culmina apenas em reforços de estereótipos. *Héroes del Brillo*, portanto, não se propõe a mostrar os engraxates da maneira como são (vistos), mas sim na maneira como querem vir a ser percebidos. Na prática, isso significou se afastar de um empenho meramente documental, dedicado, por exemplo, em capturar cenas ou eventos da vida desses sujeitos, em prol de abraçar uma proposta mais teatral e ficcional, materializando através da fotografia uma história fantasiosa onde indignos conquistam dignidade.

Fotografar desde um ponto de vista documental tradicional um coletivo em que eles não mostram a cara sob nenhum contexto e utilizando uma balaclava, por mais que se recorra a estratégias, seguramente terminaria enfatizando a discriminação sofrida socialmente. Talvez o resultado para o mundo da fotografia teria funcionado, mas eticamente terminaria prejudicando o coletivo. Por outro lado, a ficção me dá a liberdade de pôr os valores em jogo de uma forma participativa e deliberando entre todos os elementos que formam as imagens. O jogo de converter em heróis os marginalizados só pode ser feito com a ficção, presenteia orgulho e geralmente em esses tempos tem mais capacidade de transformação da realidade que a fotografia documental em um sentido estrito. Eu me considero dentro da categoria de narrativa visual (*visual storytelling*), um narrador de histórias visuais que concebe a realidade e a fantasia dentro de um mesmo canal, igual que um repentista fazendo rimas ao redor do fogo (ESTOL, 2018 - trad. nossa).

Esse esforço ético por parte de Estol culmina em uma narrativa visual que conquista efeitos na fotografia similares ao que o realismo mágico ou maravilhoso produz na literatura. Tal qual nesta tradição própria da pós-colonialidade (BHABHA, 1990), o real se vê constantemente invadido pelo fantástico, culminando em um mundo em que o ordinário e o extraordinário

convivem de tal maneira que são quase indistinguíveis. Não se trata de uma tessitura dos acontecimentos escapista, em que a realidade é acriticamente abandonada para se mergulhar em devaneios. *Héroes del Brillo* justapõe espaços concretos com utopias, o físico com o possível, a memória com o sonho... Em síntese, trata-se de uma tradução gráfica que abrange mais do que o cimento e o asfalto, mas a cidade enquanto um local psicológico, definido tanto pela geografia espacial quanto pela circulação difusa e caótica de múltiplas subjetividades. Nesse esforço, outros suportes, além da própria fotografia, são utilizados, como colagens, gravuras e desenhos. Em uma página dupla (Fig. 3.7), por exemplo, a panorâmica de La Paz representa a dimensão “material” da cidade, mas compete com esboços de outras cidades, feitas em diferentes estilos e cores - um sutil indício de que não se trata de uma simples oposição entre real e imaginário: dentro do ambiente psicológico existem múltiplas ficções. Em destaque na composição, há um engraxate que admira a paisagem reconhecendo nela todas as suas múltiplas facetas.



**Figura 3.7** - Páginas 15 e 16 do Fotolivro *Héroes del Brillo*<sup>42</sup>. Fonte: federicoestol.com.

---

<sup>42</sup> As páginas do fotolivro *Héroes del Brillo* não são numeradas, porém, a fim de melhor referenciar suas imagens, as ordenamos as frentes e os versos de suas folhas, desconsiderando a capa e a contracapa.

É possível descrever esta justaposição eclética através do conceito andino *ch'ixi*, entendido como um “contexto ‘abigarrado’, manchado, pintado, mosqueado em que convivem os diferentes, permitindo se confundir na percepção, mas nunca se misturar” (LARA, 2014, p. 603). De acordo com Cusicanqui: (2015, p. 295):

*Ch'ixi* se refere literalmente ao cinza marmorizado, formado a partir de uma infinidade de pontos negros e brancos que se unificam para a percepção, mas que permanecem puros e separados. É um modo de pensar, de falar e de perceber que se sustenta no múltiplo e no contraditório, não como um estado transitório que deve ser superado (como na dialética), mas como uma força explosiva e contenciosa, que potencializa nossa capacidade de pensamento e ação. Se opõe, portanto, às ideias de sincretismo, hibridez e a dialética da síntese, que sempre andam em busca do uno, da superação das contradições através de um terceiro elemento, harmonioso e completo em si mesmo (Trad. Nossa).

*Héroes del Brillo* também pode ser lido tanto como um trabalho de fotografia documental quanto como uma história em quadrinhos, sem se identificar integralmente com nenhum. O fotolivro ora narra o trabalho cotidiano dos engraxates ora inventa uma urbanidade paralela para eles ocuparem. Tudo isto enquanto perpassa por múltiplos materiais, técnicas e gêneros, às vezes simultaneamente presentes em uma mesma imagem.

### **3.8 - Explorando El Alto com os *lustrabotas***

Como vimos anteriormente, os *lustrabotas* transitam por territórios dominados por classes e grupos rivais. Eles são quem diariamente saem, vão e voltam de El Alto para La Paz e vice-versa, nunca pertencendo propriamente a cidade nenhuma. Se isso em parte mobiliza sua estigmatização, *Héroes del Brillo* mostra que também há aí uma potência: a categoria é capaz de explorar e percorrer diferentes dimensões da cidade ignoradas pelo restante da sociedade.

Esse caráter nômade é evidente na maneira como o ensaio os retrata em perpétuo movimento. Enquanto *Brillo* entrevista os engraxates estáticos, sentados sob um banquinho no meio de uma praça ou calçada, Estol não os deixa ficar parados. Se em dado momento, estão olhando da esquerda para direita, acompanhando o sentido normal de passar de páginas, em outro instante, já correm na direção oposta (Fig. 3.8) ou simplesmente descem para fora do quadro (Fig. 3.9).



**Figura 3.8** - Páginas 23 e 24 do Fotolivro *Héroes del Brillo*. Fonte: federicoestol.com.



**Figura 3.9** - Páginas 11 e 12 do Fotolivro *Héroes del Brillo*. Fonte: federicoestol.com.

O zigue-zaguear não ocorre a esmo. Conforme avançamos pelo fotolivro, somos confrontados com fotos levemente em *plongée* de sapatos caminhando. Estas imagens configuram um plano subjetivo dos protagonistas da narrativa, trabalhando de maneira a intensificar a identificação do espectador com os trabalhadores de rua. O olhar dos *lustrabotas* é inquieto, como se estivesse à procura de algo, mas, quando o encontram, já é tarde demais: da página 17 à 20, percebemos que uma calamidade ocorreu. (Fig. 3.10 e 3.11).

O fotolivro faz óbvias referências às narrativas de super-herói e, seguindo os mesmos tropos, também tem seu próprio vilão. Esse ser monstruoso não tem máscara nem rosto, sua cabeça é feita de tiras de pano alaranjadas ou marrons e parece personificar a poluição urbana. Emitindo uma fumaça amarelada com sua mão direita, a criatura suja e danifica os calçados dos pedestres. Afortunadamente, os *lustrabotas* possuem uma habilidade própria para contrapô-lo: o poder de dar brilho, manifesto como uma luz refletida que escapa de suas mãos (Fig. 3.12). Apesar de ganhar contornos sobrenaturais, o ensaio fotográfico ainda é, antes de qualquer coisa, sobre o ofício de engraxate. Não se trata, portanto, de apagar a realidade da categoria em favor de alguma idealização abstrata, mas sim de mostrar o cotidiano desses profissionais sob uma nova perspectiva.

Por décadas, a cobertura internacional escolheu retratar El Alto e a Bolívia através de narrativas de desespero e pobreza. Nesse sentido, o caso dos *lustrabotas* foi recorrentemente trabalhado pela imprensa estrangeira como um exemplo de atraso e subdesenvolvimento (SANTOS, MARQUES, 2018). Para ser justo, apesar de passar por um longo período de prosperidade tanto social quanto econômica, a Bolívia ainda é marcada pela turbulência política e por uma população pauperizada, mas se fixar apenas nesses aspectos nega a agência de sua população, não contribuindo para combater de fato a precariedade que assola o país.



**Figura 3.10 e 3.11** - Páginas 17, 18, 19 e 20 do Fotolivro *Héroes del Brillo*. Fonte: federicoestol.com.



**Figura 3.12** - Páginas 25 e 26 do Fotolivro *Héroes del Brillo*. Fonte: federicoestol.com.

Esta caracterização mantém a própria El Alto como uma “cidade largamente desconhecida ou mal compreendida por quem não habita ali, mesmo entre bolivianos” (LAZAR, 2008, p. 3).

A partir dos anos 2000, o município passou a encarnar “o símbolo de uma Bolívia rebelde, popular e autoorganizada, em que se manifesta mais do que em qualquer outro lugar o renascimento de lutas indígenas” (POUPEAU, 2010, p. 427). Hoje El Alto não pode ser mais descrito como apenas um “subúrbio miserável”, se tornando um dos principais eixos do desenvolvimento boliviano<sup>43</sup>.

Nas viagens interurbanas dos engraxates, El Alto floresce ao fundo. Ao invés de destacar somente as velhas constelações monocromáticas de tijolo batido, Estol exhibe os engraxates passando pelos chamados *Cholets*<sup>44</sup> (Fig. 3.13), edifícios “esteticamente polêmicos” marcados por fachadas chamativas e adornos inspirados pelas culturas indígenas que definem a “arquitetura neoandina” ou “andetectura” (DALY, 2019). Servindo ao mesmo tempo de residências para os novos ricos altenhos, casa de eventos para festas e galeria comercial, esses

<sup>43</sup> “El Alto é a segunda cidade industrial do país, com mais de 5000 estabelecimentos, dos quais já geraram 270 milhões de dólares em produtos manufaturados, exportados principalmente aos Estados Unidos. [...] O fato de que se produz anualmente mil empresas é prova do dinamismo da cidade” (POUPEAU, 2010, p. 11).

<sup>44</sup> A denominação *Cholet* mescla a palavra de origem suíça “chalé” com “chola” ou “cholo”, um nome pejorativo que em geral se refere ao indígena que deixou sua comunidade indígena e roupa tradicional para assimilar-se a cultura mestiça “crioula”. (DALY, 2019).

prédios foram inicialmente idealizados e popularizados pelo engenheiro Freddy Mamani. Referenciando uma estética futurista de franquias hollywoodianas, mas também rememorando padrões geométricos provenientes das tradições aimará, os *Cholets* são um exemplo de uma combinação *ch'ixi* na arquitetura, em que conceitos “modernos” e “primitivos” coexistem sem necessariamente se fundir. As construções em si já marcam uma “busca por algo ‘fora do mundo’ que se vê frequentemente em novelas da ficção científica” (DALY, 2019, p. 64) e reforçam a surrealidade *pulp* das fotografias de Estol.

Depois de um confronto, os *lustrabotas* se unem e derrotam o maculador de sapatos. Vitoriosos, são celebrados pela população como heróis (Fig. 3.14). A imagem atesta que seu desejo coletivo nunca foi exatamente deixar de ser engraxates ou abandonar o mascaramento, mas sim conquistar reconhecimento. Apesar da forma e do tom, Estol não mostra nada mais que os lustradores seguindo seu trabalho diário de trazer brilho aos calçados de seus clientes. A diferença com a “realidade” é que, na sua fantasia, seu ofício lhes concede honra, ao invés de humilhação.



**Figura 3.13** - Páginas 13 e 14 do Fotolivro *Héroes del Brillo*. Fonte: federicoestol.com.



Figura 3.14 - Páginas 40 e 41 do Fotolivro *Héroes del Brillo*. Fonte: federicoestol.com.

### 3.9 - A cena final de *Héroes del Brillo*

Depois da aventura, um dos engraxates heróis, do alto das montanhas, observa a cidade que atua como guardião. Com a missão cumprida, está pronto para voltar ao mundo “real”. De costas para a câmera, retira a máscara, porém sua identidade permanece oculta (Fig. 3.15).

Esse desmascaramento não expõe a face humana do *lustrabota*. Retirar a máscara, nesse contexto, é retornar ao mundo cotidiano habitado pelos cidadãos comuns de cara descoberta. Porém, a história deixa implícito que, no dia seguinte, se mascarará de novo e percorrerá a cidade trazendo brilho para os calçados dos pedestres. Ao contrário do documentário *Brillo*, não se sugere aqui que a máscara se tornaria obsoleta, ela é apenas deixada de lado temporariamente enquanto o herói recupera suas forças. A balaclava não é entendida como um estigma, como um símbolo da vergonha desses jovens. Ela é sua força, literalmente aquilo que lhes dá um poder único: a máscara é uma relíquia mágica, um objeto performativo que lança os engraxates há outra La Paz e El Alto, reimaginada como o palco de uma jornada épica. É a máscara que literalmente possibilita que a aventura narrada aconteça, por isso, é só a partir dela, que podemos conhecer essa dimensão até então desconhecida da vida dos engraxates.



