

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA - PUC SP
MESTRADO EM COMUNICAÇÃO E SEMIÓTICA

AMANA DULTRA

**Aporofobia e branquitude na Avenida Paulista:
cartografia afetiva da corpomídia urbana**

Mestrado em Comunicação e Semiótica

SÃO PAULO

2021

AMANA DULTRA

**Aporofobia e branquitude na Avenida Paulista:
cartografia afetiva da corpomídia urbana**

Dissertação apresentada à Banca de Qualificação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Comunicação e Semiótica, linha de pesquisa: Dimensões Políticas na Comunicação, sob a orientação da Profa. Dra. Christine Greiner.

SÃO PAULO

2021

AMANA
DULTRA

**Aporofobia e branquitude na Avenida
Paulista: cartografia afetiva da corpomídia
urbana**

Dissertação apresentada à Banca de Qualificação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Comunicação e Semiótica, linha de pesquisa: Dimensões Políticas na Comunicação, sob a orientação da Profa. Dra. Christine Greiner.

Aprovado em: ___/___/___

BANCA EXAMINADORA

Prof.a Dr.a Christine Greiner

Prof.a Dr.a Helena Katz

Prof.a Dr. a Fernanda Borges

Resumo

Essa dissertação apresenta um olhar sobre o processo de subjetivação da branquitude em um contexto neoliberal pós-colonial, considerando a Avenida Paulista como o território urbano em questão. Na investigação, corpos em situação de rua operam como dispositivos de controle e de disciplina no cotidiano e na normatização de processos subjetivos. Propõe-se, inicialmente, um breve glossário para pensar alteridade e aporofobia, em diálogo com questões biopolíticas, seguido do interlúdio, no qual articula-se modos de existência e o pacto de indiferença na cidade como corpomídia (Greiner e Katz, 2005). Por fim, delinea-se uma cartografia afetiva da Avenida Paulista, por uma geobiopolítica imaginária de Outridade sob a política da intimidade, em um fluxo de pensamentos, palavras e imagens que arrisca-se a criar um exercício poético para afirmar a potência da vida diante da precariedade.

Palavras-chave: aporofobia; branquitude; alteridade; cartografia afetiva; biopolítica; corpomídia

Abstract

This dissertation presents a look at the process of subjectivation of whiteness in a post- colonial neoliberal context, considering Avenida Paulista as the urban territory in question. In the investigation, homeless bodies operate as devices of control and discipline in everyday life and in the normalization of subjective processes. Firstly, a brief glossary is proposed to think about alterity and aporophobia, in dialogue with biopolitical issues, followed by the interlude, in which modes of existence and the pact of indifference in the city as corpomedia (Greiner e Katz, 2005) are articulated. Finally, an affective cartography of Avenida Paulista is outlined, through an imaginary geobiopolitics of Otherness under the policy of intimacy, in a flow of thoughts, words and images that risks creating a poetic exercise to affirm the potency of life in the face of precariousness.

Keywords: aporophobia; whiteness; otherness; affective cartography; biopolitics; corpomedia

*O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de
Pessoal de Nível Superior- Brasil (CAPES) – 88887.509510/2020-00.*

*This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível
Superior – Brasil (CAPES) – 88887.509510/2020-00*

for those whom home became themselves

Agradecimentos

À minha mãe (*in memoriam*), por alimentar o sonho dessa trajetória mesmo quando ele estava adormecido dentro de mim. Ao meu pai, pela presença.

À Pamonha, pelo companheirismo. A Alex, for our ship.

À professora Greiner pela paciência, cuidado e incentivo. A Mari e Lari pela travessia afetiva, imagética e textual. À tia Acácia, pelo carinho. A Thaise e Miguel, pelo diálogo que aguçou estas inquietações.

À Quimera pelo olhar cuidadoso. Ao CNPq, por possibilitar a pesquisa através da bolsa de isenção. Às professoras da banca, pela generosidade com seu tempo.

A quem atravessou e foi atravessado por essa escrita.

Ao corpo que questiona a sua potência.

Sumário

Introdução	1
I. Breve glossário para pensar aporofobia e alteridade	3
II. Interlúdio: articulações entre biopolítica e corpos em situação de rua	24
III. cartografia afetiva da Avenida Paulista	64
Referências	97

Introdução

Para delinear uma cartografia de afetos contemporâneos, pensando alteridade em contextos pós-coloniais, lança-se um olhar metonímico à Avenida Paulista. São Paulo, como cidade-piloto (Rolnik, 2015) e, portanto, com o processo de financeirização consumado, culturalmente efervescente e ritmo vertiginoso do avanço técnico-científico, abriga uma dinâmica convergente, um fluxo coletivo de desterritorialização subjetiva frutífera para pensar outros mundos possíveis. Território da genealogia do agenciamento, São Paulo é cidade-mundo (Guattari e Rolnik, 1986, p. 178).

Em diálogo com a proposta dos estudos críticos sobre branquitude (Schucman, 2020, p.50) e a virada epistemológica que considera constructores ideológicos da branquitude como padrão para transferir o olhar das margens para o centro, dedicou-se à discussão teórica sobre aporofobia e alteridade no território pós-colonial no contexto neoliberal, considerando corpos em situação de rua como dispositivos de subjetivação. Assim, construiu-se um glossário para investigar o processo de subjetivação da branquitude como a narrativa identitária na qual o Outro, fora do padrão normativo, desestabiliza o território urbano, sendo assim chave biopolítica para entender agenciamentos sociais.

Não se trata, portanto, de estudar pessoas em situação de rua, distanciando-se assim de um olhar antropológico, mas de investigar como a aporofobia no território urbano opera no processo de subjetivação. Foram propostos doze verbetes que atravessam estudos sobre afeto e corpos e como relações sociais e tensões raciais se articulam no cotidiano, buscando compreender as implicações disto na formação de identidade em uma cidade referência central ao neoliberalismo sulamericano, como São Paulo. Também não se pretendeu exaurir a complexidade da cidade e suas singularidades explícitas, tomando a avenida Paulista como ponto de referência para a trajetória de inquietações: signos de poder financeiro, político, centros de consumo, entretenimento e pobreza.

No interlúdio, reflexões sobre a questão da aporofobia e da branquitude, articulando os conceitos propostos no glossário à cidade de São Paulo, costurando o caminho para o

exercício cartográfico que virá a seguir. O segundo capítulo, por sua vez, delineia uma cartografia afetiva, composta por leituras possíveis da Avenida Paulista como corpomídia urbana. Corpomídia no gênero feminino para reforçar a relação intrínseca e constitutiva entre cidade e corpo, compreendendo que corpo e subjetividade não apenas ocupam um território, mas são mutuamente constituintes do ponto de vista sígnico e do processo de subjetivação. Não há corpo sem subjetividade, não há subjetividade sem corpo.

Grada Kilomba (2019) formula, na sua importante contribuição para as pesquisas sobre subjetividade, a seguinte provocação: "o que o racismo fez com você?". Apropriando-se desse questionamento duplamente e, para além de "o que o racismo fez com você, sujeito em situação de rua?", busca tornar-se sujeito na pesquisa, partindo da perspectiva da própria vivência, como uma opção política epistemológica que considere a subjetividade, indagando: "o que a aporofobia faz de nós?"

Houve uma recusa deliberada a considerar as pessoas em situação de rua como objeto da pesquisa, como o Outro em um estudo antropológico. Ao invés disso, dialogicamente, questiona-se a gênese da alteridade e como esta é constituinte da narrativa feérica da branquitude no contexto pós-colonial em suas especificidades sulamericanas. Como Bhabha (2019), em diálogo com Fanon, propõe-se investigar, em que termos de políticas de subjetividade pode-se viver Outra-mente (*other-wise*)? Cartografar o território urbano como narrativas e "história das poéticas da diáspora pós-colonial" (Bhabha, 2019, p.97), tensionando e desestabilizando limites sociais estabelecidos para criar outros agenciamentos subjetivos e políticos, a partir do desejo recorrente de nos reconhecermos para além da ambivalência, tornando-nos conscientemente e comprometidos com a transformação coletiva.

I. Breve glossário para pensar aporofobia e alteridade

O glossário aqui apresentado busca contribuir para o debate acerca de outras possíveis epistemologias no espaço acadêmico, a respeito de processo de subjetivação e alteridade considerando aspectos histórico-culturais e socioeconômicos no contexto pós-colonial sem a pretensão de exaurir discussões suscitadas por cada um dos termos discutidos. Diante do discurso predominantemente branco, masculino, eurocentrado, heterossexual e cisgênero na academia, foram privilegiadas, em sua maioria, vozes de pensadores dissidentes. A heterogeneidade teórica apresentada reflete a necessidade de se valer de distintas lentes para olhar para o cotidiano banalizado pela indiferença em uma metrópole, especialmente construída por princípios profundamente escravocratas.

