

# NOSOTROS BRASILEIRO Y NOSOTROS QUILOMBOLA UN CHOQUE SECULAR<sup>1</sup>

DIEGO DE MATOS GONDIM<sup>2</sup>

Después del siglo XV, un drástico movimiento de segregación, dominación y violencia hacia otras culturas se conjugó en la composición subjetiva de lo que, posteriormente (en especial durante los siglos XIX y XX), sería denominado, no sin riesgo, de *nosotros brasileiros*. Conducido por un resentimiento republicano, este *nosotros* -ahora comprendido como “cordial”, “pacífico” y “ordenado”, orquestado por la Historia Oficial- se constituyó como una subjetividad autoritaria que practica en sus conductas y relaciones más perennes un ejercicio de dominación que tiene sus precedentes efectivos y afectivos en la colonia de exploración portuguesa, que, no por casualidad, desembarcó en las zonas semiáridas de nuestro país. Con sucesivas transmutaciones, esta menta-

lidad colonial se acuerpa y se torna *cuero-brasileiro* (en un perfeccionamiento de una cultura atávica) asumiendo una multiplicidad de expresiones coloniales, como la negación de los derechos básicos (y constitucionales) de la clase proletaria, la discriminación étnica, racial, geográfica y sexual, la represión de múltiples formas culturales y luchas populares, entre otras. Forjadas por diferentes escalas de dominación y violencia de un naturalismo perverso, estas prácticas intensifican aún más nuestra experiencia colonial, expresando un brutalismo que impone diversas fronteras (físicas e imaginarias) en las relaciones cotidianas de la sociedad brasileira. Adicionalmente, estas prácticas, empapadas por una idea de República *una* y democrática, evidencian un *nosotros* dividido por complejos sistemas jerárquicos y meritarios en las numerosas instancias institucionales y subjetivas de estos trópicos.

Habitados con esta lógica gubernamental, parece sólo subsistir el conformismo clásico de un trágico acontecimiento: “o Brasil é assim mesmo<sup>3</sup>”. Sin embargo, al conformarnos con el presente nefasto de nuestro país (y, por consiguiente, con nuestro futuro), nos apoyamos en el olvido como una especie de “válvula de escape” psíquica frente a nuestra tragedia cotidiana. Nuestros traumas coloniales son entonces barridos debajo de nuestro tapete subjetivo en una supuesta práctica de “limpiar

---

1 Título original: “Nós Brasileiro e Nós Quilombola. Um embate secular”. Traducción al español de Ana Carolina Amaral Andrade. Dado que el “*nós*” (nosotros) brasileiro no tiene una diferenciación de género, se decidió en conjunto con el autor que, al hacer referencia a la institución de una identidad nacional, este “nosotros” no requiere una adición del género femenino, principalmente al considerar el carácter patriarcal de la conformación de los Estados-nación. Sin embargo, queremos enfatizar que los movimientos *quilombolas*, indígenas y territoriales brasileiros están significativamente conformados por mujeres.

2 Estudiante de doctorado en Educación Matemática por la Universidade Estadual Paulista (UNESP), campus Rio Claro, São Paulo Brasil, y en Filosofía por la Université Paris 8: Vincennes Saint-Denis, Paris, Francia (en acuerdo de co-tutela). Becado de la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), proceso n° 2017/23227-1. E-mail: diego.gondim@unesp.br.

---

3 Una frase coloquial que puede ser traducida como “así es Brasil, no hay nada que hacer”. [N. de la T.]

la casa<sup>4</sup>”, escondiendo nuestra “particularidad” detrás del mito que afirma que “en Brasil todos somos una raza”. No obstante, lo que vemos en los espacios privados de esta topología colonial es que estas heridas continúan presentes en los compactos “cuartos de servicio” de las trabajadoras domésticas, en las tan habituales puertas de acceso de empleados(as) en los departamentos de nuestras grandes metrópolis, en la culpabilización de las personas pobres (comúnmente negras) por las desgracias cotidianas o en las desigualdades sociales y geográficas que constituyen las fronteras “centro” y “periferia” como una exposición melodramática de las desigualdades al interior de una sociedad supuestamente pacífica. Con esto, se crea una funesta polarización de clase entre la privación y el privilegio<sup>5</sup>. Privación para aquellos que –completamente desintegrados de la sociedad– migraron hacia los rincones del país luego del acto abolicionista del día 13 de mayo de 1888. Privilegio para aquellos que mantuvieron sus lazos de favores en la endémica aristocracia republicana. De esta manera, el conformismo –expuesto en “o Brasil é assim mesmo”– pasa inevitablemente por esta *fronterización*<sup>6</sup> característica de la topo-

logía colonial. Cabe destacar que esta topología de dominación es aquella donde, como destaca Abdias Nascimento, “la mayoría de los descendientes de esclavos aún vegetan en zonas rurales, esclavos de una existencia parasitarias, en una situación de desamparo total, puede decirse, incluso, que no viven una vida de seres humanos” (Nascimento, 2019, p. 280)<sup>7</sup>. Roberto Gambini parece concordar con Abdias cuando pondera que es a partir de la desintegración cultural de un determinado grupo que su existencia sucumbe a una realidad parasitaria, dado que, aunque “[...] algunos grupos logran sobrevivir, [...] su existencia vegetativa ya no posee rasgo alguno de fuerza, orgullo, creatividad o voluntad” (Gambini, 2000, p.146)<sup>8</sup>.

Como considera Aimé Césaire, este estado de deshumanización puede equipararse con una iniciativa que tiene como objetivo la segregación y *vampirización* de las culturas, la confiscación y dominación de sus bienes y tierras y la subordinación o asesinato de sus religiosidades y expresiones artísticas, en resumen, la efectuación de la ecuación *colonización = confiscación* (Césaire, 2004, p. 23). Se trata de una matemática perversa que opera en una lógica de simplificación del Otro con el propósito nefasto de su completa desintegración, no sólo en términos culturales, sino que también metafísicos

4 El trauma, en este caso, se refiere a la irracionalidad del racismo, como destaca Grada Kilomba en su lectura de Frantz Fanon, es decir, como una “herida” traumática en el cuerpo de las personas negras esclavizadas (Kilomba, 2019, P. 40). No obstante, me gustaría agregar que esta experiencia traumática posee una naturaliza subjetiva compleja, en la medida en que esta proyecta un territorio subjetivo -no sólo racista (aunque atravesado por este)- donde se expresan las dinámicas de autoritarismo, dominación y dependencia endémico a la racionalidad colonial.