Apesar de ser encenado, o ensaio não perde seu caráter documental. Em contraste com abordagens convencionais, não há uma ambição realista ou noticiosa de capturar a vida desses sujeitos. O que essas imagens documentam não é a realidade que os *lustrabotas* vivem no dia a dia, mas sim suas fantasias que os mobilizam a cada dia (SANTOS, 2019).



**Figura 3.15** - Páginas 51 e 52 do Fotolivro *Héroes del Brillo*. Fonte: federicoestol.com.

*Não sei bem como dizer isso, mas me pergunto se a máscara, sendo universal, não refine nossas relações com os outros muito mais que o rosto nu.*

Kōbō Abe

## 4. POSFÁCIO EM DEFESA DAS MÁSCARAS SANITÁRIAS

### *Solidariedade e Negacionismo na Pandemia de COVID-19*

---

#### 4.1 - A Máscara se torna Norma

“Caso essa tese seja aceita como algo razoável — o que de pronto discordo — teríamos que aceitar motoristas dirigindo mascarados, pessoas entrando em comércios, repartições públicas e até mesmo em bancos mascaradas” escreveu o jurista Wagner Rubinelli (2014), argumentando em favor da criminalização de uso de máscaras após as jornadas de 2013. Ironicamente, o outrora tão absurdo cenário se concretizou. Seja em ruas, carros ou edifícios, a máscara não só se tornou normal, mas norma. Hoje já supera os óculos enquanto acessório facial mais difundido do planeta (LEONE, 2020). O mundo cobriu seu rosto e não foi devido uma interpretação polêmica da lei como zombava Rubinelli, tampouco a consolidação de uma posição política ou uma nova tendência da moda. É apenas uma questão sanitária.

Em 2020, uma entidade microscópica parou o planeta. De um dia para o outro, a circulação nos principais centros populacionais teve que ser suspensa. Enquanto nos entrincheirávamos em nossas residências, assistíamos imagens pós-apocalípticas de alamedas e parques desprovidos de pessoas (Fig. 4.1). Grandes obras arquitetônicas da humanidade, monumentos ao domínio do Homem sob a natureza, se transformaram em cascas abandonadas da civilização contemporânea; como descreveu o vídeo ensaísta, Evan Puschak (2020): “É um mundo construído por nós, para nós e sem nós”. Apenas um ano depois do coronavírus 2 da síndrome respiratória aguda grave (SARS-CoV-2) ser detectado pela primeira vez na cidade chinesa de Wuhan, mais de 2 milhões de pessoas oficialmente morreram vítimas da nova doença (LEE MYERS, 2021). Perdemos mais em poucos meses do que em anos de violentos conflitos e massacres<sup>45</sup>; uma catástrofe que não é obra de nenhum sujeito, partido ou nação, mas de um ácido ribonucléico revestido por uma estrutura de proteína, um vírus, que para muitos sequer pode ser considerado um ser vivo (MARKUS, 2020).

Pouco tempo se passou e as quarentenas decretadas foram progressivamente flexibilizadas, as ruínas voltaram a ser ocupadas e a população aprendeu a conviver com a presença de uma doença mortal, altamente contagiosa e sem nenhum tratamento existente. Para enfrentar a

---

<sup>45</sup> Por exemplo, esse é número maior que o total de fatalidades em décadas de guerra entre EUA e URSS no Afeganistão durante a Guerra Fria (LEE MYERS, 2021) e maior que 5 anos de genocídio na Camboja pelo regime do Khmer Vermelho liderado por Pol Pot (KIERNAN, 2003).

peste, foram repassadas orientações de segurança e distanciamento social, destacando lavagens frequentes das mãos e, é claro, o uso de máscaras sanitárias.



**Figura 4.1** - Fotografia Aérea do Parque de Diversões Guanabara esvaziado, em Belo Horizonte, Brasil, dia 5 de abril de 2020. Por Douglas Magno/AFP/Getty Images. Fonte: CNN.com

O principal meio de transmissão do COVID-19 são aerossóis e gotículas de saliva que escapam pelo nariz ou pela boca sempre que o indivíduo infectado espirra, tosse, fala ou respira (ANDERSON *et al.*, 2020). Estes pequenos pingos carregam os micróbios para fora do corpo, se alojando em superfícies próximas como mesas ou cadeiras. Para ser infectado, basta tocar nesses objetos e levar sua mão a alguma mucosa da face ou apenas inalar o ar contaminado. A função das máscaras é dificultar com que o usuário tenha contato direto com essas partículas infecciosas, além de o desestimular de apalpar o próprio rosto ao mesmo tempo que evita com que ele, enquanto potencial doente assintomático, espalhe o germe sem saber (Fig. 4.2).

Apesar do isolamento social seguir sendo a prática mais eficaz para evitar a transmissão da COVID-19, é inegável que o uso coletivo de máscaras reduz consideravelmente a taxa de contágio. Um estudo feito com hamsters (CHAN *et al.*, 2020) demonstrou como, mesmo sem garantir uma imunização total, meramente tapar o rosto com um pano já reduz a carga viral que se é exposto, o que promove quadros mais brandos da doença e facilita a recuperação do

indivíduo infectado. Ou seja, ao conferir uma barreira física entre o usuário e o ambiente, máscaras sanitárias - incluindo as caseiras feitas de tecido - diminuem a quantidade de cópias do vírus que entram no seu organismo, facilitando o trabalho do sistema imunológico, o que por sua vez leva ao desenvolvimento de sintomas mais leves ou até mesmo nenhum sintoma sequer. É possível especular que o melhor desempenho de países asiáticos na contenção da pandemia se deva em parte à difusão prévia de máscaras nestas regiões (LEONE, 2020; TUFEKCI, 2020).

Em resumo, é fato certo e seguro que máscaras salvam vidas e não há motivo legítimo que justifique não usá-las. Nesse sentido, elas se contrapõem à maioria das máscaras estudadas nas ciências humanas, incluindo as balaclavas dos capítulos anteriores. Máscaras sanitárias são objetos funcionais, não performativos; cobrem uma parte pequena da face e não atrapalham na identificação pessoal e, a priori, seu uso não assume nenhuma serventia política ou sequer comunicativa, ocorrendo apenas devido a uma necessidade material. Ou, pelo menos, deveria ser assim.



**Figura 4.2** - Comparação do fluxo de ar bucal e nasal com e sem máscara.  
Fonte: National Institute of Standards and Technology (NIST).

#### **4.2 - A Tese Biopolítica da Pandemia e a Máscara Misántropa**

Ainda que seja uma forma de contingência, máscaras foram imediatamente questionadas assim que se tornaram mandatórias. A vestimenta passou por um processo de semiotização e politização em que diversos agentes lhe atribuíram um sentido além de sua funcionalidade.

Esse processo pode ser atribuído em parte devido a um erro na estratégia comunicativa das organizações públicas de saúde internacionais. Nas primeiras semanas da pandemia, se receava que o pânico causado pelo vírus exaurisse a provisão de máscaras, o que exporia ainda mais médicos e enfermeiros que atendiam a população. Essa apreensão levou especialistas a emitir comunicações contraditórias, afirmando nas coletivas de imprensa, enquanto eles próprios apareciam mascarados, que máscaras eram desnecessárias e, em algumas situações, sugerindo que não eram sequer eficazes. A impostura não passou despercebida pelo público e, para a socióloga Zeynep Tufekci (2020, n.p.), acabou inflamando ainda mais a situação:

Infelizmente, essa conversa de cima para baixo sobre máscaras se tornou um caso de estudo em como não se comunicar com o público, especialmente agora que *gatekeepers* tradicionais como a mídia e autoridades de saúde têm muito menos controle. A mensagem se tornou contraprodutiva e pode ter encorajado a estocagem porque parecia que as autoridades estavam moldando sua mensagem em como manejar a escassez ao invés de confrontar a realidade da situação. Primeiro, muitos especialistas, incluindo o cirurgião geral dos Estados Unidos, disseram ao público simultaneamente que máscaras não eram necessárias para proteger o público geral e que trabalhadores de saúde precisavam do suprimento minguante. Essa contradição confundiu o ouvinte comum. Como essas máscaras magicamente protegem seus usuários apenas se trabalhassem em uma área particular? [...] Finalmente, ao promover uma guia vertical com óbvias contradições acabou sendo um tiro no pé exatamente porque a falta de confiança é o que alimenta estocagem e erros de informação. Se dizia que, na época da União Soviética, se havia uma fila, você primeiro entrava nela e depois descobria para que ela servia - como as pessoas sabiam que iria haver carências e que as autoridades costumam mentir, então elas estocam. E, quando o povo sente que não está recebendo toda a verdade das autoridades, fica fácil para que homeopatas farsantes e agiotas abusivos prosperem (Trad. Nossa).

Por mais que fosse bem intencionado, a desconfiança das autoridades de saúde foi reciprocada pelo público. As mensagens da mídia e do governo não só fracassaram em evitar a estocagem de máscaras, mas também geraram incertezas desnecessárias que seriam sistematicamente exploradas por inúmeros atores. Entre os céticos, há acadêmicos e intelectuais que supostamente deveriam ter melhor discernimento. O próprio Giorgio Agamben (2020) insistiu que a pandemia seria uma “invenção” midiática e acusou o contágio de ser uma “ideia” criada pelo governo a fim de justificar medidas excepcionais que violariam direitos dos cidadãos. Pouco tempo depois dessa declaração, mais de 16.000 mortes se acumulavam na Itália, país onde reside. Agamben, no entanto, não recuou. Por meses, mesmo com um crescimento vertiginoso de fatalidades atestando a necessidade de intervenção pública, ele seguiu atacando o distanciamento social e o fechamento de fronteiras.

Merecidamente, essa postura lhe rendeu inúmeras críticas. Um autodeclarado “velho amigo” de Agamben, Jean-Luc Nancy, publicou um texto o caçoando. Segundo Nancy (2020, p. 26), décadas atrás precisou fazer um transplante de coração e Agamben foi um dos poucos que sugeriram que desconsiderasse a recomendação médica: “Se eu tivesse seguido seu conselho, provavelmente teria morrido”. Yara Frateschi (2020), por sua vez, argumentou que o principal problema dos textos de Agamben sobre o COVID-19 é que parece simplesmente aplicar suas teorias sobre o Estado de Exceção sem se esforçar para entender a verdadeira originalidade da conjuntura real: “O contágio interessa a ele como ‘ideia’, não como algo que afeta seres humanos concretos”.

Apesar de sua relutância, Buchard (2020) argumenta que Agamben nunca pretendia “explicar” a pandemia. Enquanto filósofo crítico, seu objetivo era provocar reflexões, apontando como, em nome da perseguição de uma sensação vaga de segurança, se aceita suspender garantias democráticas de forma arbitrária, sem o merecido debate e por períodos indeterminados. “O que se tornam as relações humanas em um país que se habitua a viver desse modo não se sabe por quanto tempo?” indaga Agamben (2020, n.p.) “E o que é uma sociedade que não tem outro valor que não seja a sobrevivência?”.

Mesmo que flerte abertamente com o negacionismo, o pensador não está sozinho. Sem rejeitar nem a urgência nem a veracidade do vírus, outros intelectuais europeus compartilharam visões similares, receando que a contenção da praga resultaria na desintegração das relações mais básicas ou que configuraria em um endosso alienado a qualquer veredito feito pelas autoridades (PRECIADO, 2020; MAFFESOLI, 2020; LE BRETON, 2020; MAKOVICKY, 2020). Para esses autores, o uso de máscaras sanitárias seria o ápice de uma forma de objetificação biopolítica, arquitetada sobretudo por uma nova associação perversa entre poder e ciência. O sociólogo francês Michel Maffesoli (2020), por exemplo, chama a máscara de “focinheira” e acusa de servir para “isolar ou até mesmo confortar uma submissão necessária à lógica de dominação característica de um poder público totalmente desconectado da potência popular”. Já a antropóloga Nicolette Makovicky (2020) afirmou que o simples ato de vesti-la serve à uma “necropolítica” e um “nacionalismo” que reforça “a imposição de proibições de viagem, a negligência à populações migrantes e a estigmatização de minorias”. David Le Breton (2020) também escreveu um soturno artigo elaborando como máscaras desfiguram nossas referências de sociabilidade. Em suas próprias palavras: “A singularidade das feições é essencial para estabelecer o laço social e assegurar a presença de um em

contraste aos outros. [...] A confiança nos outros sem dúvida nenhuma será abalada. Pessoas mascaradas se tornam invisíveis. Ninguém será capaz de reconhecer ninguém”.

Todos esses intelectuais compartilham da mesma suspeita das medidas adotadas frente à pandemia. Para além da catástrofe humanitária, da crise econômica e do despreparo institucional, acreditam que o coronavírus marque acima de tudo uma sociedade regida pelo medo do outro. Uma vez que, para encerrar sua transmissão, aceitamos que nossas interações mais banais sejam invadidas por máscaras, a materialidade do vírus dividiria espaço com uma subjetividade hipocondríaca e paranóica. Nesta nova dinâmica, o próximo deixa de ser visto como um corpo singular e passa a ser concebido apenas como potencial vetor da doença, uma entidade puramente biológica que é sempre fonte de perigo ao sujeito e, portanto, deve ser mantida à distância. “A vida”, escreve Agamben (2020, n. p.), “perdeu qualquer dimensão não apenas social e política, mas até mesmo humana e afetiva”. O uso universal de máscaras, neste sentido, simboliza o cúmulo dessa racionalidade em que o próprio rosto, como locus do contato interpessoal, é sacrificado na guerra contra o novo agente patogênico.