O racismo e a ojeriza à pobreza, que demarcam as relações sociais, seja de forma mais sutil ou mais brutal, apresentaram-se como possível objeto de investigação dentro do campo da comunicação, a partir do olhar sobre o território urbano, por possibilitar que relações sistematicamente assimétricas de poder fossem desenhadas, reconhecidas e problematizadas. Desse modo, construiu-se um diálogo entre racismo e classe, cartografia e subjetividade, no qual vasculhou-se, entre os retalhos de um discurso de identidade, fissuras em um território pós-colonial. Escrever sobre esse processo de subjetivação é, também, um ato de tornar-se e, portanto, um exercício íntimo e político de aprendizagem sobre descolonização subjetiva.

Verbetes

Aporofobia
 Biopolítica
 Branquitude e Colorismo
 Corpomídia
 Cartografia afetiva e *afeto*
 Disciplina e Controle
 Heterotopia
 Identidade
 Modos de existência
 Necropolítica
 Outridade
 Território

Aporofobia

Aporofobia é um conceito proposto por Adela Cortona (2017) para discutir a relação assimétrica no contexto da Europa Ocidental entre a xenofobia contra imigrantes e a receptividade aos turistas, a partir da classe social e do poder aquisitivo desses estrangeiros. *Áporos* vem do grego e significa pobre, ou seja, uma discriminação social e econômica cotidiana de rechaço aos despossuídos, vendo-os como um estorvo para a sociedade e pessoas sem dignidade.

A pobreza é definida pela autora em termos quantitativos como a satisfação de necessidades básicas em comparação com a renda média e em termos qualitativos de graus de pobreza: a extrema, quando não se pode satisfazer necessidades básicas, uma carência dos meios necessários para a sobrevivência, presente apenas no que ela denomina "países em desenvolvimento"; a moderada, quando as necessidades estão cumpridas de modo precário; e a relativa, em que parte da família não está incluída na renda média. Também é apresentada a ideia da pobreza como falta de liberdade, a partir da teoria das necessidades, em que a primeira coisa para libertar-se é atender as necessidades básicas. No entanto, para discutir a possibilidade de erradicar a pobreza, não foi considerada a exploração capitalista, nem a colonização como elementos basilares da desigualdade econômica e social entre países e regiões do mundo, citando inclusive - aparentemente sem ironia - o Banco Mundial, cujo maior sonho seria "um mundo sem pobreza".

Cortona propõe uma abordagem moral da aporofobia enquanto patologia social, partindo da explicação de que a pobreza involuntária não é um traço de identidade. Cabe aqui questionar se existe alguma que seja voluntária enquanto fenômeno social, se não estamos pensando em faquires e outros exemplos específicos relacionados à resistência política. Ainda que reconheça que a identidade se dá em diálogo com dinâmicas étnicas e raciais, ela apresenta uma visão essencialista da natureza humana e, ainda que aponte o caráter monológico do discurso branco, afirma existir uma predisposição humana para tal rechaço, respaldando com pesquisas neurocientíficas a ideia de que a humanidade é biologicamente xenofóbica.

Para além do apelo à consciência moral pequeno burguesa e a soluções reformistas para lidar com questão da pobreza e do rechaço aos despossuídos, através da redução da desigualdade, a autora advoga a criação de instituições que reforcem o reconhecimento dos "sem poder", assim como a educação formal e informal "mesclada à ação dos genes" para uma "biomelhora moral". Segundo ela, o "cérebro xenofóbico" revela-se como uma tradição histórico-cultural de supremacia branca, assim como o que ela denomina de "tendência universal" à simpatia seletiva, ou um vínculo de cuidado seletivo. No entanto, trata-se da alteridade, que em nada é universal, mas localizada no contexto branco europeu.

Discursos de ódio, que vêm sendo cada vez mais evidenciados, no entanto, são enunciados sócio-culturais que constroem narrativas para justificar a intolerância contra determinados grupos sociais, atravessando processos de subjetivação e afetos, corroborando atos de violência por um discurso de supremacia por parte do agressor, seja a pessoa agredida transsexual, mulçumana, prostituta ou indígena. A violência gratuita cometida contra pessoas em situação de rua é um crime de ódio motivado pela aporofobia, levando em consideração a vulnerabilidade da ausência de privacidade na vida cotidiana, tão cara à sociabilidade burguesa, configurando uma ruptura relacional, laboral, cultural e econômica e uma exclusão social (Cortina, 2017, p. 31).

Ainda que consideremos a relevância da denominação da discriminação contra a pobreza enquanto aporofobia, argumentamos aqui a necessidade de considerar sua complexa interface com a branquitude, como será discutido ao longo da investigação, em que no contexto pós-colonial, é-se rico pois é-se branco, é-se branco porque é-se rico (Fanon, 2008, p.56).

Biopolítica

O poder (Foucault, 1987) é uma rede de relações entre forças multilaterais. No contexto ocidental moderno, produziu padrões comportamentais, legitimando certos modos de existência e criminalizando outros. Em Foucault, o poder é formativo ou produtivo, ressignifica-se, é múltiplo e conflituoso e, sendo assim, a reiteração da disciplina não constitui unilateralmente o sujeito, mas instaura simultaneamente a possibilidade da sua

desconstituição, pois o simbólico produz a condição da resistência e da subversão inesperada do próprio aparelho disciplinar (Butler, 2018, p.106).

O biopoder (Foucault, 1987) é o domínio da vida sobre o qual o poder estabelece controle operando difusamente, de modo capilar, pela rede social através de instituições. Age tanto pela disciplina, que estabelece a metáfora corpo-máquina pela disciplinarização do corpo e por uma anátomo-política, quanto pela biopolítica que, por sua vez, instaura a metáfora do corpo-espécie, com o controle da população e da performance do corpo. O biopoder, portanto, enquanto uma política normatizante sobre o corpo, visa uma docilidade eficiente dos sujeitos, tanto pelo controle do tempo e do espaço, quanto de uma biopolítica massificante.

A biopolítica, por sua vez, são componentes e tendências que formam jogos de poder sobre a vida e a morte (Uno, 2012), operando através de práticas disciplinares e de controle, coletivos de indivíduos. Em uma sociedade do controle, processos de assujeitamentos são ativados para subjugar como condição social, e também pela dessubjetivação, na qual o Eu é formado através da negação e da cisão, sendo esvaziado de qualquer verdade própria.

Ao instituir relações de poder de modo coordenado, o dispositivo (Agamben, 2009) responde estrategicamente à urgência de uma dada situação de relações de força como intervenção racional no jogo de poder, através da qual concretizam-se os processos de subjetivação e a implementação de práticas sociais legitimadas, exercendo controle sobre corpos, afetos e desejos. É um discurso fortemente presente no século XX, quando o Estado soberano, para o controle de populações, legitima o monopólio da violência para práticas genocidas dentro do próprio território.

Branquitude

A branquitude é uma posição de vantagem estrutural em contextos de dominação racial, que opera subjetivamente na construção de alteridade e de identidades, podendo ser um dispositivo estrategicamente deslocado, sendo assim uma categoria relacional (Schucman, 2020, p. 73). "Ser branco em uma sociedade racista é submeter-se a uma neurose perigosa de

megalomania racial que leva a confrontos contra tudo aquilo que remete à alteridade" (Devulsky, 2021, p.33) e, portanto, presumir e atribuir-se uma autoimportância normatizante (*default*), principalmente quando somado ao privilégio de classe.

A falácia da ideia determinista de que a raça define moral, intelecto e estética no processo subjetivo de identidade, através da alteridade, é formada historicamente por mediações semióticas hierárquicas e, portanto, sem diversidade, a partir de construções discursivas radicalizadas no cotidiano (Schucman, 2020). Opera, desse modo, no processo subjetivo de identidade considerando o Outro como fronteira. A branquitude é, portanto, um processo de subjetivação que se dá através da dessemelhança, é uma identidade dependente do racismo, que existe através da exploração da alteridade, pois "no mundo conceitual branco, o sujeito negro é identificado como objeto 'ruim', incorporando os aspectos que que a sociedade branca tem reprimido" (Kilomba, 2019, p.37), alimentando um imaginário tóxico branco sobre sujeitos negros.