5 En su obra *Brasil: mito fundador e sociedade autoritaria*, la filósofa Marilena Chauí presenta esta hipótesis de la siguiente forma: “a sociedade brasileira está polarizada entre a carência absoluta das camadas populares e o privilégio absoluto das camadas dominantes e dirigentes sem que isso seja percebido como violência” (Chauí, 2019, p. 230). [N. de la T.]

6 Este concepto es empleado por Achille Mbembe en su libro *Brutalisme*, publicado el 2020 en París. Al problematizar la “frontera” como algo más que una línea de división de territorios y pueblos distintos, el autor la concibe como un dispositivo ontológico que instaura la violencia y deshumanización de una “humanidad abandonada”. Esta humanidad, según él, son: “l’enfant séparé de ses parents et enfermé dans une cage, la femme et l’homme superflus et condamnés à l’abandon, les naufrages et noyades par centaines, voire par milliers, à la semaine, l’interminable attente et l’humiliation dans les consulats, le temps suspendu, des journées de malheur et d’errance dans l’aéroports, dans les commissariats de police,

dans les parcs, fans les gares, jusque sur les trottoirs des grandes villes où, la nuit à peine tombée, l’on arrache des couvertures et des haillons à des êtres humains d’ores et déjà dépourvus et privés de presque tout, y compris d’eau, d’hygiène et de sommeil, des corps avilis” (Mbembe, 2020, p. 67)]. De esta forma, la “fronterización” es concebida por Mbembe como un “processus par lequel les puissances de ce monde transforment en permanence certains espaces en lieux infranchissables pour certaines classes de populations”, onde “la multiplication consciente d’espaces de perte et de deuil où la vie de tant gens jugés indésirables vient se fracasser”. Así, la fronterización se constituye como “une façon de mener la guerre contre les ennemis dont on a auparavant détruit les milieux d’existence et les conditions de survie” (Mbembe, 2020, p. 68).

7 En el original: “a maioria dos descendentes de escravos ainda vegeta nas zonas rurais, escrava de uma existência parasitária, numa situação de desamparo total, pode-se dizer, inclusive, que não vivem uma vida de seres humanos” (Nascimento, 2019, p. 280). [N. de la T.]

8 En el original: “[...] alguns grupos podem sobreviver, [...] sua existência vegetativa já não tem mais nenhum traço de força, orgulho, criatividade ou vontade” (Gambini, 2000, p. 146). [N. de la T.]

y espirituales, instaurando un estado de humillación permanente. De esta manera, el conquistador engendra una arbitraria exterminación de los habitantes de la tierra, o en la “mejor” de las hipótesis, la completa sujeción de estos sujetos a las dinámicas totalitarias que son inherentes al proceso de dominación. Como si no fuera suficiente, las violencias aplicadas son naturalizadas en el propio ámbito de la praxis gubernamental, extendiéndose de forma aún más furtiva a las relaciones interpersonales. ¿No sería esto lo que nos permite afirmar, por ejemplo, que: “o Brasil nao é um país racista”, evocando, de forma burlesca, una literatura nacionalista que se fundamenta en el mito de la “democracia racial”?

Debido a la forma en que se ha constituido nuestra identidad nacional, las prácticas de dominación internamente reproducidas expresan, como indica Viveiros de Castro, una “esquizofrenia cultural” de este *nosotros* brasileiro. En palabras de este antropólogo, “hay una situación muy cómoda para la elite brasileira que les permite jugar a ser dominados cuando miran hacia afuera, y en contraste, jugar a ser dominantes cuando miramos hacia adentro y mandamos a la cocinera a hacernos la comida” (Viveiros de Castro, 2007, p. 173)<sup>9</sup>. En el primer caso, conservamos un sentimiento de dependencia a través del *fuera de nosotros*, donde habitamos un *topos* existencial marcado por una servidumbre voluntaria que construye el imaginario colonial de un pueblo sin Dios ni ley. En el segundo caso, conservamos una práctica autoritaria inherente a la propia dependencia que preservamos del colonizador bajo la égida de una dominación instaurada por la jerarquía topológica. Uno de los resultados de este juego sentimental es la incansable búsqueda por el reconocimiento del *pater* Occidental y la negación de nuestra Gran-Madre amerindia y negra (desfigurada, deshonrada y desterrada), pues, al final, nos convertimos en bastardos dentro de una cultura de violación respecto de la cual la hipocresía

9 En el original: “[...] há uma situação muito confortável da elite brasileira que é poder brincar de dominado quando olha para fora”, y, en contraste, “brincar de dominantes quando olhamos para dentro e mandamos a cozinheira fazer nossa comida” (Viveiros de Castro, 2007, p. 173). [N. de la T.]

eclesiástica fue cómplice por siglos. No es sorpresa que el patriarcalismo es rigurosamente invocado en cualquier gubernamentalidad de estos trópicos, ya que, como enfatiza Sérgio Buarque de Holanda, “[...] la familia patriarcal [...] proporciona el gran modelo a través del cual se ha de calcar, en la vida política, las relaciones entre gobernantes y gobernados” (Holanda, 1995, p.85)<sup>10</sup>.

En una larga cita de su libro *O Brasil na crise atual*, publicado en 1934, el escritor Azevedo Amaral parece darnos algunas directrices de este análisis, puesto que, nos permite trazar un *nosotros* brasileiro marcado por diversos sentimientos que se remontan a nuestra experiencia colonial, circunscribiendo no sólo el autoritarismo, sino que, de la misma manera, la condición de dependencia que marca las subjetividades de estos trópicos. En las palabras del autor:

El análisis de esta actitud nos lleva a enfrentarla como efecto de un trágico complejo de inferioridad, o el resultado de la mala conciencia, a la cual Nietzsche antes que Freud ya atribuía el declino de los hombres y pueblos. Nos acostumbramos a avergonzarnos de nosotros mismos. Aprendemos en el silabario jesuita a deprimir los rasgos vigorosos que formaron la nobleza violenta y dominadora del carácter de nuestros antepasados. Creemos a través de nuestra cultura libresca que solo es grandioso aquello que corresponde a los padrones éticos y estéticos de las civilizaciones que se elaboran alrededor del Mediterráneo y del Báltico. Nuestra alma comprimida está repleta de reivindicaciones platónicas a las cuales nuestra conciencia presta las formas ficticias de aspiraciones infantiles y mezquinas, mientras que el significado de estas fuerzas subterráneas es la liberación de nuestro espíritu en la orgullosa afirmación de nuestra realidad psíquica y de los rasgos singulares de nuestra personalidad nacional (Azevedo Amaral, 1934, p. 180-181)<sup>11</sup>.