À primeira vista, é fácil descartar a tese biopolítica de Agamben e de seus simpatizantes por sua aparente leviandade, mas ela tem seus méritos. Apesar da percepção comum de que o antiliberalismo é necessariamente vinculado com posturas anti-ciência, nem todo demagogo ou autocrata respondeu à pandemia da mesma maneira. Enquanto figuras como Bolsonaro e Trump continuamente diminuíram a gravidade da crise sanitária, relatórios internacionais mostram que a maioria das lideranças populistas do mundo trataram o enfrentamento da doença com seriedade (MEYER, 2020; POPULISMUS INTERVENTIONS, 2020). Rafael Duterte, por exemplo, utilizou de sua retórica crua e grossa para prometer “atirar para matar” quem violasse a quarentena nas Filipinas. Já na Hungria, o primeiro-ministro Viktor Orban conquistou prerrogativas emergenciais para desprezar a separação de poderes e condenar a prisão por até cinco anos qualquer um acusado de publicar fatos falsos ou distorcidos. Enquanto isso, o presidente turco, Recep Tayyip Erdoğan, apropriou-se da situação para atacar a mídia e a oposição (MEYER, 2020).

Se líderes autoritários de fato aproveitaram da ameaça biológica para se firmar no poder e calar a oposição, é perfeitamente verossímil que as consequências do COVID-19 extrapolam o caos social e as perdas humanas mais imediatas. A pandemia abrange a consolidação de uma tendência despótica do poder que pré-existia ao surgimento do vírus.



### **4.3 - Uma Leitura Levinasiana das Máscaras Sanitárias**

Isso não isenta esses autores de críticas, em especial devido a maneira como dão uma leitura determinística e simplista das máscaras. Primeiramente, é incorreto afirmar que tapar a boca e o nariz para se proteger de um vírus mortal implique em qualquer posição partidária. As máscaras sanitárias são antes de tudo um instrumento que responde a uma questão invisível ao olho nu, mas concreta. O vírus não discrimina; ele é cego a ideologias ou opiniões políticas e mata indiferente se suas vítimas nele acreditam ou não. Se mascarar durante a pandemia de COVID-19, portanto, não representa nenhuma resignação passiva a autoridade do Estado como sugeriu Maffesoli e Makovicky, mas é apenas bom senso. Acima de embates discursivos ou filiações políticas, há um problema sobretudo ecológico: existem agentes que transcendem os limites de nossos próprios sentidos mas que mesmo assim nos afetam e, para manter nossa própria subsistência, devemos aprender a lidar com eles.

Em segundo lugar, o horror desses intelectuais em se verem “desrostificados” é injustificado. Como desenvolvemos no capítulo 1, existem diferentes maneiras de conceber a sociabilidade manifesta no rosto humano, porém, nenhuma das abordagens filosóficas trabalhadas aqui nos permite equiparar a rostialidade com a superfície frontal da cabeça. Em outras palavras, ocultar a face não representa por si só nenhum perigo para as relações humanas. Ao contrário, os casos estudados no decorrer da dissertação demonstram como balaclavas, mesmo usadas no cotidiano e cobrindo uma área muito maior que as máscaras sanitárias, podem contribuir para viabilizar interações com sujeitos que até então estavam resignados à ignomínia pública. Além disso, é bem provável que o apego pela exposição de sua própria face seja um reflexo colonizador. Uma vez que a valorização do rosto nu não é comum a todas as culturas ou períodos históricos, a essencialização do rosto trata-se de uma crença europeia e moderna tentando se fazer passar como universal em detrimento de outras possibilidades de vida. Em países orientais, por exemplo, máscaras cirúrgicas já são normalizadas há décadas. No Japão, a prática provavelmente surgiu durante outro surto de SARS que ocorreu entre 2002 e 2004 (LEONE, 2020; BURGESS; HORII, 2012). Mesmo depois de conter a doença, alguns mantiveram o hábito como forma de resguardar sua saúde pessoal. De lá para cá, definitivamente não houve nada que resultou na extinção de um sentido de comunidade como está sendo profetizado hoje.

Todos esses ataques às máscaras sanitárias são, portanto, direcionados por prejuízos particulares sobre o rosto e pandemias. Consequentemente, a análise deve se atentar menos por sua aparência ou por supostos interesses governamentais, mas na própria pragmática da máscara, isto é, em sua funcionalidade. Para além de afetar a visualidade da face mascarada e das hipóteses conjunturais da pandemia, a máscara serve sobretudo como um dispositivo de proteção. Porém, seu foco não é exatamente defender o indivíduo que a veste, mas sim o coletivo em que está implicitamente inserido.

A generalização do mascaramento pelo mundo é motivada menos por servir de escudo contra a infecção e mais para conter a transmissão do vírus por pessoas assintomáticas. Ou seja, se trata de uma iniciativa protagonizada não por quem já está debilitado ou doente, mas justamente pelos sujeitos saudáveis que teriam, em teoria, menos motivos individuais para temer a doença. Desta forma, apesar de ser constantemente caluniado como um gesto de covardia ou subordinação, o ato de se mascarar não é nem inspirado por autoconservação ou obediência, mas solidariedade com o outro.

As máscaras, portanto, não marcam uma distância. Elas são justamente o que permite se aproximar do vizinho sem expô-lo a um risco desnecessário. Longe de caracterizar uma subjetividade agorafóbica, a máscara configura uma lembrança constante de que o Eu é dotado de uma responsabilidade com o próximo, que é, de certa maneira, involuntária, uma vez que não podemos controlar quando e se contagiaremos outrem. Tapar o rosto com uma máscara cirúrgica ou com um pano improvisado no contexto atual estabelece uma relação de cuidado que também é indiscriminada, já que a princípio devemos usá-la independentemente se estamos com quem temos apreço, familiaridade ou que sequer retribua nosso esforço.

Uma relacionalidade instalada a partir do reconhecimento da vulnerabilidade do outro, orientada por uma responsabilidade involuntária, indiscriminada e irrecíproca e que visa ativamente preservar a vida é a própria definição de uma ética levinasiana (Ver Cap. 1), porém marcada não por um encontro face a face como previa o filósofo, mas sim por uma dinâmica de “máscara a máscara”.

Neste sentido, ela não atua em proveito de uma sociedade atomizada, mas sobretudo como uma crítica a um sujeito autônomo e soberano que age desvinculado do coletivo (EDKINS, 2015). Ademais, seguindo a lógica de Lévinas, a máscara, além de ser funcional, antes de performativa, é também ética, antes de ser política. Isso não significa que não possa ou não

deva vir a ser politizada, mas que, não importa do que a acusem ou como é apropriada no debate público, há um valor ético e social pré-discursivo que segue latente em seu uso.

#### **4.4 - O Vírus enquanto Força Política**

Apesar de ser uma existência concreta, o vírus não domina a linguagem, sendo incapaz de falar, expressar ou sequer pensar. Ele não tem intenção ou vontade próprias, circulando à deriva e agindo movido por pura inércia. Seu propósito - se é que podemos usar essa palavra - é somente infectar mais células, usá-las para se multiplicar e avançar para outros hospedeiros. Por definição, o vírus é puramente material e assubjetivo.

Ainda assim, podemos descrevê-lo como uma força política. A partir do momento que entra em contato com humanos, o vírus não causa apenas sintomas; ele também demanda reações deliberadas e coletivas. Mesmo que haja uma inegável disparidade na capacidade de resposta entre diferentes segmentos sociais e regiões do globo, “podemos dizer que nos trata igual, nos coloca igualmente ao risco de adoecer, perder alguém próximo e viver em um mundo de ameaça iminente”, argumenta Judith Butler (2020c, p. 60): “Decerto, move e ataca, o vírus demonstra que a comunidade humana é igualmente frágil”. A pandemia, neste sentido, ao mesmo tempo que emascula a humanidade, expondo sua inerente impotência frente à arbitrariedade de seres não-humanos, também rompe com hierarquias e divergências prévias. A ameaça alienígena encarnada no vírus reivindica amplas alianças dentro da sociedade, podendo, portanto, levar a uma transformação.

Como “princípio de realidade” (FREUD, 1914-1916 [2010]), o vírus expõe carências institucionais e convoca por uma redistribuição daquilo que era considerado possível. Novas propostas macroeconômicas e sociais, antes tratadas como absurdas dentro do paradigma neoliberal que imperava sobre o globo, passam a ser seriamente debatidas por políticos conservadores, que meses atrás, se declaravam como rígidos defensores do Estado Mínimo. A efetivação de programas de renda mínima, defesa da taxação de grandes fortunas e valorização de uma saúde pública universal deixam de serem ideias taxadas como radicais, irrealistas ou “comunistas” para serem concebidas como macroestruturas básicas que devem existir para dar segurança e estabilidade ao capitalismo em um mundo cada vez mais caótico.

#### **4.5 - Negacionismo e Genocídio na Pandemia**

Essa nova política viral e “pós-humana” (CUDWORTH, HOBDEN, 2013) não será aceita imediatamente sem que haja qualquer tipo de contestação ou discussão. Para Aradau e Munster (2011), catástrofes são caracterizadas como acontecimentos súbitos e imprevisíveis e que não podem ser apreendidos através de modelos racionais prévios. Devido a falta de paralelos na memória coletiva, se é esperado algum nível de resistência na elaboração de um entendimento comum por parte da população como um todo, incluindo aqui a categoria científica. Essa incredulidade pode até ser positiva, apontando que as pessoas estão tateando a crise e, cada um ao seu ritmo, montando maneiras próprias de como se pensar, falar sobre e lidar com a estranheza que necessariamente acompanha eventos dessa magnitude. Neste processo, erros, contradições e prognósticos apressados naturalmente ocorrerão.

Entretanto, é indispensável diferenciar as falhas por parte da administração governamental e das autoridades em saúde com o descaso ou a denegação intencional da crise sanitária. Uma morosidade em reagir ou reconhecer a gravidade do problema não é o mesmo que fingir que ele não existe. A partir do momento que há um consenso científico e institucional, sistematicamente questioná-lo, desqualificando ou agredindo especialistas, fabricando e divulgando inverdades e sabotando medidas objetivas de segurança, deixa de ser uma forma legítima de ceticismo para configurar negacionismo. O primeiro consiste em um trabalho intelectual de questionar interpretações hegemônicas sobre fatos, já o segundo é um empenho em favor da morte.

O negacionismo não se trata de uma teimosia em aceitar dada verdade; é um investimento ativo e consciente em garantir a sobrevivência de um discurso que provoca violência gratuita. Não é uma dúvida espontânea, mas uma ideia politicamente motivada e estrategicamente difundida, contando inclusive com seus próprios lobistas em diferentes esferas do governo. Negacionistas tampouco estão interessados em negar qualquer consenso. Seus alvos configuram formas de genocídio (DANOWSKI, 2019) e estão intrinsecamente associados com a continuidade de ideias e movimentos fascistas após o fim da 2ª Guerra Mundial (ROUSSO, GOLSAN, GOLSAN, 2006; SKORIC; BESLIN, 2017).

Quando a expressão foi usada nos contornos atuais pela primeira vez, ela não se referia a negação de fatos científicos, mas históricos. Os primeiros negacionistas eram formados por nazistas, ex-nazistas, neonazistas e outros políticos de extrema direita que, apesar das provas materiais, das pilhas de documentos e dos testemunhos de sobreviventes, insistiam que o

Holocausto, o genocídio de 6 milhões de pessoas pelo Estado Nazista, nunca aconteceu. Segundo Rousso, Golsan e Golsan (2006), é difícil saber até que ponto acreditavam ou não nas mentiras que divulgavam, mas é certo que viam no apagamento do passado um imperativo para a expansão de seu movimento. A negação do genocídio consiste portanto em uma estratégia que permite com que antisemitas e simpatizantes do nazismo se viabilizem na esfera pública e, desta forma, conseguissem reafirmar suas convicções totalitárias sem ter que arcar pelas consequências de suas crenças (Fig. 4.3). O negacionismo, portanto, foi instrumental para garantir a sobrevivência ideológica do nazismo até o Século XXI; afinal, se o 3º Reich não fosse tão ruim quanto todos dizem, ainda poderíamos usar de suas mesmas práticas, discursos e propostas, incluindo aí a defesa do genocídio, do extermínio populacional, como "Solução Final".