É na experiência do cotidiano que o imaginário da invisibilidade de como os brancos enxergam a si próprios - dentro da hegemonia da supremacia racial branca na ordem mundial - é construído. A branquitude é exercida e se reproduz no lugar simbólico do poder, com o benefício de atitudes racista, com a experiência do privilégio e na ambiguidade da não-identificação como agente do racismo (Schucman, 2020, p. 134). Na dialética do controle e da dissidência, a branquitude é uma condição subjetiva para construir e manter o poder simbólico e concreto da alteridade. O poder na perspectiva foucaultiana da externalidade, do plano do contato e no ponto onde se estabelece seu princípio de circularidade ou de transitoriedade, é uma rede de sujeitos brancos que exercem cotidianamente mecanismos de desigualdades raciais (Schucman, 2020).

A estruturação da branquitude responde à necessidade histórica europeia de uma identidade entre os diversos povos presentes no território, na passagem do feudalismo para o capitalismo durante a formação dos estados-nação, e, por sua heterogeneidade, exige ontologicamente uma alteridade por oposição, sendo a sistematização do racismo e do orientalismo enquanto política de Estado fundamentais para a construção discursiva e o imaginário coletivo da

supremacia branca que sustentaram os ciclos históricos de dominação e invasão de territórios alhures a que se seguiram. É preciso entender o poder da identidade racial branca para entender as dinâmicas das relações sociais. (Schucman, 2020, p.61)

Na ótica do racismo, o sujeito negro é violentamente separado de uma identidade e, na branquitude, a desimportância dos negros como sujeitos políticos é reforçada (Kilomba, 2019). Na dialética da comunicação, a escuta reconhece a voz enquanto sujeito, no entanto, diante da irracionalidade do racismo e do seu discurso segregatório (Fanon, 2008), a branquitude narcisista exerce a negação, recusando um comportamento racista frente a uma intervenção externa, seguida de cisão, projeção, culpa e racionalização ou mesmo descrença, bem como a vergonha. Caso lide com um parâmetro estabelecido pelo próprio sujeito, pode chegar ao reconhecimento do sujeito branco da própria branquitude e a um movimento de reparação através de questionamento de privilégios (Kilomba, 2019).

O racismo é, portanto, um problema estrutural e institucional da branquitude que pessoas negras experienciam de forma traumática, tendo a noção de pertencimento ferida (Kilomba, 2019). O racismo estrutural é a exclusão de pessoas não-brancas de estruturas sociais e políticas, imaginário social, fenômeno social, o institucionalizado é o tratamento desigual no cotidiano em instituições e o cotidiano se dá na linguagem e no discurso, em cenas cotidianas de subjetificação (Bhabha, 2019, p. 139), como associações violentas da negritude ao infantil, primitivo, incivilizado, animalizado e sexualizado em um consenso branco.

A mestiçagem, decorrente do violento processo de colonização, estabeleceu hierarquias raciais no território latino em que o processo de formação identitária de sujeitos racializados é atravessado pela branquitude e pelo colorismo oriundo do projeto político da colonialidade que estabelece quem é branco ou não-branco. Isto depende de intrincadas associações e critérios que delimitam o pertencimento racial, para além da tez da pele. O colorismo, por sua vez, é uma instrumentalização criada pela branquitude que opera de modo discriminatório nos espaços e nas relações de poder, ao estabelecer uma rejeição aos traços fenotípicos, à estética e à cultura negra na rede de pertencimentos raciais, através de mecanismos de delimitação racial no qual o imaginário coletivo conserva a ordem racial do escravismo que é imperativa

no capitalismo, na medida em que necessita de força de trabalho excedente vulnerável economicamente e marginalizada existencialmente (Devulsky, 2021).

A apreensão racista do sujeito através de valores da sociedade racializada, presente no campo afetivo-político, dá-se através de parâmetros brancos existenciais e fatores socioeconômicos aporofóbicos que determinam o sistema de valoração do capital sociorracial. Nesse sistema, a referência etnocêntrica da branquitude corresponde à figura do colonizador, estabelecendo uma predeterminação racialista do espaço na qual o sujeito quase branco assume um papel subalterno e um desconforto em espaços brancos.

Para cartografar uma outra ontologia possível, é preciso compreender a identificação racial que faz parte do processo de sociabilização, na qual o privilégio branco desencadeia um embranquecimento cultural e político. Não se trata de subjetivar práticas racistas, mas de uma prática decolonial e interseccional que reconheça a organização racializada da sociedade, opondo-se à alienação racial, e que considera as opressões em diversas dimensões na condição pós-colonial dentro relações de dominação em que ser negro é um risco, produto de uma relação social (Devulsky, 2021).

Cartografia afetiva

Na desobstrução do espaço (Deleuze e Guattari, 2020), os pensamentos surgem como conjuntos de ideias multi-vetoriais, andarilhos, pensamentos nômades, matéria-fluxo, um turbilhão. Pensamento sem imagem, sem modelo prévio, sem disciplinamento, um espaço liso, ou seja, no qual as ideias se encontram sem regras prévias, não há um plano determinante, mas dimensões heterogêneas conectadas e entrelaçadas. Sentido que vem de fora, uma necessidade atual, questão de sobrevivência, em seu potencial disruptor, a escrita como campo de vibração e de movimento físico (Guattari e Rolnik, 1986, p. 153).

No espaço liso, as forças estão presentes heterogeneamente, sem percursos impostos, descentrado, um movimento deambulante contínuo. Trata-se da intensidade de movimento e não de um deslocamento, sustentado pela consistência da conexão, intrínseca, ao contrário do

espaço estriado do Estado, no qual o caráter intervencionista do poder monitora o campo de forças, esquadrinha e instaura imposições no espaço. Cartografar o espaço estriado, com outra possibilidade de espaço nesta epistemologia, equivaleria a distinguir fluxos de vetores, comprometer-se com a errância incessante à deriva na menoridade da zona de afeto, diante da docilização do pensamento: desterritorializar-se. O afeto (Spinoza, 2019), como a ideia pela qual a mente compreende o corpo e o corpo reafirma sua presença, exprime estados do corpo pela sua potência de agir movida pela singularidade do desejo.

Trata-se de uma desterritorialização atenta ao limiar que tangencia a loucura e cuidadosa com a singularidade das conexões, aberta aos devires e à violência desse processo, não como uma trajetória, mas como uma travessia, sem destino de chegada. Neste sentido, cartografar não é conquistar, mas desprender-se. Um despir-se das certezas para que a descrição escape e se imprima o fator de verdade das semióticas corporais (Guattari e Rolnik, 1986). É estar presente na miríade de forças circulantes que se atravessam, um exercício imanente de mergulho e navegação, da fuga diante da fuga, da rota como risco.

Cartografar não é uma intermediação entre o sujeito e o mudo, é agenciamento. É conectar-se em linhas múltiplas com o mundo, engendrar-se com o movimento de fluxos do rizoma, esse embaralho da hierarquia, subversivo, descentralizado, propício à proliferação e à contaminação, à ruptura do significante, um espaço de simultaneidade de planos e dimensões da produção do inconsciente, no qual operam o princípio da multiplicidade, não pertencente a um sujeito, nem atribuível a um objeto, e o princípio da conexão e heterogeneidade em que não se cessa de conectar cadeias semióticas.

Cartografar é uma sensibilidade à curiosidade, é estar atento ao devir para além do que se pode constatar empiricamente e ao que vem à tona, é fazer emergir desenhos de movimentos que estão presentes, acompanhar linhas de errância, o deslocamento, o tempo do corpo no espaço, para além do que o sujeito está significando, sem redução a um plano único. Oposta ao decalque, a cartografia não é uma representação supostamente neutra, isenta, objetiva e externa de um objeto, mas um processo em movimento de devaneios, processos subjetivos compartilhados.

O exercício de cartografar é o de reinstaurar-se no campo de forças, abrir espaço para o possível, para a pluralidade de acontecimentos, uma implicação do corpo sem a busca etnográfica por estrutura. É retrair-se para adiar a imposição do significado, uma outra temporalidade, nem histórica nem genealógica, mas que acompanha devires, agenciar pensamento ao porvir. É ousar outro gesto possível na brecha, estar na terceira margem do rio: a fruição do que transborda na experiência foucaultiana como vivência transformadora, um deslizamento no qual o sujeito é arrastado.