10 En el original: “[...] a família patriarcal [...] fornece o grande modelo por onde se hão calcar, na vida política, as relações entre governantes e governados” (Holanda, 1995, p. 85). [N. de la T.]

11 En el original: “A análise dessa atitude leva-nos a encarar-la como

Bajo este epíteto civilizatorio -erigido por el europeo aventurero, expansionista y conquistador- reposan el autoritarismo y la dependencia que forjan nuestras relaciones de poder internas y externas. Con ellas, se arrastra un ideal nacional de “orden” y “progreso” pintado en el cielo estrellado con la tinta de un supuesto pacifismo del *Nuevo Mundo*. Sin embargo, tanto el primero, como el segundo son fabricados en un movimiento de indiferenciación promovido por diversos choques en una icónica repetición del coliseo medieval, donde son actualizadas las múltiples formas de dominación del *Otro* como oposición a la irracionalidad: una oposición absoluta que busca emprender una conquista planetaria a toda costa. Los medios a través de los cuales este emprendimiento se sustenta son justificados por su fin, en el escenario hegemónico donde es escenificada la teatralización de la subordinación. Estereotipado en una *estética negativa* inventada por el conquistador y fundamentada en una lógica inherente al Creador, este *Otro* inicia el choque en posición de desventaja. Su inferioridad es dictada por los valores ético-estéticos del extranjero, teniendo como meta la implantación de un sistema político y económico que, además de la explotación de la tierra, apunta al *cafisheo*<sup>12</sup> de sus fuerzas vitales (Rolnik, 2019). El cuerpo es arrastrado de lado a lado, dejando trozos de piel y gotas de sangre en el océano y la tierra. El hombre brillante y honrado –como referenciaban los capitanes de las naves

portuguesas a los soldados europeos– demuestra su superioridad sobre los cañones de sus armas, y coacción a partir de sus valores eclesiásticos. La fronterización es su emprendimiento empírico para la segregación, utilizando un brutalismo sin precedentes, forjando en la contemporaneidad fronteras imaginarias que dividen el centro y la periferia, y, asimismo, los límites físicos-geográficos que ejecutan las relaciones de autoritarismo y superioridad.

La expresión –que ganó espacio lingüístico en nuestro cotidiano como dicho popular– “deixa como está para ver como é que fica<sup>13</sup>” –casi homóloga a la frase anterior, “o Brasil é assim mesmo– no demuestra solamente el conformismo inherente al proceso de sujeción, sino que, al mismo tiempo, ilustra la naturalización de esta arquitectura de desigualdades. Ya estamos habituados a “pegar uma onda<sup>14</sup>” en Ipanema mientras vislumbramos la Favela do Cantagalo, do Pavão o do Pavãozinho como expresión de la “divina comedia” brasilera. Nos enorgullecemos de nuestra arte pintoresca en un insaciable deseo de nutrir el imaginario colonial por lo exotérico. Por otro lado, “deixa como está para ver como é que fica” representa también una inmanente condición de este *nosotros* brasilero que, en su búsqueda por una arquitectura clásica, nutre su dependencia a los gigantes palacios provincianos de Europa, saciando su hambre de belleza con un pequeño *Crème brûlée* en la edificación de un supuesto fino paladar occidental. Sin embargo, los “indeseables” y “pequeños” permanecen en sus rincones marginalizados por esta estructura de dominación geopolítica interna, con sus “venas abiertas” donde sus excrementos gotean al aire libre bajo el “formoso céu, risonho e límpido<sup>15</sup>” brasilero. No es casualidad que la filósofa Marilena Chauí, durante una conferencia en Washington, en el año 1987, inicia su discurso diciendo: “Brasil es una

---

efeito de um trágico complexo de inferioridade ou o resultado da má consciência, a que Nietzsche antes de Freud já atribuía o declínio dos homens e dos povos. Habitamo-nos a ter vergonha de nós mesmos. Aprendemos na cartilha jesuíta a deprimir os traços vigorosos que formaram a nobreza violenta e dominadora do caráter dos nossos antepassados. Acreditamos através da nossa cultura livresca que só é grandioso o que corresponde aos padrões éticos e estéticos das civilizações que se elaboraram em torno do Mediterrâneo e do Báltico. A nossa alma comprimida ferve em reivindicações platônicas a que a nossa consciência empresta as formas fictícias de aspirações pueris e mesquinhas, enquanto o sentido daquelas forças subterrâneas é a liberação do nosso espírito na afirmação orgulhosa da nossa realidade psíquica e dos traços singulares da nossa personalidade nacional”(Azevedo Amaral, 1934, p. 180-181). [N. de la T.]

12 El término utilizado por Suelly Rolnik y al cual alude el autor es “*cafetinagem*”. Siguiendo la indicación realizada por la autora en la edición castellana (Rolnik, 2019), se ha decidido utilizar el neologismo “*cafisheo*”. La acción del “*cafetão*” en los países hispanohablantes designaría los siguientes sentidos: proxeneta, caficho, cafiche, chulo, cabrón, entre otros. [N. de la T.]

13 La frase puede ser traducida como “déjalo como está para ver cómo queda”, la cual hace énfasis en la inacción como estrategia de afrontamiento. [N. de la T.]

14 Esta frase hace referencia al acto de disfrutar un momento en la playa, pudiendo ser comprendida como “dar un chapuzón” en el océano. [N. de la T.]

15 La frase corresponde a un fragmento del himno de Brasil, que se traduce literalmente a “hermoso cielo risueño y limpio”. [N. de la T.]

sociedad autoritaria, en la medida que no logra, hasta el umbral del siglo XXI, concretizar ni siquiera los principios (viejos, de hace casi cuatro siglos) del liberalismo y del republicanismo” (Chauí, 2019b, p. 257)<sup>16</sup>. Por lo contrario, conservamos –a partir de un fanatismo nacionalista– los principios paternalistas, clientelistas y la prepotencia que fundamentan nuestras capitanías hereditarias.