Paralelamente à escalada da extrema direita, outra forma de negacionismo se filiou a grandes corporações capitalistas. Quando estudos científicos demonstram a devastação provocada pelos combustíveis fósseis e a urgência da adoção de políticas que respondam à crise climática, a indústria do petróleo e de automóveis financiou seus próprios “negacionistas profissionais” (MOREL, 2021) com o objetivo de proteger seus lucros. Reproduzindo estratégias de relações públicas para desacreditar estudos que comprovavam os malefícios do cigarro (ORESQUES, CONWAY, 2011), essas empresas contrataram cientistas que alugavam seus títulos para fazer objeções públicas, porém sem mérito, dos dados que demonstram o aquecimento global.



**Figura 4.3** - Membros da Klu Klux Klan fazem a saudação nazista enquanto seguram cartazes negando o Holocausto. Fonte: wikimedia.commons.

Ao evitar que fatos sejam constatados, crenças deixam de ser contestadas, logo, violências e injustiças legitimadas ou motivadas por essas mesmas crenças se mantêm não respondidas. Esse ativismo macabro tampouco é propositivo. Seus devotos não têm interesse em produzir novas teorias científicas ou históricas, mas pretendem apenas “minar as já existentes” (SKORIC; BESLIN, 2017). O objetivo é silenciar o reconhecimento da responsabilidade coletiva de uma calamidade, mantendo suas vítimas desamparadas e, desta maneira, prolongando seu martírio.

Na pandemia de COVID-19, o extermínio fascista e os aparatos de desinformação atingiram um novo nível. Sob o argumento falacioso de que “a economia não pode parar”<sup>46</sup> e apelando desde a xenofobia até teorias conspiratórias, as mais variadas charlantanices e condutas irresponsáveis foram difundidas procurando frustrar ou até mesmo anular iniciativas contra o contágio essenciais para resguardar vidas.

No Brasil, o negacionismo assumiu seu ápice. O próprio Estado, sob o comando de Jair Bolsonaro, atuou seguindo uma “estratégia institucional de propagação do vírus”, como colocou um recente estudo feito pelo Centro de Estudos e Pesquisas de Direito Sanitário da Universidade de São Paulo em parceria com o Conectas Direitos Humanos (CEPEDISA, 2021). Políticos aliados, ministros e o presidente em pessoa se esforçaram para fazer propaganda contra a saúde pública, divulgando notícias falsas e informações técnicas sem comprovação científica para desacreditar as autoridades sanitárias e enfraquecer a adesão popular contra recomendações de saúde. Ainda mais grave, eles abusaram de suas competências institucionais para obstruir a resposta liderada por governos estaduais e municipais. Como resultado, em janeiro de 2021, o país ultrapassou a cifra de 200 mil óbitos, matando oficialmente um em cada mil brasileiros, em sua maioria mortes evitáveis por meio de uma estratégia de contenção da doença. O relatório conclui:

Isto constitui uma violação sem precedentes do direito à vida e do direito à saúde dos brasileiros, sem que os gestores envolvidos sejam responsabilizados, ainda que instituições como o Supremo Tribunal Federal e o Tribunal de Contas da União tenham, inúmeras vezes, apontado a inconformidade à ordem jurídica brasileira de condutas e de omissões conscientes e voluntárias de gestores federais. [...]

---

<sup>46</sup> A oposição entre vida e economia, repetida constantemente por negacionistas como Trump e Bolsonaro, é rejeitada por organizações econômicas internacionais como o Fórum Econômico Mundial. Em um relatório de outubro de 2020 (GEORGIEVA, 2020), o órgão explicitamente reafirma que a prioridade dos governos deve ser com saúde da população e desaconselha terminar o confinamento prematuramente: “Apesar de envolver custos econômicos de curto prazo, medidas de lockdown podem abrir caminho para uma recuperação mais rápida ao conter a propagação do vírus e, com o tempo, reduzir a necessidade de distanciamento social voluntário, possivelmente com efeitos gerais positivos na economia”.

destacamos a urgência de discutir com profundidade a (configuração de crimes contra a saúde pública, crimes de responsabilidade e crimes contra a humanidade durante a pandemia de Covid-19 no Brasil.

O jurista Mauro Kiiithi Arima Junior (2020) nomeou as condutas negacionistas do bolsonarismo de “genocídio sanitário”, em que o coronavírus é instrumentalizado pelo Estado para matar sistematicamente segmentos da população. Em suas palavras: “havia plena ciência sobre os efeitos decorrentes do curso natural dos eventos, inclusive acerca da heterogeneidade dos impactos do alastramento da pandemia, que vitimaria com mais força grupos socialmente e economicamente vulneráveis.”

Além de ser criminalmente tipificado, esse comportamento é mais do que mera negligência ou incompetência. Independente até que ponto as consequências eram desejadas ou não, para esses estudiosos do direito, não se trata de uma ação culposa, mas sim dolosa: os riscos implicados eram plenamente aceitos, o caos era previsível, as mortes eram esperadas, entretanto, eles simplesmente não se importaram.

#### **4.6 - Uma morte que não esconde seu rosto**

Não é possível saber por quanto tempo máscaras serão a norma. Na medida em que a globalização promove tanto a destruição de habitats naturais de diversas espécies quanto a maior circulação de pessoas por diferentes esferas, a aceleração capitalista oferece condições propícias para a emergência de novas doenças e seu rápido alastramento pelo mundo (DOBSON *et al.*, 2020; SAKER L, *et. al.*, 2004). Neste sentido, é possível que pandemias se tornem mais frequentes; logo, as máscaras sanitárias chegaram para ficar. Como já ocorre no Oriente, elas poderão vir a ser mais uma peça de roupa como outra qualquer. Mas, o contrário também pode ocorrer: a virulência e agressividade do COVID-19 pode ser realmente excepcional e, com a chegada das vacinas, a doença será erradicada, junto com as promessas e ameaças que carregava. Neste horizonte, tapar o rosto perderá rapidamente o sentido e as faces peladas voltarão à moda.

Independente do que o futuro nos reserva, é certo que o presente pandêmico é marcado por uma disputa entre a defesa da vida e a promoção da morte. Esse conflito é mediado justamente pela presença ou ausência de máscaras de proteção. De um lado, há um movimento pela sobrevivência coletiva, baseado no reconhecimento de vínculos éticos intersubjetivos e em reivindicações estruturais em prol da igualdade e transformação. Do

outro, há a rejeição desses valores, uma reafirmação de um individualismo exacerbado e um desdém aberto pela vida do outro.

Enquanto ícone negacionista, a face nua deixa de ser o locus privilegiado do social, como reverenciava Le Breton (2020), para configurar uma *autorrostificação*, ou seja, a produção por iniciativa e vontade própria de um rosto no sentido deleuziano. Exibir a cara destapada em um contexto em que todos se mascaram não traz nenhuma abertura aos afetos que vêm de fora, mas sim o enquadramento de uma subjetividade tida como descolada dos demais e do próprio meio. Como há um pressuposto de que a pessoa deva estar com máscara, o rosto por si só se torna um *gesto de desmascaramento* que pretende marcar uma oposição às máscaras sanitárias e ao que ela representa. Isso se torna evidente pelo uso irônico de máscaras perfuradas e tricotadas por manifestantes “antimáscara” (Fig. 4.4), feitas justamente para remeter ao tapar do rosto, mas esconjurando sua funcionalidade.

Ao tornar a máscara apenas um pano inócuo, uma paródia da vestimenta original, essa “desobediência civil” mantém a performatividade do ato de se mascarar, mas sem sustentar nenhuma renovação das práticas sociais.



**Figura 4.4** - Protestante “Antimáscara” em Londres, Reino Unido, 24 de julho de 2020. Fonte: The Telegraph.



#### 4.7 - O que defendem os antimáscara?

Ao contrário dos capítulos anteriores, este texto não se trata de uma análise aprofundada sobre um caso empírico específico ou uma exposição teórica sobre determinado tema. Trata-se de uma intervenção por parte do autor, que, frente ao acúmulo de reflexões sobre máscara e rostos, se sente convocado a dar sua própria contribuição para o debate público sobre a atual crise sanitária.

Nesse sentido, parece evidente que, quando a maioria das pessoas do mundo inteiro andam com o rosto coberto, a dimensão política e performativa da máscara se torna secundária frente tanto a sua utilidade prática quanto ao imperativo ético que a mobiliza. Devido ao caráter normativo que assumem, é a própria face que acaba protagonizando gestos contestatórios, mas sem adquirir o perfil crítico como ocorreu com as balaclavas estudadas. Ao contrário, a nudez da cabeça apenas atua para reforçar certas dinâmicas e crenças enquanto cala o potencial transformador latente nas máscaras de proteção.

Porém, esse exibicionismo facial não é uma ação inerte. Assim como o uso de máscaras propõe uma prática de responsabilidade indiscriminada e coletiva, a postura antimáscara também carrega consigo um conjunto de valores que estão subentendidos. Em geral, eles justificam suas posições apelando para argumentos liberais, acusando a imposição de máscaras como uma medida autoritária do Estado que violaria suas liberdades individuais. No entanto, essa defesa inflamada do próprio direito abertamente coloca a vida do outro em risco, violando padrões mínimos de saúde pública. Por trás desse suposto liberalismo, há na verdade um traço egocêntrico. Estudos de psicologia comportamental feitos em diferentes países atestam que há uma relação direta entre a recusa em cumprir medidas sanitárias com personalidades antissociais e falta de empatia (MIGUEL, 2020 *et. al.*; O'CONNEL, 2020 *et. al.*; ZAJENKOWSKI *et. al.*, 2020). Já de um ponto de vista ideológico, essa atitude de desrespeito a normas aponta por um apego à compreensão moderna do sujeito, centrada na figura de um “Eu” visto como uma entidade autônoma, independente e soberana. Como essa noção pressupõe um sujeito fundado em si mesmo, portanto, dispensa obrigações éticas com os outros. Esse descompromisso com os demais é o que autoriza formas de violência (BUTLER, 2015; BALIBAR, 2016).

Em outro nível, há também uma questão mais sutil, mas não menos danosa na recusa de se mascarar: uma índole colonizadora. A defesa do rosto, seguindo aqui a perspectiva deleuziana do conceito, é uma defesa de uma determinada semiótica eurocêntrica, que atua de maneira a

coibir a própria possibilidade de manifestação de outras subjetividades e sociabilidades que não sejam pautadas por paradigmas cristãos e brancos. Por consequência, não é à toa que o negacionismo do vírus é recorrente entre grupos supremacistas. Como a ação e resposta ao vírus se sobrepõe a fronteiras, culturas e raças, o próprio reconhecimento da pandemia é visto como uma ameaça para a soberania nacional e a identidade étnica que definem esses movimentos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

### *Sobre o Rosto Mascarado e o Rosto Nu*

---

O rosto é onde se articulam pressupostos sobre quem somos, porque interagimos uns com os outros e como as pessoas devem e podem responder a apelos alheios. Ao ocultá-lo, mesmo que apenas de forma parcial, máscaras conseguem questionar esses pressupostos, trazendo à tona outras possibilidades de conceber o sujeito, estar em coletivo, agir politicamente e até mesmo pensar o humano. Enquanto tema de investigação, o gesto de tapar a face possui um valor inigualável: ele evidencia e confronta relações de poder, estados psicológicos, contradições sistêmicas, sociabilidades mínimas, conjunturas geopolíticas e todo tipo de fator social.

Mas isto também cria um problema. A riqueza de afetos e significados que o rosto carrega inviabiliza conclusões genéricas sobre as próprias máscaras. Em cada lugar e instante, pessoas se mascaram pelos mais diversos motivos e com diferentes objetivos. Tratar todos esses casos de mascaramento recorrendo a apenas um único referencial teórico inevitavelmente levaria a uma leitura simplista, apressada ou rasa que não faria justiça à complexidade desse tipo de performance. A forma como escolhemos lidar com esse dilema foi, em um primeiro momento, mergulhar em debates de cunho filosófico sobre o rosto, visando mapear como é entendido por diferentes pensadores, destacar o que esses autores concordam e discordam entre si e o que eles de fato contribuem para análise empíricas. Essa sistematização de ideias sobre o rosto culminou no primeiro ensaio e capítulo desta dissertação.

Como demonstramos, filósofos de linhas diferentes, usando métodos diferentes, chegam, naturalmente, a conclusões diferentes. Se Lévinas recorre a fenomenologia, em que se esforça para esmiuçar como percebe a própria experiência de se estar diante do rosto do outro, Deleuze (e Guattari) já favorece a genealogia, uma abordagem historicista que visa descrever a comunhão de forças e a estruturação de dinâmicas que possibilitaram a emergência do rosto, enquanto Agamben utiliza da hermenêutica para interpretar os significados possíveis do rosto e associá-lo com outros conceitos, como a infância e o humano. Mesmo com suas divergências, é curioso como todas essas concepções singulares de rosto tratam, de uma forma ou de outra, da relação entre linguagem e política. Cada um à sua própria maneira, esses autores identificam o que leva a codificação da vida, seus inerentes danos e propõem alternativas de como lidar, enfrentar ou escapar deste processo. A partir desse exercício,

podemos fazer algumas considerações mais amplas, intercalando as ideias elaboradas por essa tríade com os contextos particulares observados.