O lugar da diferença e da alteridade é uma presença constante e dissimétrica, uma fronteira em que o encontro e desarticulação de domínios da diferença, seja por conflito ou vinculação, emergem os "entre-lugares". Privado e público, passado e presente, psíquico e social adquirem uma intimidade intersticial, através da qual a experiência social questiona os binarismos (Bhabha, 2019). A alteridade, por negação do Outro, estabiliza a subjetividade como pontos de reconhecimento e traços mínimos de identidade. Enquanto o afeto, fissura em territórios subjetivos herméticos e opacos, agencia formação de subjetividades circunscritas no território urbano. Se não se é capaz de compreender os desafios e obstáculos que atravessam à luz da subjetividade coletiva, e ser afetado pelo Outro, de nada adianta (Guattari e Rolnik, 1986).

Corpomídia

Greiner e Katz (2006) propõem um deslocamento conceitual do corpo como um instrumento, veículo inerte de pensamentos, ideias e sensações, possibilitando o delineamento de outras paisagens do corpo para estados corporais incessantes. Através de metáforas do pensamento, fluxos de imagens, ações comunicativas e dramaturgias, desestabiliza-se o objeto epistemológico, negando o dualismo corpo/mente e natureza/cultura. A noção de corpomídia possibilita, pela radicalidade da estratégia de pesquisa indisciplinar, assim como o próprio corpo, a ação corporificada, uma noção de si mesmo constituída pelo corpo processualmente, ao invés de estática, e a conexão de tempos, linguagens culturas e ambientes distintos.

O racionalismo spinoziano (2009) desloca a passividade da mente trazida pela noção de percepção para o conceito, onde a compreensão de mundo se dá pelas afecções do corpo, e propõe a superação do dualismo cartesiano pela equanimidade da união concatenada e simultânea entre corpo e mente: o corpo é modo (afecções de uma substância, de algo que existe em si mesmo) de expressão de essência, enquanto a mente é uma coisa pensante, não havendo, portanto, relação de causalidade. Corpo e pensamento são concebidos como algo finito e, portanto, singulares: modos de pensar são afecções e o corpo é afetado, enquanto o objeto da ideia constituinte da mente é o corpo, que é modo de existência em ato. Na teoria corpomídia, embora se afirme também o não dualismo corpo-mente, elabora-se de outra forma a noção de singularidade, uma vez que corpo e pensamento não são finitos mas estão sempre se constituindo nas relações com o ambiente e entre si.

Trata-se do corpo como possibilidade de ser em ação no mundo: abandona-se aqui qualquer pretensão de cindir corpo biológico e cultural, forma, matéria e tangível de conteúdo, movimento e cognição. Afasta-se assim do pensamento fenomenológico da corporeidade, que separa a estrutura física da experiência vivida. O corpomídia, portanto, não responde à necessidade de estabilização, coerência e coesão, mas constitui-se como processo indissociável das possibilidades anatômicas do sistema sensorio-motor e da subjetivação. Tudo o que é vivo habita o território da instabilidade.

Disciplina e controle

A disciplina (Foucault, 1987) é o controle dos corpos pela otimização da eficácia de seus movimentos e a coação de suas forças através do esquadramento do tempo e do espaço, através da sujeição que impõe uma relação de utilidade e docilidade. Enquanto método predominante de dominação, a partir do século XVII, compõe forças para obter um aparelho eficiente, amplificando as forças produtivas, restringindo os corpos, submissos e exercitados e, ao fazê-lo, restabelece a coerção no corpo da força e do produto do trabalho, desatreladas pela exploração do capital, tanto pela redução funcional do corpo quanto pela sua articulação.

Trata-se de um conjunto de minuciosas técnicas que asseguram uma coordenação organizada e eficaz de multiplicidades como mecanismo de controle de indivíduos, atendendo ao princípio da expansão da utilidade e da docilidade destes, da eficiência econômica, da racionalização, da vigilância e da intensificação e extensão do biopoder. Através de dispositivos (Agamben, 2009), por sua natureza estratégica, respondem à urgência de uma dada situação de relações de força como intervenção racional no jogo de poder; concretizam-se os processos de subjetivação. A disciplina é, portanto, uma "anatomia política do detalhe" (Foucault, 1987, p.128) e propõe uma crescente racionalização utilitarista de caráter moral para o controle político.

Em relação ao tempo, instaura-se o rigor da utilidade, a utilização exaustiva, a eficiência do gesto e a codificação instrumental do corpo, na qual articula-se o corpo-objeto e se estabelece o laço coercitivo com a produtividade, que ganha caráter orgânico. Quanto ao espaço, ocorre a circunscrição da heterogeneidade e o resguardo da monotonia pela implantação flexível da distribuição analítica contra o ócio e a coletividade, além da codificação funcional pela utilidade através de uma classificação hierárquica de "multiplicidades organizadas" (1987, p.135). Assim, o sujeito torna-se um indivíduo, "um átomo fictício de uma representação 'ideológica' de sociedade, mas também uma realidade fabricada por essa tecnologia específica de poder que se chama a 'disciplina'" (1987, p.172). Tal individualidade se caracteriza pela dinâmica da organização racional espacial, pela codificação dos gestos, pela acumulação do tempo e pela combinação de forças e se implementa pelo biopoder por meio de táticas e dispositivos para a produção de uma "docilidade automática"(1987, p.151).

O eixo político da individualização do capital se dá entre o normal e não-delinquente e o anormal, o desvio como transgressão. É da ordem da punição disciplinar o que está inadequado à regra, o desconforme, o desviante, através da duplicação da infração, da diferenciação dos indivíduos por hierarquização e da coação à conformidade pelo castigo/recompensa (degradação/ascensão). Por seu caráter comparativo, homogeneizante e excludente, a disciplina normaliza: o dispositivo disciplinar produz a penalidade da norma, no qual o normal é o princípio de coerção, sob o qual se instaura a vigilância e a regulamentação.

Do sujeito de direito parte o princípio da lei para regular a sociedade e a soberania como poder de decidir sobre a morte. A disciplina das populações impõe tarefas a algumas multiplicidades humanas de confinamento e limitação em uma composição de forças para a disciplinarização os corpos. A biopolítica que regula a vida e as multiplicidades abertas é o controle social sobre as probabilidades. No poder foucaultiano, estratégia de relação, a violência é exercício de uma força como efeito de uma ação em corpos dóceis.

O panóptico instaura uma conduta qualquer a uma multiplicidade humana qualquer, através de espaço tempo para gerir a vida, a biopolítica. Há a conversão do panóptico em objeto, como operador de vigilância. que, por vezes, não está presente, mas é internalizado corporalmente. Na sociedade de controle (Deleuze e Guattari, 2020) há também um monitoramento do comportamento, no entanto, é o próprio sistema que controla. A máquina não é um instrumento específico mas um maquinar, algo que se dá sistemicamente e também é internalizado. O sistema de controle, neste sentido, não precisa necessariamente ser punitivo. No dispositivo do sinóptico, um é observado por muitos, prisioneiros da reputação, do fracasso. Na disciplina, poda-se a liberdade; no controle, instaura-se a metáfora do tabuleiro, na exerce-se uma liberdade dentro das regras.

Heterotopia

A heterotopia, conceito criado por Foucault (2013) em 1966, é um contraespaço que contesta o espaço social racionalizado. São lugares reais fora de todos os lugares. São seis as premissas dadas pelo autor para uma heterotopia: sua presença em todas as sociedades, seu caráter impermanente – proveniente de uma demanda sócio histórico e cultural –, a justaposição de lugares a princípio incompatíveis, a associação a recortes singulares do tempo, um sistema de abertura e fechamento, isolando-as do espaço circundante, e ao mesmo tempo exercendo uma função sobre ele. Na instauração de uma relação dissidente entre interior e exterior Foucault menciona dois tipos de heterotopias: as de crise, comumente encontradas em sociedades primitivas, relativas primordialmente a crises biológicas, e as contemporâneas de desvio, lugares que a sociedade dispõe em sua margem para sujeitos de comportamento desviante à média ou à norma.

Identidade

"A identificação é o retorno de uma imagem de identidade que traz a marca da fissura no lugar do Outro de onde ela vem " (Bhabha, 2019, p. 84)

Identidade é uma categoria posicional, relacional, fluida, fictícia, interativa, compartilhada, construída e negociada entre sujeito em uma coletividade. A identidade coletiva define fronteiras em uma relação de alteridade, a através da semelhança e da diferença entre o Eu e o Outro, localizando-se no tempo e na história, em uma constituição contraditória, múltipla, mutável e singular (Schucman, 2020, p.93). Se dá pela referenciação, ainda que estas referências sejam imaginárias, estando articulada ao reconhecimento, subjetividade identificadas ou identificáveis (Guattari e Rolnik, p. 68, 1986).