No es mera accidentalidad que la *Comunidade de Remanescentes de Quilombo do Mandira*<sup>17</sup> – lugar donde realizo mis investigaciones desde el 2015–, cuando se les pide hablar del “poder público”, las y los participantes afirman que:

Esta gente [la elite brasilera] no tiene ni siquiera afinidades con personas pobres, negras, comunidades tradicionales o pueblos indígenas, ya que, sus “riñas” con los negros, con los *quilombolas*, están íntimamente ligadas al hecho de que, para ellos, estas personas no podrían tener fuerza, no podrían tener voz.<sup>18</sup>

16 En el original: “o Brasil é uma sociedade autoritária, na medida em que não consegue, até o limiar do século XXI, concretizar nem sequer os princípios (velhos, de quase quatro séculos) do liberalismo e do republicanismo” (Chauí, 2019b, p. 257). [N. de la T.]

17 En Brasil, una *Comunidade de Remanescentes de Quilombo* se refiere a diversas comunidades afrodescendientes que ocupan territorios reconocidos como “antiguos” quilombos brasileiros. De forma general, los quilombos pueden ser descritos como comunidades que se formaban fuera del sistema colonial, con el objetivo de establecer un nuevo sistema ético, estético, político y económico independiente del sistema esclavista. Muchos de estos eran formados por personas esclavizadas que habían escapado, y que, desde la fuga, buscaban la constitución de una organización social donde se reconociera el valor que estos aportaban a la edificación de Brasil. Buscando escapar de una definición puramente étnica –teniendo en cuenta los procesos de mestizaje presentes en la construcción social brasilera– la determinación de estos grupos como “remanentes” tiene como fin comprender las inúmeras dinámicas sociales que consolidaron los espacios marginalizados para una parte de la sociedad, como, por ejemplo, los quilombos urbanos, generalmente ubicados en *favelas* brasileiras, que son conformadas en su mayoría por personas negras.

18 Datos producidos en terreno por el autor. En el original: “Esta gente [a elite brasileira] não tem sequer afinidades com pobres, negros, comunidades tradicionais e povos indígenas, pois suas “brincas” com os negros, com os quilombolas, estão intimamente ligadas ao fato de que, para eles, estas gentes não poderiam ter força, não poderiam ter voz”. [N. de la T.]

De este modo, “deixa como está para ver como é que fica” implica una permanencia en esta arquitectura subjetiva donde las personas empobrecidas, negras, indígenas y otras comunidades tradicionales, en el mejor de los casos, son vistas solamente dentro de estos paisajes fortificados de dominación –la ventana de 55 pulgadas que moldea a la audiencia según sus intereses económicos: “Agro é tech, agro é pop, agro é tudo”<sup>19</sup>. Como resultado, con su cántico represivo de orden, promueven un silenciamiento secular donde el subalterno no puede hablar, dado que –para este sentimiento de autoritarismo–, la posibilidad de que el oprimido tenga voz representa su más terrible pesadilla, es decir, la amenaza de devorar sus posesiones hereditarias; manifestar la psique patológica de aquello de lo que se avergüenza en sí mismo, y, por ello, le impone al *Otro* denunciar sus violencias generalizadas, en resumen, asumir un “lugar de habla” que no se reduce solamente a la voz de un *Yo* cognoscente, sino que, a un *Estar y Ser* el propio lugar. En contraste con esta premisa, este silenciamiento que extrapola una dimensión yoica del sujeto obtiene su materialidad perversa en la superficie topológica del propio cuerpo. Es así como el dominante se propone la vampirización de las fuerzas vitales de este *cuerpo-voz*, en un deseo de dominarlo, y al mismo tiempo, de extinguir cualquier posibilidad de voz, cualquier posibilidad intensiva y extensiva que exprese sus fuerzas vitales como manifiesto que se apropia del “secreto” como forma de constituir insurrecciones<sup>20</sup>.

19 Comercial televisivo creado por la red televisiva nacional Globo. Dicho anuncio tiene como objetivo evidenciar una defensa del agronegocio, sistema que promueve la posesión de las tierras por parte de grandes latifundistas brasileiros, explicitando el desinterés nacional respecto a una futura Reforma Agraria en el país.

20 La palabra “secreto” es asumida en el mismo sentido en el cual lo usa la psicoanalista Grada Kilomba en la expresión “*quiet as it is kept*” (tan silenciado como se mantiene un secreto). Según la autora, “essa é uma expressão oriunda da diáspora africana e anuncia o momento em que alguém está prestes a revelar o que se presume ser um segredo. Segredos como a escravidão. Segredos como o colonialismo. Segredos como o racismo” (Kilomba, 2018, p. 41).

Las represalias de esta gubernamentalidad explicadas anteriormente son también moldeadas por una arquitectura de odio, donde se pueden observar *grafitis* en muros metropolitanos con frases como “bandido bom é bandido morto<sup>21</sup>”, “negros fedidos<sup>22</sup>” o incluso la respuesta que le dieron a una frase escrita en las paredes de la Sala Quilombo de la Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC): “Zumbi vive!<sup>23</sup>”, que fue empañada con un suástica (símbolo nazi), en conjunto con la frase: “vaza, senão te pegamos<sup>24</sup>”. No es mera coincidencia que se encuentren expresiones de esta patología blanca en los *grafitis* realizados en la *Escola Secundária da Portela*, en Lisboa, Portugal, donde se escribe: “Portugal é branco. Pretos, voltem para a África! Zucas, voltem para as favelas! Não vos queremos aqui!<sup>25</sup>” o los que fueron hechos en la Universidade de Lisboa, que decían: “Fora com os pretos! Por uma escola branca!<sup>26</sup>”. Esta arquitectura de odio invade también las redes sociales, cuando, por ejemplo, consideramos la videoinstalación de Giselle Beiguelman, titulada *Odiolândia*. Realizada para la exposición *São Paulo não é uma cidade: as invenções do centro*, esta instalación muestra comentarios publicados en redes sociales respecto a la invasión de la Policía Militar de São Paulo en una operación en *Cracolândia*<sup>27</sup>, en junio del 2017<sup>28</sup>. Con un sonido alrededor que materializa el juego de disputas y poder, marcado por un autoritarismo propio de nuestra subjetividad, los *blancos* (objetivos) enumerados en los comentarios refuerzan la gubernamentalidad colonial que moldea el rencor subjetivo de este *nosotros* brasilero:

21 Bandido bueno, bandido muerto”. [N. de la T.]

22 “Negros hediondos”. [N. de la T.]