\* \* \* \* \*

O conceito de rosto para Agamben é definido por sua ambivalência, o que faz com que sua formulação possa ser mais facilmente aplicável a diferentes situações. Para o italiano, o rosto é o locus de enfrentamento e confronto político, ele é simultaneamente o campo e o espólio de batalha na política contemporânea. Ao mesmo tempo, o rosto também é a aparência em si, a exposição do sujeito ao outro. Isto culmina em uma compreensão da dinâmica atual de poder marcada pela contínua tentativa de dominar como se é percebido socialmente. Desde megacorporações transnacionais a governos locais, passando por partidos e movimentos sociais, todos disputam por hegemonia decidida, não mais pela via bélica, mas sim semiótica, isto é pela capacidade de melhor atribuir sentidos e valores aos rostos dos demais.

Extrapolando Agamben e a partir dos casos estudados, podemos afirmar que o ápice desse domínio ocorre quando o rosto de um grupo ou de um sujeito é de tal forma caricaturado que perde sua plasticidade. O rosto, como ocorreu com os engraxates de La Paz, passa a ser simplesmente a reiteração de uma dinâmica excludente e degradante e, em casos ainda mais extremos, como em Chiapas, marca a própria impossibilidade de defender sua existência, sujeitando-os a uma violência arbitrária. Essa precariedade não os torna, entretanto, impotentes, mas indica que não é suficiente apelar a instâncias ordinárias para se fazerem ouvidos.

Em uma situação em que sujeitos são silenciados, suas vozes só se fazem ouvir através de formas não previstas dentro do aparato discursivo. Figuras subalternas, como os engraxates pacenhos ou os guerrilheiros maias, veem a repercussão de suas falas sistematicamente abafadas. Quando os métodos convencionais falham, é necessário certa engenhosidade para encontrar alternativas de comunicação. Não é raro que essas alternativas possam parecer inusitadas e, às vezes, um pouco bizarras. Em cenários desoladores, a comunicação política precisa buscar novas técnicas e métodos de expressão, o que carrega o potencial de reconfigurar a experiência sensível. Esses gestos, textos e imagens vindos das margem acabam adquirindo uma politicidade e uma poeticidade próprias.

Tapar o rosto como uma performance política pode produzir uma ruptura discursiva, ou, em termos de Jacques Rancière, uma cena de dissenso. O rosto mascarado exhibe lacunas e

brechas dos padrões de reconhecimento social, isto não significa que ele por si só baste para os resguardar da violência ou sequer os incluir enquanto cidadãos dignos: seja com face nua ou coberta, *lustrabotas* são ostracizados e zapatistas são agredidos e até mortos. No entanto, o mascaramento tanto na Bolívia quanto no México de fato contribuiu para conquistar a atenção e mudar os sentidos da conversação pública, o que pode ser oportuno para quem até então se via discursivamente desamparado.

\* \* \* \* \*

Portanto, é preciso de bem mais do que vestir uma balaclava para conquistar solidariedade de fato. Sozinha, a máscara pode ser apropriada para justificar violências e perseguições. O governo mexicano acusou o sigilo do EZLN de servir para ocultar intenções sinistras, enquanto a população pacenha vê na vergonha dos engraxates uma admissão de que seriam um bando de delinquentes e drogaditos. Mais do que tapar o rosto, foi necessário articular esse gesto dentro de ações comunicativas que favoreçam uma relação desses grupos com públicos mais amplos e diversos.

Em Chiapas, isto ocorreu sobretudo através de uma estratégia de civilidade que usou da máscara, em comunhão com outras táticas de relações públicas, para multiplicar e potencializar alianças entre os zapatistas e a sociedade civil. ONGs, ativistas independentes e membros do clero, por sua vez, atuaram em prol de moderar a posição do Estado e evitar que as forças nacionais entrassem em confronto aberto com os indígenas. Já em La Paz, se tratou sobretudo de um esforço autêntico de construir espaços e dinâmicas de escuta a fim de que os próprios ambulantes possam representar a si mesmos com dignidade enquanto complementam sua renda e distribuem o material produzido.

Seja a partir de uma comunicação insurgente ou de uma fotografia humanizante, a máscara está inserida em uma ética comunicacional centrada no cuidado e na escuta, em que o outro é ao mesmo tempo um ser vulnerável cuja vida deve ser preservada mas sem que isso leva a um tratamento condescendente. Seguindo a relacionalidade ética teorizada por Lévinas, não se trata de uma caridade paternalista. O sujeito precarizado é o protagonista dessas lutas, mas eles não atuam isolados. Sua força aparece na forma como eles viabilizam e potencializam vínculos latentes com outros atores simpáticos com sua situação.

Essa sociabilidade atinge seu ápice quando observamos a estandardização de máscaras sanitárias durante a pandemia de COVID-19. Como organismo microscópico, o vírus existe

fora da subjetividade humana. Ele é aquém do sensível e além do discursivo, mas ainda assim se manifesta no padecimento do corpo do outro. São sintomas físicos, como a febre, tosse e falta de ar, que convocam a reação pública em prol de uma ética do cuidado coletivo, em que todos deveriam contribuir para resguardar a vida dos demais. A máscara, nesse sentido, é apenas uma entre outras medidas sanitárias, se tratando de uma vestimenta sobretudo funcional, mas que implica, em um segundo momento, em um reconhecimento de uma interdependência ontológica das pessoas com outras formas de vida, humanas e não-humanas. A simples admissão deste fato já carrega por si só um potencial transformador, que pode levar a consolidação de políticas sociais mais justas e igualitárias a virtualmente todas as pessoas em todos os países.

\* \* \* \* \*

Se há nesses gestos um desejo ético comum de não-violência e de respeito indiscriminado, esse impulso não ocorre sem obstruções. Nos três cenários estudados, se viu, de forma intencional ou não, um desmascaramento do outro como reação direta à máscara. Pode ser um desmascaramento literal, como o repórter espanhol solicitando que o engraxate se destape diante da câmara, mas também pode ser mais alegórico, como a montagem policialesca para identificar Marcos ou o “autodesmascaramento” dos negacionistas, em que eles reafirmam sua descrença no vírus através da nudez de sua face. Em todos esses casos, há através do ato de despir a máscara de si mesmo ou do outro um processo de rostificação no sentido deleuziano. Mais do que simplesmente exibir a cara desavergonhada, eles querem com isso soterrar o aparecimento de outras subjetividades, formas de convívio e atuação política em proveito de garantir a manutenção de um status quo.

Há nessa reiteração do rosto uma reafirmação implícita de uma racionalidade individualista e colonizadora que constantemente violenta certos segmentos populacionais. Pode ser, como ocorre no caso dos engraxates, uma violência sobretudo subjetiva, que se manifesta mais no íntimo dos sujeitos que afeta indiretamente suas vidas, na medida que dificulta suas chances de ascensão social, mas também pode ser violências físicas e concretas, expondo os outros à morte, como ocorre durante a pandemia e em Chiapas até hoje.

## REFERÊNCIAS

---

- AGAMBEN, Giorgio. *Potentialities* : Collected Essays in Philosophy. Trad. and Intro. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Estado de exceção*. trad. de Iraci D. Poleti. - 2. ed. - São Paulo : Boitempo, 2004 (Estado de sítio).
- \_\_\_\_\_. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha* (Homo Sacer III). Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008 (Estado de sítio).
- \_\_\_\_\_. *Meios sem fim*: Notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. p. 87-96.
- \_\_\_\_\_. *A Comunidade que Vem*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017
- \_\_\_\_\_. *Reflexões sobre a Peste*. São Paulo: Boitempo, 2020. [Não Paginado].
- AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio. La nueva etapa del neozapatismo mexicano. *Contra-historias*: La otra mirada de Clío, Ciudad de México, segunda serie, n. 21, p.7-28, set. 2013. Semestral.
- \_\_\_\_\_. La Muerte (Simbólica) del Subcomandante Insurgente Marcos y el Nosotros Colectivo Neozapatista. *Contra-historias*: La otra mirada de Clío, Ciudad de México, segunda serie, n. 24, p.7-28, mar. 2015. Semestral.
- ALBÓ, Xavier. *La Paradoja Aymara*: Solidaridad y Faccionalismo. Cuadernos de Investigación: 1977.
- ANSOTEGUI, Elena. “Todos somos Marichuy”: género, poder y utopía en los zapatistas hoy. *Sociedad y Discurso*. [S.I], nº 32, p. 84 -102, primavera 2018.
- ANDERSON, Elizabeth L. et al. Consideration of the Aerosol Transmission for COVID-19 and Public Health. *Risk Analysis*, [S.L.], v. 40, n. 5, p. 902-907, maio 2020. Wiley. <http://dx.doi.org/10.1111/risa.13500>.
- ANDUJAR, Claudia. *A Luta Yanomami*. Thiago Nogueira (Org.) São Paulo: IMS, 2019.
- ANGWIN, Julia et al. Machine Bias: there’s software used across the country to predict future criminals. and its biased against blacks.. Propublica. New York, p. 1-1. 23 maio 2016. Disp. em: <https://www.propublica.org/article/machine-bias-risk-assessments-in-criminal-sentencing>. Acesso em: 29 nov. 2020.
- ARADAU, C.; MUNSTER, R. V. *Politics of Catastrophe*: Genealogies of the unknown. New York: Routledge, 2011.
- ARBONA, Juan M.; KOHL, Benjamin. La Paz–El Alto. *Cities*, [S.L.], v. 21, n. 3, p. 255-265, jun. 2004. Elsevier BV. <http://dx.doi.org/10.1016/j.cities.2004.02.004>.
- ARENDT, Hannah. Prologue. IN: ARENDT H.; KOHN, J. *Responsibility and judgment*. New York: Schocken Books, 2003 [1975].
- ARTIGO 19. Protestos no Brasil 2013. [s.l.: s.n.], 2014. Disp. em: <https://artigo19.org/?p=4967> >. Acesso em: 22 nov. 2020.
- AUSTIN, John L. *How to do things with words*. New York: New York Press, 1965.
- BADIOU, Alain. *Ethics: An essay on the Understanding of Evil*. London: Verso, 2012 [Não Paginado].
- BALIBAR, Étienne. *Violence and civility*: On the limits of political philosophy (G. M. Gosharian, Trans.). New York: Columbia University Press, 2016.
- BARBOSA, Mariana de Toledo. Regras facultativas ou variáveis: a regulação da vida na ética deleuziana. *Revista Trágica*: estudos de filosofia da imanência – 2º quadrimestre de 2015 –

Vol. 8 – nº 2 – pp.54-72.

BARTHES, Roland. *A câmara clara* : nota sobre fotografia. Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012 [1980].

BARTRA, Roger. *La jaula de la melancolia* : Identidad y metamorfosis del mexicano. México, DF: Grijalbo, 1986.

BECK, Maurício. Zapatistas: celebridades anônimas na sociedade do espetáculo. In: SCHERER, Amanda Eloina et al (Org.). *Tecnologias de linguagem e produção do conhecimento*. Santa Maria: Programa de Pós-graduação em Letras Universidade Federal de Santa Maria, 2009. Cap. 4.

BHABHA, Homi K. Introduction: narrating the nation. IN: BHABHA, Homi K (Org.). *Nation and Narration*. Routledge: London, 1990.

BOB, Clifford. Marketing Rebellion: insurgent groups, international media, and ngo support. *International Politics*, [S.L.], v. 38, n. 3, p. 311-334, set. 2001. Springer Science and Business Media LLC. <http://dx.doi.org/10.1057/palgrave.ip.8892332>.

BORGES, Rosa Maria Zaia. Democracia, Liberdade de expressão e Black Blocs. *Rev. Direito Práx.*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 354-385, Mar. 2017. <http://dx.doi.org/10.12957/dep.2017.21203>

BRILLO. Produção de Ignásio Costa i Callifa. Barcelona: Natx.tv. 2011. Disponível em: < <https://vimeo.com/16431175> >; Acesso em 15 abril 2015.

BROWN, Wendy. *Undoing the demos: neoliberalism's stealth revolution*. New York: Zone Books, 2015.

\_\_\_\_\_. Revisando Foucault: homo politicus e homo oeconomicus / terceiro capítulo de Undoing the Demos. *Dois pontos*, [s.l.], v. 14, n. 1, p.265-288, nov. 2017. Universidade Federal do Parana. <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v14i1.48108>.

BUENO, Claudio Celis. The Face Revisited: using deleuze and guattari to explore the politics of algorithmic face recognition. *Theory, Culture & Society*, [S.L.], v. 37, n. 1, p. 73-91, 7 ago. 2019. SAGE Publications. <http://dx.doi.org/10.1177/0263276419867752>.

BUOLAMWINI, Joy; GEBRU, Timnit. Gender shades: Intersectional accuracy disparities in commercial gender classification. In: *Conference on Fairness, Accountability and Transparency*. 2018. p. 77-91.