A terceira dimensão da identidade (Bhabha, 2019), ou seja, a profundidade na representação do Eu e do Outro, é sua função simbólica. Se por um lado, esta verticalidade torna o reconhecimento da interioridade (o si mesmo) uma realidade em uma relação análoga, negando as diferenças presentes na temporalidade e na significação pelo signo da semelhança; por outro, no pós-estruturalismo, ele afirma tratar-se do espaço de duplicação como próprio articulador do discurso, em que a partir da enunciação aparece a questão da identidade.

A produção discursiva de identidade, portanto, se dá a partir de princípios regulatórios, na busca de instaurar subjetivamente uma coerência no indivíduo. As esferas da subjetividade, enquanto conceito relacional, se entrelaçam entre o político, o social e o individual. (Kilomba, 2019) e o processo de subjetivação - produção do sujeito – pelo biopoder se dá através da subordinação do corpo (Foucault, 1987). Processos de subjetivação ocorrem a partir de relações estabelecidas com o mundo, definidas por condições socioeconômicas, políticas, culturais e geográficas. A subjetividade é "uma experiência vivida e imaginária do sujeito, deriva dos rituais materiais que constituem os sujeitos" (Butler, 2018, p. 130)

O biopoder, por sua vez, atua na formação de sujeitos que sustentem o propósito e a reprodução de condições sociais para o capital, elaborando novas formas de sujeição sob o imperativo neoliberal da eficácia e das exigências de produtividade. Tal entendimento de

constituição normativa da subjetividade através da disciplinarização dos corpos, sob uma perspectiva utilitarista, com valores de eficiência e competitividade entre sujeitos e consigo mesmos, sugere que se estabelece o controle de modos de existência e estratégias de assujeitamento, na qual o corpo produtivo (Foucault, 1987), é um corpo esvaziado de sentido.

O assujeitamento, para Foucault, dessa maneira, opera como dispositivo do biopoder, através do qual as subjetividades são formadas sob a disciplina do capital e a partir de valores neoliberais. No entanto, existem outras possibilidades discursivas da existência, pois os discursos não só constituem os campos do dizível, como também são delimitados pelo exterior constitutivo do indizível e do insignificável. A identidade, como processo performativo, atravessado pelo imaginário e pela impossibilidade da constituição discursiva, fracassa no plano do simbólico da realidade social, havendo uma resistência subjetiva a esta (Butler, 2018). Butler (2018, p.99) desloca o corpo foucaultiano enquanto instância da sujeição na constituição da subjetividade, em que o processo de subjetivação ocorre no corpo para sublimá-lo, no sentido psicanalítico, enquanto superfície na qual se inscreve os signos e se dissocia do eu, pulverizando-se para a formação do sujeito: como resíduo corporal, uma perda constitutiva do sujeito, uma destruição na normalização.

A formação da identidade, a partir da disposição corporal na reflexividade não causal - recuo e redobramento -, enquanto estrutura emergente do sujeito, baseia-se na reiteração durkheimiana da violência, articulada à moral e à coerção social (2018 p.70). No entanto, com o rompimento da circularidade hermética do próprio fechamento reflexivo, a vontade surge como possibilidade significativa, tanto em sua dimensão normativa - lugar do qual é impossível o sujeito prescindir, em que a biopolítica implica como formação e formatividade na subjetividade -, quanto como potência dissidente, na qual o sujeito é uma possibilidade de ficção necessária que, ao querer, cria, paradoxalmente, na continuidade de seus atos, a si mesmo, em processo de reconhecimento existencial atrelado à subordinação da regulação social, entendendo as normas como ações transitivas (Butler, 2018) e o desejo como lugar da resistência na disciplinarização e no controle dos sujeitos.

Modos de existência

Modos de existência, enquanto práxis do uso dos corpos, são processos de criação de territórios (Santos, 2003), na qual dinâmicas sócio-espaciais em que sujeitos e poderes se manifestam, delineiam geografias imaginativas (Bhabha, 2019) – territórios geográficos e discursivos – a partir do engendramento de múltiplas subjetividades. A dimensão territorial dá-se, portanto, através da biopolítica, corpos e subjetividades. Os modos de existência (Agamben, 2017) são modos-de-ser inseridos em uma realidade existencial: a concepção de modos de vida e como a ela são conferidos sentido e propósito no enfrentamento de desafios existenciais singulares (não só individuais, mas principalmente coletivos), tendo a subjetividade como condição do humano atrelada ao corpo. Através de relações estabelecidas, processos de subjetivação e desejos, é no cotidiano que se dá a materialidade da condição política que define o humano e distintas formas-de-vida.

Modos de existência, para Souriau (Lapoujade, 2017), são ocupações de espaço-tempo: cada modo de existência cria o espaço-tempo que procura, presenças espaciais situadas entre o ser e o nada, o subjetivo e o objetivo, o possível e o real, o eu e o não-eu. A legitimidade à posição de existência de modos de existência singulares institui a autenticidade dessas existências, na qual a banalização e a indiferença solapam a existência. Em virtude da amplitude do gesto, um modo de existência torna-se legítimo, justificado pelo gesto imanente que aumenta sua realidade, a existência não é algo que possuímos, mas uma pretensão, uma esperança. O desposuído do direito de existir, como questão política e estética, refere-se à privação do direito de existir realmente (Lapoujade, 2017).

Agamben (2017) apresenta a concepção de existência trazida por Aristóteles de Ser enquanto viver, de Nietzsche, para quem não teríamos outra representação senão viver, e para Guy Debord, sob em condições espetaculares, na qual a vida alienada está em oposição à intensidade da vida. Tais concepções atravessam esta investigação entendendo que quanto mais a vida do homem se torna seu produto, mas separado está da vida, e debruça-se sobre a separação entre Bio/zoè, vida politicamente qualificada e vida nua, vida pública e vida privada, vida vegetativa e vida em relação. Em uma articulação da vida para além da máquina

médica, do discurso filosófico-teológico e da biopolítica, busca-se delinear contornos de uma forma de vida e de um uso comum dos corpos, para além do dicotomismo *zoè/bios*, público/privado e política/biografia, sendo a biografia foucaultiana, a escrita da própria vida como política.

Aristóteles descreve as relações familiares em despótica (senhor/escravo), matrimonial e parental, sendo o escravo, embora humano, por natureza, é de outro e não de si, um ser cuja obra é o uso do corpo, na qual o ser em obra, em oposição à potência, mas como atualidade não é livre, pois a liberdade é o próprio ser, enquanto que a obra do escravo é o uso do corpo, sem *aretè* (virtude) nutritiva (vegetativa), e, portanto, por ser fica excluída da felicidade (Agamben, 2017, p. 40), havendo assim uma distinção corpórea entre escravo e quem é livre.

O uso do corpo do escravo se dá pela *poiesis*, telos externo, objeto produzido com finalidade, produção ocupada com a reprodução da vida corpórea, enquanto o uso do corpo do homem livre, que segue o *logos* (racionalidade) é *práxis*, atividade improdutiva, em que agir bem é seu fim, sendo um modo de vida no qual o trabalho da existência está eliminado, que denomina-se *bios*. Estabelece-se, portanto, uma comunidade de vida entre o senhor e o escravo: o escravo, excluído da vida política, é essencial a ela, representa uma vida não propriamente humana que possibilita o *bio politikos*, ou seja, a vida verdadeiramente humana. O humano é definido pelos gregos como *zoè* e *bio*, e o escravo como a vida nua, no limiar que os separa e os une (Agamben, 2017, p.39), pois o modo de vida é uma *práxis*, não uma produção.

Na exploração, a relação do corpo humano com a natureza é substituída por uma relação dos homens entre si, reificada e apropriada, na qual a relação do senhor com a natureza, denominada por Hegel como reconhecimento de si, é mediada pela relação do escravo com a natureza, e daí se dá a operação antropogenética. No mundo clássico, não havendo o conceito de trabalho, são consideradas as características próprias da obra. Para o direito romano, a atividade laboral, nos contratos de escravos é separada do corpo como objeto de uso com relação a sua atividade era alienável e remunerável e, segundo Cícero, para aqueles que vendem o próprio trabalho, o compenso é o salário de escravidão.

Encontra-se, portanto, uma semelhança do trabalhador no capitalismo com o escravo clássico, mais do que com artesãos ou com o homem político (Agamben, 2017, p.37), ainda que o sentido socialmente compartilhado do trabalho seja o contrário. No capitalismo, a exploração é definida pelas contradições da tentativa de dominar a natureza pela relação de uso de outros seres. Modos de existir de maneira autêntica chocam-se com muros da subjetividade neoliberal (Guattari e Rolnik, 1986, p.50), o que, no entanto, pode também tornar-se um estado de emergir, de vir à tona (Bhabha, 2019, p.79).