23 La frase hace referencia a Zumbi dos Palmares, hombre negro que escapó de la esclavitud y fue pionero de la lucha abolicionista en el territorio brasilero.

24 “Ándate, si no, te agarramos”. [N. de la T.]

25 “Portugal es blanco. ¡Negros, vuelvan a África! ¡Zucas (disfemismo para referirse a brasileros, derivado de *brazucas*), vuelvan a las favelas! ¡No los queremos aquí! [N. de la T.]

26 “¡Fuera negros! ¡Por una escuela blanca!”. [N. de la T.]

27 Manera coloquial de referirse a un barrio paulista donde existe una gran concentración de personas que consumen *crack* y viven en situación de calle. [N. de la T.]

28 Se puede acceder a esta videoinstalación (curada por Paulo Herkenhoff y Leno Veras) a través del siguiente link: <http://www.desvirtual.com/portfolio/odiolandia-hateland/>.

Que linda. Dejen que hagamos eso con los sin tierra, pero usando la [calibre] 12 con [perdigones de] plomo 3T [...] La mayoría de estos adictos son nordestinos... El gobierno tiene que enviarlos de vuelta a sus tierras [...] ¡São Paulo libre de drogas, encaminada al progreso, familia cristiana y trabajo! [...] Las autoridades podrían reactivar los molinos, lanzar ahí unos *favelados* con sus drogas y triturar todo hasta que se haga harina [...].<sup>29</sup>

Es en virtud de esto que el dicho popular mencionado anteriormente opera más allá de una mera lógica conformista, preservando un autoritarismo que tiene como objetivo perpetrar las fronteras coloniales. Negar la existencia de este *nosotros* brasilero es, a mi parecer, asegurar la efectuación del *devenir-colonial* que circunscribe las relaciones interpersonales brasileras. Siempre hay un juego de dominación donde este *nosotros* es marcado por una “estructura jerárquica del espacio social que determina la forma de una sociedad fuertemente verticalizada en todos sus aspectos [...] [Lugar donde las] diferencias y asimetrías son siempre transformadas en desigualdades que recrudecen la relación mando-obediencia” (Chauí, 2019, p. 226)<sup>30</sup>. Otro ejemplo de estas relaciones jerárquicas puede ser evidenciado en la expresión “eles estão do outro lado do mar”, frecuentemente utilizada por los habitantes de Cananéia, São Paulo, Brasil. Esta locución busca asegurar la esencia de esta ciudad como la “Ciudad ilustre del Brasil” dado su estatus céntrico en términos geopolíticos, en contraposición a barrios como Porto de Cubatão, Itapitangui e

29 Transcripción realizada a partir de la videoinstalación citada. En el original: “Que linda. Deixa a gente fazer isso com os sem-terra, mas usando a 12 com chumbo 3T [...] A maioria desses viciados são nordestinos... O governo precisa enviá-los para suas terras de volta [...] São Paulo livre das drogas, rumo ao progresso, família cristã e trabalho! [...] As autoridades podiam reativar moinhos, jogava uns favelados lá com drogas e triturava tudo até virar farinha [...]”. [N. de la T.]

30 En el original: “Estrutura hierárquica do espaço social que determina a forma de uma sociedade fortemente verticalizada em todos seus aspectos [...]. [Lugar onde as] diferenças e assimetrias são sempre transformadas em desigualdades que reforçam a relação mando-obediência” (Chauí, 2019, p. 226). [N. de la T.]

Mandira (prominentemente habitado por personas negras) los cuales conforman la *periferia* de la ciudad. Esta frontera impuesta por la arquitectura colonial era compartida también por los habitantes de Mandira, considerando que reclamaban con frecuencia una “distancia” de la ciudad en relación con la comunidad, debido a las frecuentes expresiones de racismo y prejuicios por ser negros, *quilombolas* y extractores de ostra. En esta distancia existe un conflicto que demarca los sentimientos de superioridad de los habitantes de la ciudad en relación con los habitantes de Mandira, un conflicto que puede ser extrapolado para así pensar las relaciones interpersonales entre la sociedad brasileira y los grupos que viven en estado de marginalización social.

Lo que hace de nuestros trópicos un “campo de guerra” entre las topologías existentes son las ambivalencias que se acuerpan en estos procesos de subjetivación, visto que, mientras estos núcleos (como los quilombos, *favelas*, comunidades indígenas y negras, entre otras) son marginalizados por la geopolítica brasileira y, además, abandonados por la gubernamentalidad que los quiere extintos en una repetición *ad infinitum* de la colonia en nuestra tierra, estas mismas personas generan una “respuesta” como forma de manifiesto. Su individualidad, que representa siempre una colectividad, retorna al centro en forma de “efecto contrario” al *devenir-colonial*, involucrando las relaciones de poder entre las polarizaciones impuestas por lo que he venido denominando *racionalidad colonial*<sup>31</sup>; *Yo/Otro*, *Centro/Periferia*, *Identidad/Diferencia*, *Negros/Blancos*, entre otras. De esta manera, el espacio de “competencia” –principio fundamental de una *racionalidad neoliberal*– no puede ser problematizado en estos trópicos sólo desde una perspectiva de disputas económicas que producen un sujeto-empresarial (Dardot; Laval, 2009), ya que, este *nosotros* brasileiro conserva en su subjetividad una compe-

tencia fundamentada en la racionalidad colonial, donde el autoritarismo y la dependencia son pilares de la disputa de poder orquestada por el sujeto-colonial.