BUCHARD, Alan Barbosa. Estado de exceção e emergência sanitária: giorgio agamben sobre a pandemia por coronavirus. *Investigação Filosófica*, [S.L.], v. 11, n. 2, p. 37, 14 ago. 2020. Universidade Federal do Amapa. <http://dx.doi.org/10.18468/if.2020v11n2.p37-53>.

BURGESS, Adam; HORII, Mitsutoshi. Risk, ritual and health responsabilisation: japan's 'safety blanket' of surgical face mask-wearing. *Sociology Of Health & Illness*, [S.L.], v. 34, n. 8, p. 1184-1198, 23 mar. 2012. Wiley. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9566.2012.01466.x>.

BUTLER, Judith. *Frames of War: When Is Life Grievable?* London: Verso, 2009.

\_\_\_\_\_. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

\_\_\_\_\_. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. trad. Fernanda Siqueira Miguens; – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018. [Não Paginado].

\_\_\_\_\_. *Vida Precária: Os poderes do luto e da violência*. Trad. Andreas Lieber. 1ª Ed. - Belo Horizonte: Autêntica, 2020a.

\_\_\_\_\_. *The force of nonviolence* : an ethico-political bind. Brooklyn: Verso Books, 2020b. [Não Paginado]

\_\_\_\_\_. El capitalismo tiene sus límites. IN: AGAMBEN, Giorgia et. al. *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. ASPO (Aislamiento Social



- Preventivo y Obligatorio): 2020c. 188p. Disp. em: < <https://bit.ly/sopadewuhan> >, acesso 21 jan. 2021.
- CAMINANTES. Direção de Fernando León de Aranoa. [S.I]: Plural, 2001. (55 min.), P&B. Disponível em: <https://youtu.be/j-BcpRIOJXM> . Acesso em: 15 dez. 2020.
- CAVA, Bruno. *A multidão foi ao deserto: As manifestações no Brasil em 2013* (jun-out). São Paulo: Annablume, 2013.
- CEPEDISA. Boletim nº 10 - Direitos na Pandemia: mapeamento e análise das normas jurídicas de resposta à covid-19 no brasil. São Paulo: Conectas Direitos Humanos, 2021.
- CERVELIN, Diego. 2009. Sobre um rosto – um rosto. *Anuário de Literatura*, 14(1): 102-114.
- CHAN, Jasper Fuk-Woo et al. Surgical Mask Partition Reduces the Risk of Noncontact Transmission in a Golden Syrian Hamster Model for Coronavirus Disease 2019 (COVID-19). *Clinical Infectious Diseases*, [S.L.], v. 71, n. 16, p. 2139-2149, 30 maio 2020. Oxford University Press (OUP). <http://dx.doi.org/10.1093/cid/ciaa644>.
- COCCO, Giuseppe. Nova classe média ou nova composição de classe? *Lugar Comum: Estudos de Mídia, Cultura e Democracia*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 40, p.35-52, maio 2013. Disponível em: < [http://uninomade.net/wp-content/files\\_mf/111012130327Nova%20classe%20m%C3%A9dia%20ou%20nova%20composi%C3%A7%C3%A3o%20de%20classe%20-%20Giuseppe%20Cocco.PDF](http://uninomade.net/wp-content/files_mf/111012130327Nova%20classe%20m%C3%A9dia%20ou%20nova%20composi%C3%A7%C3%A3o%20de%20classe%20-%20Giuseppe%20Cocco.PDF) >. Acesso em: 05 ago. 2018.
- COCCO, Giuseppe; TASCHETO, Marcio. Eu (não) sou ninguém: a subjetividade sem nome [I am (no)body]. *Kalagatos*, [s.l.], v. 14, n. 2, p.37-57, 8 out. 2017.
- COLLECTIVE, Editorial (comp.). *Zapatistas!: documents of the new mexican revolution*. Brooklyn: Autonomedia, 1994. 355 p.
- COLLIER, George Allen; QUARATIELLO, Elizabeth Lowery. *Basta! : land and the Zapatista rebellion in Chiapas*. New York: Food First Books, 2005. 3rd Edition.
- COLLIER, George A.; COLLIER, Jane F.. The Zapatista rebellion in the context of globalization. *Journal Of Peasant Studies*, [S.L.], v. 32, n. 3-4, p. 450-460, jul. 2005. Informa UK Limited. <http://dx.doi.org/10.1080/03066150500266794>.
- CONANT, Jeff. *A Poetics of Resistance: The Revolutionary Public Relations of the Zapatista Insurgency*. Oakland: Ak Press, 2010.
- CORRÊA, Laura Guimarães. Writing Practices in London: Dissensus and consensus over the urban surfaces. *Media@lse*. London, p. 1-24. set. 2017.
- CÔRREA, Murilo Duarte Costa. Filosofia das máquinas de guerra: modos de usar os possíveis. *Lugar Comum: Estudos de Mídia, Cultura e Democracia*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 59, p.26-42, jan. 2021. Disponível em: < <http://uninomade.net/lugarcomum/> >, acesso 21 nov. 2020.
- CORTAZAR, Júlio. *Final del Juego*. Buenos Aires: Alfaguara, 2016. [E-book].
- COSTA, Otávio Barduzzi Rodrigues. Discutindo a origem evolutiva da solidariedade humana. *Kínesis*, Marília, v. 1, n. 1, p. 150-170, mar. 2009. Disponível em: [http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/OtavioCosta\(150-170\).pdf](http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/OtavioCosta(150-170).pdf). Acesso em: 4 mar. 2018.
- COSTA FILHO, Ismar Capistrano. Usos sociais das rádios zapatistas: o mapa noturno da construção da autonomia nas mediações comunicativas da cultura. 2016. 339 f. Tese (Doutorado) - Curso de Comunicação Social, Programa de Pósgraduação em Comunicação Social, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.
- COURTINE, Jean Jacques. HAROCHE, Claudine. *História do rosto: exprimir e calar as emoções*. Trad. Marcus Penchel. - Petrópolis: Vozes, 2016.
- CRARY, Jonathan. *24/7: Capitalismo Tardio e os fins do sono*. Trad. Joaquim Toledo Jr. São Paulo: Ubu Editora, 2016.

- CUDWORTH, E., HOBDEN, S. Complexity, ecologism, and posthuman politics. *Review of International Studies*. v. 39 n. 3, p. 643-664. Jul. 2013 Disp. em: < <http://www.jstor.org/stable/24564328> > acesso 20 jan. 2021.
- CUSICANQUI, Silvia R. *Sociología de la Imagen: Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta limón, 2015.
- DALY, Tara. La Andetectura de Freddy Mamani: Entre lo espectacular y lo epistémico. IN: *Visiones de los Andes*. BRICEÑO, Ximena, CORONADO, Jorge. (eds.). La Paz/ Pittsburgh: Editorial Plural, 2019. p. 47-77.
- DANOWSKI, Deborah. *Negacionismos*. São Paulo: n-1 edições, 2019. (série pandemia).
- DARDOT, Pierre, LAVAL, Christian. *A Nova Razão de Mundo*. São Paulo: Boitempo, 2016. [Não Paginado].
- DEBORD, GUY. *A Sociedade do Espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DELEUZE, Gilles. *A Imagem Movimento*. Trad. Stella Senra. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil platôs: Capitalismo e Esquizofrenia Vol. 3*. São Paulo: Editora 34, 1996 [1980].
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2013.
- DIAZ HERRERA, Claudio. Sociología de la imagen en Silvia Rivera Cusicanqui: conceptualización teórica y metodológica de una disciplina dialéctica, discursiva y rebelde. *Revista Izquierdas*. Nº 49, 2020. pp. 2021-2049.
- DIBABA, Assefa Tefera. *Ethnography of Resistance Poetics: Power and Authority in Salale Oromo Folklore and Resistance Culture (Ethiopia, Northeast Africa)*. 2015. 422 f. Tese (Doutorado) - Curso de Folklore And Ethnomusicology, Indiana University, Bloomington, 2015.
- DI GIROLAMO, Greta. 30 fotos das feministas mascaradas do Chile. *Vice.com*, 2020. Disponível em: <<https://www.vice.com/pt/article/5dmmn8/30-fotos-selvagens-das-feministas-mascaradas-do-chile>>. Acesso em: 22 nov. 2020.
- DOBSON, Andrew P. et al. Ecology and economics for pandemic prevention. *Science*, *Science*, v. 369, n. 6502, p. 379-381, jul. 2020. DOI: 10.1126/science.abc3189
- EDKINS, J. *Face Politics*. New York: Routledge, 2015.
- ENTRE la luz y la sombra. PromediosMexico. La Realidad: Medios Libres, 2014. Disp. em: < <https://www.youtube.com/watch?v=ZuV4eS2S4RI> >, acesso 16 dez. 2020.
- ESTOL, Federico. Héros del Brillo – Federico Estol. *What*. Montevideo, p. 11. nov. 2018. Disponível em: <http://what.com.uy/fotolibros/heroes-del-brillo-federico-estol/>. Acesso em: 02 fev. 2020.
- FABELA, Martín Álvarez. La Guerra contrainsurgente en contra el neozapatismo: 1994-2015. *Contrahistorias: la otra mirada de Clío*, Ciudad de México, nº 24, 2015, p.47-66, mar. 2015.
- FABRI, Marcelo. Linguagem e Desmistificação em Lévinas. *Síntese: Revista de Filosofia*, [S.L.], v. 28, n. 91, p. 245-266, jun. 2001. Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia – FAJE. <http://dx.doi.org/10.20911/21769389v28n91p245-266/2001>.
- FESSENDEN, Marissa. The Ku Klux Klan Didn't Always Wear Hoods. *Smithsonian Magazine*, 2016. Disponível em: <<https://www.smithsonianmag.com/smart-news/ku-klux-klan-didnt-always-wear-hoods-180957773/>>. Acesso em: 22 nov. 2020.
- FLYVBJERG, B., Habermas y Foucault: ¿pensadores de la sociedad civil? (Habermas and Foucault: Thinkers for Civil Society?) (April 1, 1999). *Revista de Estudios Políticos*, No. 104, pp. 61-86 (1999). Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=2278394>
- FOUCAULT, Michel. *O Nascimento da Biopolítica*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo:

Martins Fontes, 2008 [1978-1979].

FRATESCHI, Yara. Agamben sendo Agamben: o filósofo e a invenção da pandemia. *Blog da Boitempo*, 12 mai 2020. Disp. em: <

<https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/12/agamben-sendo-agamben-o-filosofo-e-a-invencao-da-pandemia/>>, acesso 25 jan. 2021.

FREUD, S. Luto e Melancolia. IN: FREUD, S. Introdução ao narcisismo : ensaios de metapsicologia e outros textos - São Paulo: Companhia das Letras, 1914-1916 [2010].

GENNARI, Emilio. EZLN: passos de uma rebeldia. *Pegada - A Revista da Geografia do Trabalho*, [S.L.], v. 5, n. 1 e 2, p. 43-76, nov. 2004.

FREIWALD, W. A., TSAO, D. Y., & LIVINGSTONE, M. S. (2009). A face feature space in the macaque temporal lobe. *Nature Neuroscience*, 12(9), 1187–1196. doi:10.1038/nn.2363

GATES, Kelly. *Our Biometric Future: Facial Recognition Technology and the Culture of Surveillance*. New York: New York University Press, 2011.

GEORGIEVA, Kristalina. The Long Ascent: overcoming the crisis and building a more resilient economy. Washington: International Monetary Fund, 2020. Disp.: <

<https://www.imf.org/en/News/Articles/2020/10/06/sp100620-the-long-ascent-overcoming-the-crisis-and-building-a-more-resilient-economy>>, acesso 01 fev. 2021.

GORDILLO, Carlos Alberto Ríos. La Memoria Rebelde. Dimensiones de la Contramemoria Neozapatista. *Contrahistorias: la otra mirada de Clío*, Ciudad de México, nº 24, 2015, p.67-88, mar. 2015.

GUATTARI, Felix. *Chaosmosis: an ethico-aesthetic paradigm*. Trad. by Paul Bains, Julian Pefanis. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1995.

HATEWATCH. Donning the Mask: Presenting 'The Face of 21st Century Fascism'. *Southern Poverty Law Center*, 2017. Disponível em:

<<https://www.splcenter.org/hatewatch/2017/06/20/donning-mask-presenting-face-21st-century-fascism>>. Acesso em: 22 nov. 2020.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: Guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2005.

HERSCHMANN, Micael. Ciudadanía y estética de los jóvenes de las periferias y favelas. In: BARBERO, J. M. (org.) *Entre saberes desechables y saberes indispensables*. Bogotá: C de C. en Comunicación, 2009.

HILSENBECK FILHO, Alexander. Literatura e Resistência: a palavra armada zapatista. *Communicare*, São Paulo, vol. 13, n. 2, 2013. Disponível : <

<https://casperlibero.edu.br/wp-content/uploads/2015/08/Literatura-e-resit%C3%Aancia.pdf>>, acesso 15 dez. 2020.