Necropolítica

A partir do conceito weberiano de soberania, qualificada como una e, portanto, inalienável e indivisível, a necropolítica, conceito proposto por Achille Mbembe (2018), traz uma nova perspectiva sobre o monopólio do uso legítimo da violência por parte do Estado racional moderno, ou em outras palavras, a legitimidade do direito de matar. O exercício do controle sobre quem deve viver e quem deve deixar-se morrer, enquanto implementação e expressão do poder em um território tem sido o processo de definição da vida pelo biopoder. Mbembe, no entanto, desloca o olhar eurocêntrico voltado para os campos de concentração nazistas para as plantações coloniais nas Américas para pensar essas relações entre poder e raça.

Esse imperativo da morte, tanto literal quanto simbólica, que asseguraria a existência de todos, está atrelado ao racismo de Estado, biológico e centralizado (Foucault, 2019), no qual o extermínio do Outro é imprescindível à manutenção da ordem. O racismo e, mais especificamente, o racismo de classe, aparece como elemento chave da biopolítica para definir a descartabilidade das vidas, através da criação de uma noção ficcional do Outro, aquele que deve morrer. Essa alteridade pela negação é racionalmente justificável pelo Estado no processo de desumanização e fomenta a aceitabilidade do fazer morrer, como coloca Foucault (2013) e da erradicação de aberrações no corpo político e na sociedade.

Outridade

No discurso colonial, enquanto aparato de poder, a metáfora da alteridade opera institucionalmente enquanto dispositivo, incorporando a diferença excludente que discrimina e legitima uma relação assimétrica, na qual ao Outro não se permite significar, negar nem estabelecer um desejo histórico, pois é "no corpo dócil da diferença que [se] reproduz uma relação de dominação" (Bhabha, 2019, p. 65). A docilidade a que Bhabha se refere dialoga com o exercício do biopoder foucaultiano sobre os corpos. Na "comunidade imaginada", como o autor coloca, a identificação cultural e o afeto político constroem-se a partir dessa hierarquia. A hegemonia depreende uma política de identificação do imaginário dentro do espaço discursivo e requer a repetição contínua da alteridade (Hall, 2013).

No processo político ativo de desumanização (Kilomba, 2019) o Outro ocupa uma ambiguidade, no sentido do aprisionamento abstrato, entre o estatuto de sujeito e de objeto. No território pós-colonial, a presença de hiatos e assimetrias hierárquicas torna impossível o rompimento com o passado histórico de exploração europeia, imprimindo no tempo presente um diacronismo, no qual o corpo negro, o corpo destituído, o corpo pobre é sempre a atualização da escravidão no território urbano pós-colonial. Assim como o escravo para os colonos, o sujeito em situação de rua opera no processo de subjetivação da branquitude enquanto estrutura de diferença (Bhabha, 2019, p.98), produzindo o hibridismo no discurso pós-colonial diante da dissidência e perturbação à ética do trabalho diante da branquitude racista e aporofóbica.

Pensar uma desestabilização da supremacia cultural branca e da noção binária entre sujeitos coloniais (Branco/Negro, Eu/Outro) em que o negro não é, e nem tampouco o branco. Trata-se da alienação do sujeito no antagonismo da relação colonial, na qual o marginalizado instaura o processo de subjetivação ocidental (Fanon, 2008). A presença da negritude desloca a dialética e a epistemologia branca: "os olhos do homem branco destroçam o corpo do homem negro. Nesse ato de violência epistemológica, seu próprio quadro de referência é transgredido" (Bhabha, 2019, p.80).

O racismo, como legitimação da exclusão, é central na constituição da diferença pela norma branca, na qual a branquitude é tomada como parâmetro para estabelecer hierarquias entre sujeitos e a negritude torna-se "signo não erradicável da *diferença negativa* nos discursos coloniais" (Bhabha, 2019, p.131). Ser o Outro pós-colonial é, em si, experienciar racismo, colocando sujeitos negros como esboço, e nesse processo de discriminação, "as pessoas negras tornam-se a representação daquilo que a sociedade branca tem empurrado para o lado e designado como perigoso, ameaçador e proibido" (Kilomba, 2019, p. 159). Sujeitos em situação de rua, aos olhos da branquitude, não apenas são uma ameaça mas também não pertencem, são estranhos ao território.

Bhabha (2019) afirma que o estranhamento (*unhomeliness*) é uma condição pós-colonial paradigmática. Não se trata de ser sem-casa (*homeless*), mas de ser estranho ao lar (*unhomed*), para além da divisão da vida social entre público e privado, é a negação histórica do ato banal de liberdade, entendido aqui como dimensão do cotidiano, pela qual o estranhamento se manifesta em uma sociedade racializada, através de normatizações de onde se pode entrar, onde se pode viver (Bhabha, 2019, p.40) e, também, onde se pode morrer. Tal banalização, enquanto consequência de um distanciamento cognitivo (Kilomba, 2019, p. 200) e aqui também considerado afetivo, opera como dispositivo racista e aporofóbico da branquitude pois sujeitos em situação de rua vivenciam duplamente o sentido do *unhomeliness*, e este estranhamento articula tensões ambivalentes da vivência pessoal, desde o âmbito psíquico à existência política, de modo que "a alteridade cultural (...) estabelece um trauma histórico" (2019, p.36).

A negritude é o "estereótipo-como-sutura" (Bhabha, 2019, p. 138) para a branquitude no contexto pós-colonial, uma identidade performada no espaço da ruptura, na qual a discriminação depende da presença da diferença para a cisão da alteridade. O racismo contemporâneo, para além de uma consequência histórica da colonização europeia, é entendido aqui, como propõe Bhabha, enquanto uma articulação complexa de relações de poder - e por tanto discursivas -, espaciais - e assim, constituintes do território - e simbólicas - presentes na produção de sentido: desse modo traz a potência de uma crise de representação

e uma possibilidade de subversão política, através das quais tornam-se possíveis trajetórias de uma política de "tornar-se o Outro de si mesmo (2019, p.76).

Território Urbano

Pensar o território, como diálogo conceitual entre os termos espaço, é compreender o lugar a partir de diferentes marcos epistemológicos. A política do espaço aparece como forma de relações de posicionamentos, através da qual desde estratégias geopolíticas a arquiteturas do espaço privado, compõe-se a história dos poderes (Foucault, 2019). Na sociedade disciplinar, o exercício do poder não está centralizado nos aparelhos do Estado, mas disseminado e capilarizado.

Sob o paradigma marxista, Milton Santos (1997) define lugar como ponto nodal de encontro de lógicas que trabalham em diferentes níveis na busca da eficácia e da reprodução do capital, que organiza o espaço de acordo com as necessidades e desejos neoliberais baseado na racionalidade, através da disciplina, instaurando as condições para o maior lucro para poucos e maior alienação para muitos. Para o autor, "o lugar é o encontro entre possibilidades latentes e oportunidades preexistentes ou criadas" (1997, p. 44). Considerando a dimensão contraditória do espaço proposta por Santos (1997), diante da dialética entre fixos e fluxos que o compõem, o território é onde se dá a produção de sentido através de relações sociais e espaciais configuradas pelo capital.

O espaço, portanto, é entendido por ele como mídia, tanto enquanto linguagem como o meio pelo qual a vida torna-se possível, no qual instauram-se fluxos materiais e imateriais de distintas intensidades, escalas e direções. A cidade como território urbano no qual institui-se espacial, cultural, política e socioeconomicamente, é uma organização racionalizada através de valores neoliberais, como fluidez e competitividade, para o controle, instaurando uma classificação hierárquica de sujeitos perante um Outro como estratégia do exercício da soberania.

Na escravidão (Agamben, 2017) há um processo de alienação e morte social a partir da perda do lar, dos direitos sobre o próprio corpo e do estatuto político, assim como a destituição do

valor inerente do sujeito enquanto pessoa. No contexto colonial, a produção de sentido na fazenda de engenho, baseada nessa alteridade, leva os escravos a um modo de vida assíncrono, no qual a violência e a inequidade do poder sobre a vida são cotidianas. Essa mesma política da crueldade encontra-se no território urbano, em políticas estatais de cunho racista sobre o símbolo da moralidade, subjugação dos corpos, regulamentações médicas, eugenia e degeneração. A colônia do imaginário europeu são os sujeitos em situação de rua da cidade contemporânea, fronteiras geográficas e subjetivas.