El lector puede estar algo confuso en este momento, cuando parezco escapar de la problemática presentada en este número; “máquinas”. Después de todo, ¿qué tiene que ver este ajetreado ensayo con una problematización respecto a la conceptualización filosófica y epistemológica de las máquinas? A primera vista, podríamos decir que nada, considerando que, sólo estoy contemplando las relaciones de poder que sostienen una cierta racionalidad – que denomino colonial– en nuestros trópicos. No obstante, si consideramos que esta misma racionalidad es una máquina productora de subjetividades, podemos decir que una máquina colonial implica la constitución de un *nosotros* brasileiro difuso y complejo, donde se articulan diversos choques en las distintas estructuras sociales que componen nuestra sociedad. En contraste, la respuesta que emana de las comunidades indígenas y negras, de los quilombos, *favelas*, entre otros, parecen constituir, en un sentido profundo, lo que los filósofos Gilles Deleuze y Félix Guattari denominaron en el siglo pasado como *máquinas de guerra*. Definidas “[...] por una cierta manera de ocupar, de llenar el espacio-tiempo o de inventar nuevos espacio-tiempos” (Deleuze, 1999, p. 419), las máquinas de guerra, comprendidas aquí en la materialidad de estas comunidades como *movimientos revolucionarios* que responden a este autoritarismo endémico de nuestra experiencia republicana, cuando se organizan y se reconocen como agentes (políticos) activos en el seno de las relaciones micro y macropolíticas. Bajo nuestra arquitectura, que quiere mostrarse como ordenada y pacífica, estas resistencias se imponen de forma amontonada, sobreponiéndose unas sobre otras –como las casas en las *favelas*–, exponiendo a vista de todos los rastros de dominación y humillación conservados en nuestra contemporaneidad: un gran sistema de desigualdades instaurado por las relaciones meritórias que sostienen, no sólo las relaciones institucionales, sino que también, las relaciones interpersonales de Brasil. Sin embargo, los choques entre la máquina colonial y las máquinas

31 Este concepto viene siendo desarrollado en mi tesis de doctorado, teniendo como publicación un artículo que está siendo impreso en la *Revue Cahiers Critiques de Philosophie*, con el título *Rationalité Coloniale. Essai sur le «corps politique brésilien»* (Gondim; Stival, 2021).

de guerra no se terminan con esta respuesta, lo que no podría garantírnos la existencia de una supuesta “victoria”.

Por el contrario, la racionalidad colonial, basada en una política predatoria del *Otro*, rechaza una relación entre las diferencias, substituyendo la conciliación de dos diferentes en un ejercicio de domesticación de la potencia de resistencia de los colectivos aún perseverantes. Entra en juego una perversa jerarquía en la implementación de la empresa de una zona de caza del hombre, conquista y conversión forzosa del ser. Un supuesto derecho, fundamentado por la conquista y la destrucción, entra en conflicto con la potencia de errancia y, frente a la imposibilidad de destruir estas resistencias integralmente, se proponen capturarlas. Esta captura puede ocurrir de varias maneras. Entre variadas confrontaciones, el Estado proyecta un imaginario colonial que busca subalternizar cualquier vestigio de vida que nazca en dichos colectivos. De esta forma, la captura no posee un sentido solamente literal: por ejemplo, cuando la policía violenta a una persona negra o indígena, sino que, de igual forma (y especialmente) cuando un imaginario colonial genera una expresión de un *nosotros* que desea que toda esa clase subalterna sea exterminada de nuestra sociedad. Lo que se busca, en cualquiera de los casos, es imposibilitar que estos agentes se muestren en sus devenires, puesto que, estos revelarían no solo su potencia creativa de una otra experiencia de vida, sino que también, la violencia emprendida por la subjetividad dominante para estancar sus fuerzas vitales

Para mantener la ficción de unidad y universalidad, la forma-Estado se apropia de la máquina de guerra (en este caso, una experiencia comunal constituida por (y en) la diferencia), y esta, a su vez, cambia de naturaleza y función: se torna una “institución militar”<sup>32</sup>. En ese momento, este *noso-*

*tros* se coloca en oposición a todos aquellos que no se concilian con el modelo estático del Estado y son instalados en un campo de batalla (delimitado por la propia topología colonial) para ser aniquilados rigurosamente. Teniendo en cuenta que la institución militar que deriva de este *nosotros* violento no es una máquina de guerra *per se*, sino que, la forma resultante de su apropiación por parte del aparato Estatal, la guerra se convierte entonces en el destino directo y principal de esta tarea. Podemos observar este hecho, por ejemplo, en las diversas imágenes que colorean nuestros periódicos de las Unidades de Policía Pacificadora (UPP) en las *favelas* de Rio de Janeiro, donde, en nombre de la “paz” se instaura una guerra (Defender la sociedad) contra todos quienes no se conforman a las normas de la forma-Estado. La captura realizada por la forma-Estado los transforman en “herramientas” subordinadas y aptas para cumplir con rigurosidad los principios de la máquina colonial, es decir: conquistar el espacio y fundar el territorio, imponiendo sus fronteras y consolidando una subjetividad dominante<sup>33</sup>. Lo que se desea a través de este emprendimiento colonial es el máximo de poder y dominación, tanto del *Otro*, como del espacio. Cualquier política de relación entre las diferencias es reducida a la instauración de una relación enfermiza y amarga, fundamentada en

32 Cuando Deleuze y Guattari (1980, p. 520, comillas de los autores) cuestionan “¿cómo va a apropiarse el Estado de la máquina de guerra, es decir, constituir una, adaptada a su medida, a su dominación y a sus fines?” los autores elaboran la idea de que la máquina de guerra, al ser capturada por el Estado, se vuelve otra cosa (una institución militar) que no es una máquina de guerra, una vez que esta es irreductible a la forma-Estado [“El Estado no tiene de por sí máquina de guerra” (Deleuze y Guattari, 2004, p. 362).

33 A continuación, se presentan los elementos de la hipótesis deleuze-guattariana sobre la relación entre las máquinas de guerra y los Estados. En sus palabras: “1) la máquina de guerra es la invención nómada que ni siquiera tiene la guerra como objeto primero, sino como objeto segundo, suplementario o sintético, en el sentido de que está obligada a destruir la forma-Estado y la forma-ciudad con las que se enfrenta; 2) cuando el Estado se apropia de la máquina de guerra, ésta cambia evidentemente de naturaleza y de función, puesto que entonces está dirigida contra los nómadas y todos los destructores del Estado, o bien expresa relaciones entre Estados, en la medida en que un Estado sólo pretende destruir otro o imponerle sus fines; 3) ahora bien, cuando el Estado se apropia así de la máquina de guerra ésta tiende a tener la guerra como objeto directo y primero, como objeto analítico (y cuando la guerra tiende a tener la batalla como objeto). En resumen, al mismo tiempo que el aparato de Estado se apropia de una máquina de guerra, la máquina de guerra toma la guerra como objeto, y la guerra queda subordinada a los fines del Estado” (Deleuze; Guattari, 2004, p. 418). Vale mencionar que esta captura, según Deleuze y Guattari (1980), es realizada de dos formas: 1) absorción de una sociedad guerrera externa a los principios internos de la forma-Estado y 2) constitución de reglas universales que corresponden a las sociedades civiles más diversas.

la homogenización de diferencias y el vaciamiento de sus fuerzas idiosincráticas.