HONNETH Axel, Invisibilité : sur l'épistémologie de la reconnaissance, *Réseaux*, v. 1, nº 129-130, p. 39-57. jan. 2005. Disponível em: <

<https://www.cairn.info/revue-reseaux1-2005-1-page-39.htm>>, acesso 30/06/2019.

KENNERKNECHT, I. et al. First report of prevalence of non-syndromic hereditary prosopagnosia (HPA). *American Journal Of Medical Genetics Part A*, [s.l.], v. 140, n. 15, p.1617-1622, 2006. Wiley. <http://dx.doi.org/10.1002/ajmg.a.31343>.

KIERNAN, Ben. The Demography of Genocide in Southeast Asia: the death tolls in cambodia, 1975-79, and east timor, 1975-80. *Critical Asian Studies*, [S.L.], v. 35, n. 4, p. 585-597, dez. 2003. Informa UK Limited. <http://dx.doi.org/10.1080/1467271032000147041>.

KIITHI ARIMA, Mauro. Genocídio sanitário no Brasil: Por que Jair Bolsonaro deve ser julgado pelo Tribunal Penal Internacional?. *Revista Jus Navigandi*, ISSN 1518-4862, Teresina, ano 25, n. 6244, 5 ago. 2020. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/84408>. Acesso em: 31 jan. 2021.

- KLEIN, Hilary. *Compañeras : Zapatista women's stories*. New York: A Seven Stories Press, 2015 [Não Paginado].
- LARA, A. E. M. Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. *Revista de Antropología*, [S. l.], v. 56, n. 2, p. 597-604, 2014. DOI: 10.11606/2179-0892.ra.2013.82544.
- LARGE, W. *Levinas' Totality and Infinity: a reader's guide*. Bloombury: Londres, 2015. [Não Paginado]
- LAROCCO, Steve. The Other, Shame, and Politics: Levinas, Justice, and Feeling Responsible. *Religions*, [s.l.], v. 9, n. 12, p.1-16, 23 nov. 2018. MDPI AG. <http://dx.doi.org/10.3390/rel9120381>.
- LAZAR, Sian. *El alto, rebel city : self and citizenship in andean bolivia*. Durkhan: Duke University Press, 2008.
- LE BRETON, David. *Rostos: Ensaio de antropologia*. Petrópolis: Vozes, 2019.
- \_\_\_\_\_. Coronavirus : « Le port du masque défigure le lien social ». *Le Monde*: Paris, 11 mai 2020. Disponível em: [https://www.lemonde.fr/idees/article/2020/05/11/coronavirus-le-port-du-masque-defigure-le-lien-social\\_6039261\\_3232.html](https://www.lemonde.fr/idees/article/2020/05/11/coronavirus-le-port-du-masque-defigure-le-lien-social_6039261_3232.html), acesso 06 jul. 2020.
- LEE MYERS, Steve. Covid-19: Over Two Million Around the World Have Died From the Virus. *New York Times*. 15 jan. 2021. Disp. em : < <https://www.nytimes.com/live/2021/01/15/world/covid19-coronavirus> >, acesso 21 jan. 2021.
- LEITE, R.; BARRETO, V. Justiça sem Rosto: A Compatibilidade da Lei N. 12.694/2012 com as Normas da Jurisprudência do Sistema Interamericano de Direitos Humanos. *INTER: Revista de Direito Internacional e Direitos Humanos da UFRJ*. v. 3, n. 1., 2020. Disp. em <<https://revistas.ufrj.br/index.php/inter/article/view/32293> >, acesso 22 nov. 2020.
- LEONE, Massimo. *The Semiotics of the Face in Digital Dating*. Disponível em: < [https://www.academia.edu/37536835/2018\\_-\\_The\\_Semiotics\\_of\\_the\\_Face\\_in\\_Digital\\_Dating](https://www.academia.edu/37536835/2018_-_The_Semiotics_of_the_Face_in_Digital_Dating) >, acesso 27/07/2019.
- \_\_\_\_\_. The Semiotics of the Medical Face Mask: east and west. *Signs And Media*, [S.L.], v. 1, n. 1, p. 40-70, 25 ago. 2020. Brill. <http://dx.doi.org/10.1163/25900323-12340004>.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*. Kluwer Academie: Paris, 1971.
- \_\_\_\_\_. *On Scape*. Stanford University Press: Stanford, 2003 [1982].
- \_\_\_\_\_. *Ética e Infinito*. Edições 70: Lisboa, 2007 [1982].
- LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto. Paramilitarismo y contrainsurgencia en México: una historia necesaria. En el Volcán, n. 18, febrero de 2013.
- LYNN, M. R.. Review: race and aesthetics in the anthropology of petrus camper (1722-1789). *Journal Of The History Of Medicine And Allied Sciences*, [S.L.], v. 57, n. 2, p. 228-229, 1 abr. 2002. Oxford University Press (OUP). <http://dx.doi.org/10.1093/jhmas/57.2.228>.
- MACHADO SILVA, F. Rosto e Mãos: Em torno de Deleuze, Derrida e Schiele. *Kairos : Journal of Philosophy & Science*. Vol. 18, 2017, p. 143 -174. DOI : 10.1515/kjps-2017-0006.
- MACIEL, Fabrício; GRILLO, André. O Trabalho que (In)dignifica o Homem. In: SOUZA, Jessé. *Ralé brasileira: quem é e como vive*. Belo Horizonte: Ufmg, 2009. Cap. 11. p. 241-280. Disponível em: <<http://flacso.redelivre.org.br/files/2014/10/1143.pdf>>. Acesso em: 05 ago.2018.
- MAFFESOLI, M. Le port obligatoire de la musilière dans les rues suffit-il à nous faire obéir? In Nice Provence, Nice, disponível em <https://www.nice-provence.info/2020/10/20/maffesoli-le-port-obligatoire-de-la-museliere-dans-les-rues-suffit-il-a-nous-faire-obéir/?fbclid=IwAR1i5yDbz0P2G0wz4FZtC-sbA5uS1fLqPo>

YB111bvLMJG95rqFUgsFBbIHU

MAKOVICKY, Nicolette. The national(ist) necropolitics of masks. *Social Anthropology*, [S.L.], v. 28, n. 2, p. 314-315, maio 2020. Wiley. <http://dx.doi.org/10.1111/1469-8676.12863> .

MARCOS, Subcomandante Insurgente. *De pasamontañas y otras máscaras*. 1994a. Disp. em: < <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/20/de-pasamontanas-y-otras-mascaras/> >, acesso 12 dez. 2020.

\_\_\_\_\_. Al niño Miguel.: Nuestra profesión: la esperanza. *La Jornada*. 05 mar. 1994b. Disp. em: < <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/03/05/al-nino-miguel-nuestra-profesion-la-esperanza/> > Acesso em: 27 ago. 2018.

\_\_\_\_\_. *El Viejo Antonio*: En la montaña nace la fuerza, pero no se ve hasta que llega abajo. 1994c. Disp. em: < <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/05/28/el-viejo-antonio-en-la-montana-nace-la-fuerza-pero-no-se-ve-hasta-que-llega-abajo/> > Acesso em: 27 ago. 2018.

\_\_\_\_\_. *El alzamiento zapatista hizo que aumentara el precio de la sangre indígena mexicana*. 1995. Disponível em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1995/02/09/el-alzamiento-zapatista-hizo-que-aumentara-el-precio-de-la-sangre-indigena-mexicana-ayer-valia-menos-que-un-ave-de-correr-hoy-su-muerte-es-la-condicion-del-prestamo-de-ignominia/> . Acesso em: 08 dez. 2020.

\_\_\_\_\_. Habla Marcos: Gabriel García Márquez y Roberto Pombo lo entrevistan en México. *Cambio*. 28 mar. 2001. Disp. em: < <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/03/25/entrevista-con-gabriel-garcia-marquez/> >, acesso 28 nov. 2020.

\_\_\_\_\_. *Entre la luz y la sombra*. 2014. Disp. em: < <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra/> >, acesso 28 nov. 2020.

MARKUS, Gabriel. El virus, el sistema letal y algunas pistas para después de la pandemia. IN: AGAMBEN, Giorgia et. al. *Sopa de Wuhan*: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias. ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio): 2020. 188p. Disp. em: < <https://bit.ly/sopadewuhan> >, acesso 21 jan. 2021.

MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro; MARTINO, Luís Mauro Sá. Mídia, ética e esfera pública. Belo Horizonte: Ppgcom Ufmg, 2016.

MARTINO, Luís Mauro Sá; MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro. A comunicação como ética da alteridade: pensando o conceito com Lévinas. *Intercom*: Revista Brasileira de Ciências da Comunicação, [S.L.], v. 42, n. 3, p. 21-40, dez. 2019. FapUNIFESP (SciELO).

<http://dx.doi.org/10.1590/1809-5844201931> .

MASIVA marcha feminista exige en Chile educación no sexista. *DW.com*, 2018. Disponível em: < <https://p.dw.com/p/2z3Vj> >. Acesso em: 22 nov. 2020.

MAY, Todd. *Contemporary Political Movements and the Thought of Jacques Rancière: Equality in Action*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

MENDONÇA, Daniel de; VIEIRA JUNIOR, Roberto. Rancière e Laclau: democracia além do consenso e da ordem. *Rev. Bras. Ciênc. Polít.*, Brasília, n. 13, p. 107-136, abr. 2014. DOI: 10.1590/S0103-33522014000100005.

MENTINIS, Mihalis. *Zapatistas: The Chiapas Revolt and what it means for Radical Politics*. London: Pluto Press, 2006.

MENTINIS, Mihalis. PAVÓN-CUÉLLAR, David. *Zapatismo y subjetividad*: más allá de la psicología. Morelia: Ediciones Cátedra Libre, 2020

MEYER, Brett. *Pandemic Populism*: an analysis of populist leaders responses to covid-19. London: The Tony Blair Institute For Global Change, 2020.

- MIGUEL, Fabiano Koich et al. Compliance with containment measures to the COVID-19 pandemic over time: do antisocial traits matter?. *Personality And Individual Differences*, [S.L.], v. 168, p. 110346-110351, jan. 2021. Elsevier BV.  
<http://dx.doi.org/10.1016/j.paid.2020.110346>.
- MOREL, Ana Paula Massadar. Negacionismo da Covid-19 e educação popular em saúde: para além da necropolítica. *Trab. educ. saúde*, Rio de Janeiro , v. 19, Jan. 2021.  
<https://doi.org/10.1590/1981-7746-sol00315>
- MOUFFE, Chantal. *On the Political* : Thinking in action. New York: Routledge, 2005. [Não Paginado].
- MUÑOZ, José A.. International Opportunities and Domestic Protest: zapatistas, mexico and the new world economy. *Social Movement Studies*, [S.L.], v. 5, n. 3, p. 251-274, dez. 2006. Informa UK Limited. <http://dx.doi.org/10.1080/14742830600991602>.
- NACIONAL, Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación. *Respuesta al ultimátum del señor Ernesto Zedillo dado el día 5 de febrero de 1995*. 1995. Disp. em: <  
<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1995/02/09/respuesta-al-ultimatum-del-senor-ernesto-zedillo-dado-el-dia-5-de-febrero-de-1995/>>. Acesso em: 07 dez. 2020.
- NAGLE, Luz Estella. Colombia's Faceless Justice: A Necessary Evil, Blind Impartiality, or Modern Inquisition?. *University of Pittsburgh Law Review*, Vol. 61, 2000, p. 881-954.
- NANCY, Jean-Luc. Excepción viral. IN: AGAMBEN, Giorgia et. al. *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio): 2020. 188p. Disp. em: < <https://bit.ly/sopadewuhan> >, acesso 21 jan. 2021.
- NASH, June C. *Mayan Visions* : The quest for autonomy in the Age of Globaliation. New York: Routledge, 2001.
- NUNES, Rodrigo Guimarães. Anônimo, Vanguarda, Imperceptível. *Revista Serrote*. Rio de Janeiro: v. 24, p. 34-63, 2016.
- O'CONNELL, K. *et al.* Reduced social distancing during the COVID-19 pandemic is associated with antisocial behaviors in an online United States sample. Disponível em: <[psyarxiv.com/ezyypg](https://psyarxiv.com/ezyypg)>.
- OLESEN, Thomas. Globalising the Zapatistas: from third world solidarity to global solidarity?. *Third World Quarterly*, [S.L.], v. 25, n. 1, p. 255-267, fev. 2004. Informa UK Limited. <http://dx.doi.org/10.1080/0143659042000185435> .
- ORESQUES , Naomi ; CONWAY , Erik M . *Merchants of doubt: how a handful of scientists obscured the truth on issues from tobacco smoke to global warming* . Estados Unidos: Bloomsbury , 2011.
- PALLOTA, Julien Bertrand Joseph. A Trajetória Teórico-Política de Jacques Rancière. *Aisthe*. Rio de Janeiro: V. 8, nº 12, p. 52-68 2014.
- PASQUINELLI, Matteo. Machines that Morph Logic: neural networks and the distorted automation of intelligence as statistical inference. *Glass Bead*. [S.I]: Site 1, Chart 2, p. 1-17, 2017. Disp. em: <https://www.glass-bead.org/article/machines-that-morph-logic/?lang=enview>. Acesso em: 15 dez. 2020.
- PELBART, Peter Pal. A potência de não: linguagem e política em Agamben (The power of not: language and politics in Agamben). *Estudos da Língua(gem)*, [S. l.], v. 15, n. 1, p. 115-124, 2017. DOI: 10.22481/estudosdalinguagem.v15i1.2424. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/estudosdalinguagem/article/view/2424>. Acesso em: 22 dez. 2020.
- \_\_\_\_\_. *O Averso do Nihilismo: Cartografias do Esgotamento*. São Paulo: n-1 edições, 2013.
- POIRIÉ, Fabricio. *Emmanuel Lévinas: Ensaio e Entrevistas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