As cidades (Santos,1997) são complexas e por isso instáveis e ricas em contingências, interseção entre verticalidades, vetores da racionalidade na instauração de um cotidiano obediente, e horizontalidades, lugar da finalidade imposta, estabelecendo um cotidiano conforme, mas não necessariamente conformista, simultaneamente de tolerância e indignação. A história de uma cidade, para o autor, se produz através do urbano que ela incorpora ou não, sendo o urbano da ordem do abstrato e a cidade da ordem do concreto. Na cidade, segundo ele, a organização racional do espaço derivativo leva a um urbanismo fragmentado que atende ao neoliberalismo e promove um consumo iníquo, em que a maior parte da população não acesso à alimentação moradia e transporte de qualidade, enquanto uma ínfima minoria é extremamente privilegiada, tornaram-se mais exclusivas. No território isso se manifesta, por exemplo, no modo como as ruas não são percorridas igualmente por todos: para migrantes e pobres, o território urbano é um aliado da ação e uma possibilidade para brechas e mesmo "bolsões de contrarracionalidade" (1997, p. 108), de tal modo que os espaços da racionalidade e, portanto, de alta eficácia e competitividade, se revelam opacos.

II. Interlúdio: articulações entre biopolítica e corpos em situação de rua

"A gente não vai para a Avenida Paulista, não vai para as orlas de Copacabana" (2019)
Rosa Borges, pesquisadora negra

Este interlúdio propõe articular os conceitos propostos no glossário e suscitar reflexões sobre a questão da aporofobia e da branquitude. A pesquisa compeço-se em diferentes camadas. O percurso desta cartografia afetiva delinea possíveis diálogos entre branquitude no contexto pós-colonial e aporofobia, considerando a Avenida Paulista como uma paisagem de poder, um campo fluxo de capitais, financeiros, simbólicos, culturais, signos identitários e formações espaciais heterogêneas (Frangella, 2010), inscrita na espacialidade capitalista do não pertencimento à cidade, tanto pelo aspecto topográfico como região mais alta de São Paulo, quanto ao urbanístico, por ser considerada um centro financeiro e cultural da cidade, e também pelo viés arquitetônico, devido à imponência apocalíptica dos arranha-céus.

A Avenida Paulista evoca uma estrangeiridade dos corpos (Bhabha, 2019) de sujeitos em situação de rua, instaurando uma alteridade. Como a aporofobia opera nesse discurso da identidade pela diferença em que, para além de classe social, etnia e gênero, sujeitos em situação de rua são o Outro? Intui-se uma fissura: uma construção discursiva dicotômica entre modos de existência em relação a sujeitos em situação de rua, na qual se forma a alteridade no território urbano. Tal relação é fundamentalmente atravessada pelo racismo de classe. Assim, pensar corpos em situação de rua perpassa pela aporofobia, o rechaço à pobreza (Cortina, 2017).

Estamos diante do adensamento exponencial - tanto em São Paulo, como em escala global - da população de rua, na qual não há uma unicidade sistêmica e não se assume uma categoria identitária. Encontra-se as fábulas fragmentadas e narrativas de fracasso, o desencantamento com a sociedade, o trauma, a busca por legitimar o estar na rua, os circuitos heterogêneos anteriores à situação de rua, a sutileza da diversidade - entre o corpo frenético, o gesto psicótico, a apatia, o entorpecimento, o amorfismo, o indício de vida na imobilidade, o alheamento da mobilidade que desvia da multidão, o mimetismo, a manifestação de mundos

singulares, a contenção corporal, o rompimento do comedimento - a percepção de uma ruptura brusca, do deslocamento brutal, do entremeamento de subtrações, do esvaziamento identitário, da rua como situação limite de sobrevivência e de uma territorialidade outra por uma outra identidade na cidade, no hiato do despertencimento (Frangella, 2010).

O corpo das pessoas em situação de rua é redimensionado, se re-situa (Butler, 2003) como *locus* e enunciação da vivência nômade e da exclusão na incircunscção disciplinatória punitiva do biopoder como dispositivo de controle de normatização subjetiva. Gênese de um corpo desconhecido (Uno, 2012) no imaginário de corpocidade universal do sujeito de direitos, instaurando a singularização de potencialidade e limites da corporalidade, da criação de outras subjetividades possíveis, da reelaboração do delineamento de fronteiras entre público e privado, entre visível e invisível: um corpo que enuncia e realiza a complexidade da dinâmica conflitiva urbana, como um impulso diante de políticas urbanas excludentes de controle e de funcionalidade do espaço, que se constrói física, simbólico, político e socialmente na relação com outros corpos, na espacialidade das ruas da cidade - corpo marginal à reflexividade, à tessitura do sujeito de direitos, agente de uma outra subjetividade possível, em movimento e precariedade (Frangella, 2010)

A espacialização itinerante da exposição da intimidade e da vulnerabilidade como territorialidade na cidade, enquanto inscrição corporal, é potência de sujeitos errantes nas zonas de afeto da corpomídia urbana, desorganizando o código social, que pretende-se hegemônico, com um compartilhamento sígnico heterogêneo: estabelece uma fissura política, ideológica, imaginária, semântica, discursiva e subjetiva, uma ameaça que se materializa no corpo, na presença do corpo do sujeito em situação de rua, por não corresponder a uma moral higiênica normativa, pelo caráter concêntrico do corpo como continuidade monolítica existencial, estética mimética do espaço urbano e criação de materialidades corporais e territoriais outras.

O deslocamento errante não é apenas paisagem, é uma identificação paulatina com o divagar, com uma desvinculação afetivomaterial, com mecanismos movestes e sua instabilidade, com uma dinâmica fragmentária e intermitente do tempo circular e disjuntivo da rua, com a

própria fragilidade do limiar entre estar ou não em situação de rua, com uma transgressão persistente da rua como espaço de pertencimento e síntese de trajetórias, em permanente disputa pelo reconhecimento de singularidade da presença no território, reformulando signos urbanos nas experiências singulares, contestando a isonomia entre espaço e identidade através da expansão das possibilidades de circulação e de ocupação do espaço urbano (Frangella, 2010).

A ocupação nômade, de intensa transitividade opera como uma "circulação de fora" - obstruída, física e simbolicamente - em espaços, até então, esvaziados do urbano, da produção de sentido e de sociabilidades, subvertendo a univocidade da cidade e o urbanismo unificador, através de usos outros das ruas - modos de operar e praticar o território com múltiplas identidades possíveis na transitoriedade em situação-limite -, da homogeneização espacial e condensação corporal do cotidiano entre público e privado, usurpando a semântica racionalizada e moralizante da cidade pela pluralidade, de sua arquitetura disciplinar e do controle, com suas tecnologias de expulsão e interdições, do projeto corporal urbano e do excludente modelo sanitário eugenista: são processos de subjetivação que se desdobram para além do binômio casa/trabalho - fronteiras liminares da ordem urbana -, distanciando-se da esfera sóciofamiliar - e dos valores burgueses que a regem -, da ética do trabalho - e sua lógica produtivista, consumista e individualista - através da prática do desapego e do ócio, com o comportamento anti-hierárquico, com a percepção de tempo e espaço associada à cultura material da perda e do despojamento simbólico, e também pela ressignificação criativa de aderências à escassez, diante da estigmatização como operador de modos de existir (Frangella, 2010).

Diante da hierarquização e competição dos corpos cuidados e limpos em ambientes fechados (Frangella, 2010), o despossuir é abjeto, pois reafirma a imanência de outros modos de existência possíveis e desestabiliza a divisão social imperativa, a reprodução do capital e o poder, e ainda que, diante do imbricamento com o modo de existência sedentário, estabeleça-se uma hierarquia simbólica entre alcoolistas, usuários de outras substâncias psicoativas e os que buscam por empregos, os que trabalham e os que estão limpos, por exemplo, as dinâmicas contingentes são constantemente atualizadas, uma fragilidade potente da incerteza e da

anomalia, característica da deriva nômade, sem a estagnação que a organização política do sedentarismo esquadrinha (Frangella, 2010).