Frente a dicho esfuerzo planetario de dominación y humillación del Otro, en la cual la máquina colonial emprende un estado de guerra constante contra los “marginalizados”, podríamos realizar la siguiente pregunta: ¿Qué herramientas de resistencia podemos crear para enfrentar esta racionalidad colonial que insiste en maquinear nuestras prácticas e imaginarios alternos?

Hacer el *Borí*, esta es una posible respuesta elaborada por la historiadora brasilera Beatriz Nascimento. ¿Qué significa? Hacer el *Borí* es colocar estas ambivalencias en el mismo plano, alimentando un *cuero-cabeza* en una especie de singularidad encarnada de todos los tiempos, donde la ancestralidad posee un tinte de profetizar el pasado, en vez de implicar su romantización u olvido. Este proceso profético tiene como finalidad la constitución de una historia e identidad alterna, que no es la Oficial ni la Nacional, engendrando un movimiento simultaneo de constitución de sí en un proceso de diferenciación de la diáspora. Se trata de una especie de experiencia de sangre, cuerpo y piel, que implica un proceso de iniciación a una política relacional que busca disolver la fronterización generalizada de la topología colonial impuesta sobre el propio cuerpo. Se trata de criar para sí mismo un *cuero-territorio* donde el autoritarismo es puesto en jaque bajo la égida de una nueva relación subjetiva con el *Otro*. En otras palabras, es un manifiesto que ve este *Otro* en sí mismo, envueltos en una *topia* existencial, que no es otra cosa que la propia tierra, disolviendo así la fronterización de la topología colonial. En las palabras de Beatriz Nascimento en el documental *Ôrí*:

El *Ôrí* en realidad está en esa trayectoria de ida y vuelta. Es un momento de no-separación, aunque aparentemente porque es un rito de paso, un rito de iniciación, existe un gran corte, una gran separación de su pasado para lo que viene a partir de ti mismo. Esta no-separación que está en el origen del *Ôrí* es la no-separación, por así decirlo, que soporta y asimila las diferencias. El *Ôrí*, tal vez está en otra lengua, una

lengua también de los pueblos africanos con los pueblos bantús. El *Ôrí* también puede estar en el prefijo *Ki*, de donde surge el *Kilombo*. Ese respeto de las diferencias que está proyectado en el concepto de no-separación, no hay separabilidad, es sólo un momento de transición, el momento de interlocución, no es de interconexión, es de interlocución, ese momento es el momento de una búsqueda, de una asimilación de alguna cosa, tal vez pasada, tal vez presente, tal vez futura, y está en el origen justamente de estas palabras pequeñas, chiquitas, como el *Ki*, *Ôrí*, entre otras. *Axé* también es una palabra que tiene el mismo significado, de alguna cosa interlocutada, el primer código, lo primero es expresión, es verbalización, el *Ki* o el *Ôrí*, ese proceso de hacer la cabeza, hacer el *Bôrí*, tiene una B antes de algo que tiene ese significado primordial e inmediato que es la cabeza misma. *Ôrí* es la propia cabeza, es la propia unidad, pero ella está buscando en ese momento un instante de no-separación, porque ella ya es una unidad, entonces, en este sentido, ella empieza a respetar las diferencias que existen (Nascimento, 1982, p. 7).<sup>34</sup>

34 En el original: O *Ôrí* na realidade está nessa trajetória do ir e vir. É um momento de não separação, embora aparentemente por ser rito de passagem, rito iniciático, existe um grande corte, uma grande separação do seu passado para o que vem a partir de você mesmo. Essa não separação que está na origem do *Ôrí* é a não separação, vamos dizer assim, suportando e assimilando as diferenças. O *Ôrí* talvez esteja numa outra linguagem, uma linguagem também de povos africanos com os povos bantus. O *Ôrí* pode estar também no prefixo *Ki*, de onde surge *Kilombo*. Esse respeito das diferenças que está projetado no conceito de não separação, não há separatividade, é só momento de passagem, o momento de interlocução, não é de interligação, é de interlocução, esse momento é o momento de uma busca, de uma assimilação de alguma coisa, talvez passada, talvez presente, talvez futura, e está na origem justamente dessas palavras pequenas, miúdas como o *Ki*, *Ôrí*, e uma série de outras palavras. *Axé* também é uma palavra que tem o mesmo significado, de alguma coisa interlocutada, o primeiro código, o primeiro é expressão, é verbalização, o *Ki*, ou *Ôrí*, esse processo de fazer a cabeça, fazer o *Bôrí*, tem um B antes de alguma coisa que tem esse significado primordial e imediato que é a própria cabeça. *Ôrí* é a própria cabeça, é a própria unidade, mas ela está buscando nesse momento um instante de não separação, porque ela já é uma unidade, então nesse sentido ela começa a respeitar as diferenças que existem (Nascimento, 1982, p. 7). [N. de la T.]

En este documental, narrado y escrito por Beatriz Nascimento y dirigido por Raquel Gerber, Beatriz comprende el *Ôrí* como un elemento de vitalidad que se establece como un “rito de iniciación hacia una nueva etapa de la vida”. En sus palabras, este proceso sucede sólo “para quienes saben hacer con que una cabeza se articule consigo misma y se complete con su pasado, con su presente, con su futuro, con su origen y con su momento inmediato” (Nascimento, 2018, p. 333)<sup>35</sup>. Uno de los elementos interesantes de dicho documental es que explora diversos tiempos históricos, tanto de la vida de Beatriz Nascimento, como de la historia de Brasil, de África, del Quilombo, del Movimiento Negro durante la época de los 70, etc. Esto, ya que, para la historiadora, *Ôrí* es un proceso que articula la heterogeneidad en la constitución de una identidad diferencial, tomando en cuenta que, en la tradición filosófico-teológica de la cultura Yorubá, *Ôrí* es la cabeza “como un recipiente de la personalidad y el destino” (Dias, 2014, p. 19) que necesita ser alimentada en el ritual denominado *Borí*. De acuerdo con lo anterior, hacer el *Borí* es alimentar esta cabeza mí(s)tica en una ofrenda que consagra no sólo a *ÒdSàálá*, sino que, también al *àiyé*, es decir, la *tierra-mundo*. Dicho de otra manera, es un proceso en el cual se trata de establecer un canal entre el sujeto y sus fuerzas vitales, considerando que el *Ôrí* “[...] se proyecta a partir de las diferencias, de las rupturas en otra unidad, en la unidad primordial que es la cabeza, que es el núcleo, *el quilombo es el núcleo*” (Nascimento, 2018, p. 334, comillas propias)<sup>36</sup>. Hacer el *Borí*, entonces, es alimentar al Quilombo que reside en nosotros como forma de producir un resurgimiento para la subjetividad brasilera y de “salir de la represión, salir de la esclavitud e irse al Quilombo” (Nascimento, 2018,