- PONTIN, Fabricio. Shame, de-subjectivation and passivity – on the metaphysics of the Self in Levinas and Agamben. *Veritas* (Porto Alegre), [s.l.], v. 63, n. 1, p.190-205, 23 abr. 2018. EDIPUCRS. <http://dx.doi.org/10.15448/1984-6746.2018.1.30069>.
- POPULISMUS INTERVENTIONS. Thessaloniki: Populism Research Group At Loughborough University, n. 7, 2020.
- POUPEAU, Franck. El Alto: una ficción política. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, Vol. 39, núm.2, p. 427-449, 2010. ISSN: 0303-7495. Disponible en : <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=126/12618862009>. Acesso 08 Fev. 2021.
- PRECIADO, Paul B. Aprendiendo del virus IN: AGAMBEN, Giorgia et. al. *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio): 2020. 188p. Disp. em: < <https://bit.ly/sopadewuhan> >, acesso 21 jan. 2021.
- PREUS, Anthony. Arché. In: PREUS, Anthony. *Historical dictionary of ancient Greek philosophy*. Plymouth: The Scarecrow Press, 2007. p. 285.
- PUSCHAK, Evan. When The World Became A De Chirico Painting. *Youtube*. 23 dez. 2020. Disp. em: < <https://youtu.be/FkPmiUFZyu8> >, accesi 20 jan. 2021.
- RAE, Galvin. Violence, Territorialization, and Signification: The Political from Carl Schmitt and Gilles Deleuze. *Theoria and Praxis*, V. 1, n° 1,p. 1- 17, 2013. Disponível em: <https://theoriandpraxis.journals.yorku.ca/index.php/theoriandpraxis/article/view/36910>, acesso 05 jun. 2020.
- \_\_\_\_\_. The Political Significance of the Face: Deleuze's Critique of Levinas. *Critical Horizons*. V. 17 N° 3-4. p. 279-303, 2016. DOI: 10.1080/14409917.2016.1190173.
- RAMÍREZ, César. “Todos somos Marcos” o los caminos que llevan del zapatismo local ao neozapatismo altermundialista. *Signos Lingüísticos*, México D. F., v. 2, n. 3, p.151-170, jun. 2006. p. 155.
- RANCIÈRE, Jacques. *A Partilha do Sensível: estética e política*. Trad. de Mônica Costa Netto. São Paulo: Editora 34, 2009. (2ª Edição).
- \_\_\_\_\_. *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. London: Continuum, 2010. Edited and Translated by Steven Corcoran.
- \_\_\_\_\_. *O Desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Ed. 34, 2018. (2ª edição).
- REGUILLO CRUZ, Rossana. *Emergencia de culturas juveniles: Estrategias del desencanto*. Buenos Aires: Norma, 2000.
- RHODES, G. et al (Ed.). *Oxford Handbook of Face Perception*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- RIAL, Gregory. A Filosofia de Levinas como alternativa aos paradigmas éticos teleológico e deontológico. *Pensar: Revista Eletrônica da FAJE*, [S.I.], v. 6, n. 2, p. 281-296, dez. 2015.
- RINGROSE, Katelyn. Law Enforcement's Pairing of Facial Recognition Technology with Body-Worn Cameras Escalates Privacy Concerns. *Virginia Law Review*, Virginia, v. 105, p. 57-66, fev. 2019.
- ROUSSO, H., GOLSAN, L., GOLSAN, R. The Political and Cultural Roots of Negationism in France. *South Central Review*, V. 23 N° 1 p., 67-88, 2020. Disp. em: < <http://www.jstor.org/stable/40039914> >, acesso 30 jan. 2021.
- RUBINELLI, Wagner. Uso de máscaras é conduta vedada pela sociedade. *Conjur*. 26 de Março de 2014 Disp. em: < <https://www.conjur.com.br/2014-mar-26/wagner-rubinelli-uso-mascaras-conduta-vedada-sociedade> >, acesso 20 jan. 2021.
- SACKS, Oliver. *O Olhar da Mente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. [Não Paginado]
- SAKER L, et. al. Globalization and infectious diseases: a review of the linkages. *Special Programme for Research and Training in Tropical Diseases*. WHO; Geneva: 2004.

- SALIH, Sara (Ed.). *The Judith Butler reader*. Oxford: Blackwell, 2004. [Não Paginado]
- SANTOS, Caio Dayrell. Corpos sem rosto: reconhecimento ético frente ao mascaramento coletivo dos engraxates de La Paz. *Lugar Comum*. Vol. Outubro 2019 Número 55. p. 78-91 Rio de Janeiro : Escola de Serviço Social UFRJ Disponível em: <<http://uninomade.net/lugarcomum/55/>>, acesso 08/11/2019.
- SANTOS, Caio Dayrell; HERRERA, Alexei Padilla. “Como negociar com quem não tem rosto?”: máscara, identidade e uso político do Pasamontañas na América Latina. IN: OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de; et al. *Levantes e a biopolítica*. Belo Horizonte: Conhecimento Livraria e Distribuidora, 2019, 210 p.
- SANTOS, Caio; MARQUES, Angela Cristina Salgueiro. Máscara, profanação e trabalho indignificante: a fotografia como subjetivação dos engraxates de La Paz. *Revista Ícone*, Recife, v. 16, n. 2, p.254-271, nov. 2018. Disponível em: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/icone/article/view/237985>>. Acesso em: 30 jun. 2019.
- SASSAKI, Raphael. Alan Moore lança romance colossal em que passado e futuro são um só. *Folha de S. Paulo*, 2017. Disponível em: <<https://m.folha.uol.com.br/ilustrissima/2017/01/1845940-alan-moore-lanca-romance-colossal-em-que-passado-e-futuro-sao-um-so.shtml>>. Acesso em: 22 nov. 2020.
- SAURAS, Javier; BERTELLI, Michele. Bolivia recorta desde el cielo sus diferencias sociales. *El País*: Madrid, 18 sep. 2014. Disponível em: [https://elpais.com/elpais/2014/09/18/planeta\\_futuro/1411056662\\_501339.html](https://elpais.com/elpais/2014/09/18/planeta_futuro/1411056662_501339.html), acesso 06 jul. 2020.
- SCARNECCHIA, Antonella. *Identidad y cultura: la máscara en América Latina - El caso de Bolivia*. 2008. 126 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 2008.
- SCARNECCHIA, Antonella; CAVAGNOUD, Robin. Los chicos lustra calzados de La Paz: el uso del pasamontañas como forma de máscara y símbolo de identidad. *Bulletin de L'institut Français D'études Andines*, Lima, v. 3, n. 42, p. 491-503, dez. 2013.
- SCHIPPERS, Birgit. *The political philosophy of Judith Butler*. Nova York: Routledge, 2014.
- SCHROEDER, B.. Reterritorializing Subjectivity. *Research In Phenomenology*, [s.l.], v. 42, n. 2, p.251-266, 2012. Brill. <http://dx.doi.org/10.1163/156916412x651229>.
- SILVA, Tarcízio. Visão Computacional e Racismo Algorítmico: Branquitude e Opacidade no Aprendizado de Máquina. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, [S.l.], v. 12, n. 31, fev. 2020.. Disponível em: <<https://www.abpnrevista.org.br/index.php/site/article/view/744>>. Acesso em: 28 dez. 2020.
- SKORIC, Marko; BESLIN, Milivoj. Politics of memory, historical revisionism, and negationism in postsocialist Serbia. *Filozofija I Društvo*, [S.L.], v. 28, n. 3, p. 631-649, 2017. National Library of Serbia. <http://dx.doi.org/10.2298/fid1703631s>.
- SOREANU, Raluca. O que pode um rosto? O que pode um braço? O levante brasileiro e a nova estética do protesto. *Lugar Comum*. nº 43, p. 203 - 205, maio - ago. 2014.
- SOUZA, Jessé. *Ralé brasileira: quem é e como vive*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009. Disponível em: <<http://flacso.redelivre.org.br/files/2014/10/1143.pdf>>. Acesso em: 05 ago.2018.
- TASSIN, Etienne. De la subjetivación política. Althusser/Rancière/Foucault/Arendt/Deleuze. *Revista de Estudios Sociales*, Bogotá, n. 43, p.36-49, ago. 2012. DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/res43.2012.04>.
- THOMPSON, A. C., WINSTON, Ali; HANRAHAN, Jake. California Murder Suspect Said to Have Trained With Extremist Hate Group. *ProPublica*, 2020. Disponível em:



<<https://www.propublica.org/article/california-murder-suspect-atomwaffen-division-extremist-hate-group>>. Acesso em: 22 nov. 2020.

TSANG, Daniel C. O Levante de Hong Kong: Passado como prólogo, renovado. *Lugar Comum: Estudos de Mídia, Cultura e Democracia*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 59, p.22-28, dez. 2019. Disponível em: < <http://uninomade.net/lugarcomum/> >, acesso 21 nov. 2020.

TODOS somos Marcos. Produção Adriana Garcia, Norma Madrid, Alejandro Maravilla. México: Canal 6 de Julio, 1995. Vídeo em 43 min. Disponível em: < <https://youtu.be/uKrVt9E-lrU> >, acesso 24 nov. 2020.

TUFEKCI, Zeynep. Why Telling People They Don't Need Masks Backfired. *New York Times*. New York, 17 mar. 2020.

UN LUGAR llamado Chiapas. Direção de Nettie Wild. Produção de Nettie Wild. [s.i.]: Canada Wild Productions, 1998. (93 min.).

VIEIRA SOUZA, Frederico da Cruz. Pensar a imagem outramente: à escuta ética do rosto e a política por vir. 2018. 331 f. Tese (Doutorado) - Curso de Comunicação Social, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018. Disponível em:

<http://hdl.handle.net/1843/BUOS-B88FWC>. Acesso em: 07 jun. 2020.

VIEIRA, F. S.; MARQUES, A. C. S. Rosto e cena de dissenso: aspectos éticos, estéticos e comunicacionais de constituição do sujeito político. *Questões Transversais : Revista de Epistemologias da Comunicação*. Vol. 4, nº 7, p. 17-27, 2016.

VIEIRA, F. S.; COELHO, T. ; MARQUES, A. C. S. O rosto na imagem, imagem sem rosto: apontamentos para pensar outramente a relação entre estética e política. In: *XXV ENCONTRO ANUAL DA COMPÓS*, 15., 2016, Goiânia. Anais XXV Compós: Goiânia/GO. Goiânia: Associação Nacional dos Programas de Pós-graduação em Comunicação, 2016. p. 1 - 22.

Disponível em:

<[http://www.compos.org.br/biblioteca/marquestemplatecomposautoria\\_3289.pdf](http://www.compos.org.br/biblioteca/marquestemplatecomposautoria_3289.pdf)>. Acesso em: 30 ago. 2018.

\_\_\_\_\_. A vulnerabilidade e o rosto em imagens de sujeitos empobrecidos: notas para pensar outramente a relação entre estética e política.

*Parágrafo*: V. 5, nº 1, 2017.

WANDERLEY, Fernanda. A Bolívia entre a mudança e a inércia: regime de emprego e bem-estar social nos últimos vinte anos. In: DOMINGUES, José M. ... [et al.] (Org.) *A Bolívia no espelho do mundo*. Belo Horizonte : Editora UFMG ; Rio de Janeiro : IUPERJ, 2009. pp. 161 - 180.

ZAJENKOWSKI, Marcin et al. Who complies with the restrictions to reduce the spread of COVID-19?: personality and perceptions of the covid-19 situation. *Personality And Individual Differences*, [S.L.], v. 166, p. 110199-110200, nov. 2020. Elsevier BV.

<http://dx.doi.org/10.1016/j.paid.2020.110199>.

ZAPATANA, Verónica. En La Paz se duplica la cifra de los niños lustracalzados. *Página Siete*. La Paz, 28 abr. 2017. Disponível em:

<https://www.paginasiete.bo/sociedad/2017/4/28/duplica-cifra-ninos-lustracalzados-135881.html>. Acesso em: 09 jun. 2020.