p. 343)<sup>37</sup>. Esta perspectiva es defendida por Beatriz, dado que, la autora considera que:

“La investigación sobre el quilombo siempre se basa y parte de la cuestión del poder. Por más que un sistema social domine, es posible que se cree ahí dentro un sistema diferencial, y es esto lo que el quilombo es. Sólo que no es un estado de poder en el sentido que solemos entenderlo, poder político, poder de dominación. Porque el quilombo no tiene esa perspectiva, cada individuo es el poder, cada individuo es el quilombo” (Nascimento, 2018, p. 334).<sup>38</sup>

Es en esta otra dimensión que este ensayo dibuja su crítica a un *nosotros* brasilero arraigado en una racionalidad colonial, proponiendo, en contraste, un *nosotros quilombola* visceralmente fecundado en la diferencia. En otras palabras, hacer el *Borí* es alimentar el quilombo en este *nosotros* difuso y complejo, sobreponiendo tiempos e imaginarios diversos para escapar de la represión y del autoritarismo endémico a la identidad nacional brasilera, estableciendo una relación vital con esta *tierra-mundo* a través de una memoria creativa que busca escapar de las máquinas coloniales que insisten en imponer una subjetividad dominante. Como afirma Beatriz Nascimento en uno de sus artículos publicados en 1980, “*Ôrí* tal vez sea el nuevo nombre de Brasil. Este nombre creado por nosotros, la gran masa de oprimidos, reprimidos” (Nascimento, 2018, p. 343)<sup>39</sup>. Hacer el *Borí* también es hacer mi propia historia, una *historia-continente* que busca articular el quilombo como un manifiesto en las dinámicas de relación de poder del autoritarismo brasilero. Final-

35 En el original: “para aqueles que sabem fazer com que uma cabeça se articule consigo mesma e se complete com seu passado, com seu presente, com seu futuro, com sua origem e com seu momento ali” (Nascimento, 2018, p. 333). [N. de la T.]

36 En el original: “Se projeta a partir das diferenças, dos rompimentos numa outra unidade, na unidade primordial que é a cabeça, que é o núcleo, *o quilombo é núcleo*” (Nascimento, 2018, p. 334). [N. de la T.]

37 En el original: “[...] “sair da repressão, sair da Senzala e ir pro Quilombo” (Nascimento, 2018, p. 343). [N. de la T.]

38 En el original: “A investigação sobre o quilombo se baseia e parte da questão do poder. Por mais que um sistema social domine é possível que se crie aí dentro um sistema diferencial e é isso que o quilombo é. Só que não é um estado de poder no sentido que a gente entende, poder político, poder de dominação. Porque ele não tem essa perspectiva, cada indivíduo é o poder, cada indivíduo é o quilombo” (Nascimento, 2018, p. 334). [N. de la T.]

39 En el original: “Orí talvez seja o novo nome do Brasil. Este nome criado por nós, a grande massa de oprimidos, reprimidos” (Nascimento, 2018, p. 343). [N. de la T.]

mente, es alimentar las fuerzas vitales de esta nueva tierra articulada a nuevos territorios existenciales como modo de escapar de los días de destrucción. Dicho en otros términos, se trata de construir una máquina de guerra (un *nosotros quilombola*) que se opone a la racionalidad colonial que subyace como estándar normalizador de un *nosotros* brasileiro.

### Referencias bibliográficas

- Azevedo Amaral, A. J. de. (1934). *O Brasil na crise atual*. Companhia Editora Nacional.
- Césaire, A. (2004). *Discours sur le colonialisme*. Présence Africaine.
- Chauí, M. (2019a). Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária. In A. Rocha (Org.), *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro* (2ª ed). Autêntica Editora.
- Chauí, M. (2019b). Cultura Popular e autoritarismo. In A. Rocha (Org.), *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro* (2ª ed). Autêntica Editora.
- Dardot, P., & Laval, C. (2009). *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*. Éditions La Découverte.
- Deleuze, G. (1999). *Conversaciones. 1972-1990*. Valencia: Pretextos.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pretextos.
- Dias, J. F. (2014). À cabeça carrego a identidade. *Afro-Ásia*, 49, 11–39.
- Gambini, R. (2000). *Espelho índio: A formação da alma brasileira*. Axis Mundi: Terceiro Nome.
- Gondim, D. de M., & Stival, M. L. (2021). Rationalité Colonial. Essai sur le « corps politique brésilien ». *Cahiers Critiques de Philosophie, No prelo*.
- Holanda, S. B. de. (1995). *Raízes do Brasil* (26ª ed). Companhia das Letras.
- Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano* (J. Oliveira, Trad.). Cobogó.
- Mbembe, A. (2020). *Brutalisme*. La Découverte.
- Nascimento, A. (2019). *O quilombismo: Documentos de uma militância pan-africanista* (3ª ed). Editora Perspectiva.
- Nascimento, B. (1982). *Transcrição do filme Ôrí* (Fundo Maria Beatriz Nascimento). Arquivo Nacional; Caixa 20.
- Nascimento, M. B. (2018). *Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidades nos dias da destruição*. Editora Filhos da África.
- Ribeiro, D. (2017). *O que é: Lugar de fala?* Letramento: Justificando.
- Rolnik, S. (2019). *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Viveiros de Castro, E. (2007). *Encontros: Eduardo Viveiros de Castro* (R. Sztutman, Org.). Beco do Azogue Editorial.