Diante da legibilidade urbanística da cidade como funcional e hegemônica e da reiteração da violência, a rua é o lugar que emerge em resposta ao corpo que recusa a tenacidade, que permite o que é próprio do corpo próprio, que dialogicamente - e, por que não, também dialeticamente? - faz o corpo e é feito por ele, constituindo outros usos do corpo para além da racionalidade, ressignificando o que entende-se pelo binômio razão/sensibilidade ao propor outros fios de pensamento, corpo indissociável do território urbano que resiste ao aniquilamento nos interstícios do espaço, marido pela intensidade errância, constituindo-se como signo da incorporação da exclusão em uma geografia compressor e contingente e da transversalidade do códigos de fronteiras territoriais, instaurando territorialidade sobrepostas (Frangella, 2010), características da geopolítica da cidade: com a incorporação da precariedade ressoa a precarização da vida no capitalismo em escala de arranha-céus, dissonando do discurso vigente de coerência sobre os corpos e sobre a corpomídia urbana.

O nomadismo urbano, portanto, é resistência sígnica. No imaginário urbano, a alteridade é construída no Outro enquanto corpo em situação de rua, no domínio do exótico, do sujo, do estranho, do fracassado, do perigoso, do degradado, em uma ambiguidade anônima que evoca a indiferença diante da radicalidade da experiência limite de sobrevivência, da não concomitância com as tecnologias biopolíticas, da sujeição permanente à vulnerabilidade, à deslocalização profunda e da enunciação do sofrimento, por um contínuo processo de desumanização, ressonante com a necropolítica.

Corpos em situação de rua operam de maneira ambivalente no processo de subjetivação. A formação da branquitude, independente da tez da pele opera através do discurso da negação (o branco como o não-negro), como parte de uma identidade eurocentrada marcada pelo pós-colonialismo na qual brasileiros não são parte da branquitude hegemônica no contexto global. O vínculo entre territorialidade e raça determina uma política do espaço que define a corpomídia urbana através da reafirmação racista no cotidiano do não pertencimento, delineando o ambiente comunicacional e a troca simbólica na coexistência espacial: o sujeito

negro é forjado pela branquitude para representar o Outro que não se deseja ser (Kilomba, 2019). Ainda que lido como branco em certos espaços, a identidade no contexto pós-colonial não se identifica com a birracialidade (entre negros e brancos, principalmente) hereditária e ainda menos com a descendência indígena.

Não se trata aqui de negar o privilégio, material e subjetivo, de pessoas com origens brancas no contexto latino, mas de ampliar o horizonte da dimensão político-racial de latitude existencial dos sujeitos e deslocar a formação de identidade através da afirmação pela negação de uma sociedade em que a neurose se apresenta como racismo, em um processo de recalque, em que o ódio ao negro aproxima não-brancos, como latinos e asiáticos, dos brancos. Ser lido como branco na América do Sul requer critérios restritivos, tão multifatoriais como as desigualdades que atravessam os corpos, em uma clivagem discriminatória que sustenta o discurso da supremacia branca normatizadora e sua alteridade excludente na construção de sujeitos mestiços, formando um arquétipo branco ideal em oposição à "ralé" (Devulsky, 2021).

O discurso colonial de representação ocidental, baseado na individuação e marginalização, depende da fixidez da construção da alteridade, utilizando o estereótipo como principal estratégia discursiva, na qual a ambivalência entre o já conhecido e o repetido incessantemente opera com poder discriminatório. Definindo assim, quais são as alteridades autorizadas e os possíveis processos de subjetivação na construção da identificação colonial do sujeito. A partir de um regime de verdade, retratos estereotipados não apenas são a norma, mas também eficazes enquanto repertório de relações de poder, dominação e resistência, os quais o deslocamento questiona o modo de representação da alteridade e revela as fronteiras do discurso colonial que articula a diferença no corpo, tanto na dimensão do desejo, quanto inscrito no discurso (Bhabha, 2019). Na estrutura ambivalente da subjetividade e da socialidade em que se encontra a branquitude no contexto pós-colonial, o negro é o objeto negado do processo de formação identitária através da alteridade e, no território urbano, o sujeito em situação de rua é o corpo no espaço público.

O poder disciplinar - mecanismo de extração de tempo e trabalho dos corpos - produz discursos e modos de vigilância para constituir a norma, a normalização e o biopoder - institucionalização da coação para produzir o discurso de verdade. É constituído por complexas relações, em sua dimensão circular e capilar, sendo exercido em rede na identificação dos corpos que atravessa, dos gestos, dos discursos e dos desejos. Opera de forma local e periférica, enquanto práticas reais e efetivas como instância material da sujeição constituinte, enquanto a lei, os aparelhos e as instituições regulamentam e aplicam a delimitação do poder, legitimando-o sob a lógica da soberania e da obediência e, portanto, da sujeição. - e os efeitos da verdade - que perpassam e constituem o corpo social, através da produção, circulação e funcionamento de um discursos de verdade que esse poder produz se reconduzem a ele, pois o poder só pode ser exercido mediante a produção de verdade (Foucault, 2019). Entre o direito soberano heterogêneo e a mecânica disciplinar polimorfa e coercitiva, a aporofobia e o racismo propriamente ditos, não interessam ao capitalismo, mas sim, o mecanismo de exclusão, a aparelhagem de vigilância e a micromecânica do poder que produzem lucro e ações políticas, tornando-se técnicas do poder sustentado de forma global e também sistêmica pelo Estado (Foucault, 2019).

Investiga-se, portanto, de que maneira a aporofobia opera discursivamente como dispositivo do biopoder, no contexto do território pós-colonial paulistano, sobre a subjetivação da branquitude, tornando corpos em situação de rua o Outro. Para além do racismo - e da xenofobia, no contexto europeu e estadunidense, em que o imigrante, diferentemente do turista, é rejeitado e tratado com indiferença por sua condição econômica (Cortina, 2017) -, a aporofobia parece ser regida pela ética do trabalho na formação da identidade e do seu sentimento de pertencimento, na qual o sujeito em situação de rua, por não estar incluso na lógica da mão de obra para a expansão da acumulação do capital e desviar de valores neoliberais e normatizados, é o Outro.

Alteridade no território urbano: modos de existência

É intrínseca às grandes cidades, a formação de zonas de fronteiras com problemas de complexidade organizada, processos e interrelações intrincados. Limites que, apesar de

parecerem passivos, têm influência ativa, estando relacionados à profundidade do espaço, onde se constrói sentido e ao quanto nele se torna possível mover-se (Jacob, 2019). A rua, enquanto paisagem da cidade, é uma abstração, significando algo apenas diante de limítrofes como edifícios - principais pontos de referência e diferenciação, como uma tática de clímax visual em sua magnitude de caráter funcional para explicitação da ordem urbana - e calçadas - em sua dimensão desimportante, trivial e incongruente, demarcando a separação entre público e privado - sendo a rua a dimensão mais potente da cidade (Jacob, 2019).

Sentir segurança neste espaço é o drama urbano neoliberal, pois está perturbadoramente repleta de estranhos, corpos desconhecidos dispersos em alta densidade, é onde tem-se medo do anônimo, do pobre, do marginalizado, do excêntrico, da latência da criminalidade, do ócio, da ruptura da lei, da ordem e da eficácia. Em que, diante de uma intrincada articulação coreográfica de comportamentos controlados e espontâneos, há um embate tangível entre vitalidade e monotonia que, na ausência de confiança, do compartilhar e da emergência de diversidade, instaura o território do afastamento, da hostilidade, da segregação e da discriminação na vida social da rua, surgindo assim uma cidade dócil dentro da cidade, gerando um indefinido mal-estar na impessoalidade cotidiana. No qual a cidade, enquanto a vida em seu aspecto mais intenso e complexo, passa a operar sob a estética urbana neoliberal assimétrica da indignificação da vida ortogonal (Jacob, 2019).

A articulação entre controle, aporofobia e necropolítica no território constitui a branquitude a partir da alteridade por cisão e negação, ao mesclar identidade e cartografia. Historicamente, a branquitude está relacionada à raça enquanto dispositivo diferenciador, divisor da classe trabalhadora norte-americana, enquanto status social de trabalhadores brancos, operando na aceitação de vidas apequenadas: a opressão racial beneficia capitalistas brancos e brancos não-capitalistas (Schucman, 2020). A normopatia da branquitude brasileira, como superioridade racial - enquanto função social da atualização do privilégio sistemático colonial presente no imperialismo - é, diante da sua sulamericanidade, ocupar pelo fenótipo, o lugar simbólico da hierarquia social: a semiologia cultural e estética positiva de si como norma baseada na negativa do negro através de estereótipos sociais e morais (Schucman, 2020).

O conceito de raça classifica, a partir de significados historicamente construídos, a diversidade humana pela narrativa de contrastes físicos nos quais o fenótipo determina características psicológicas, morais, intelectuais e estéticas de forma hierárquica e desigual: a ambiguidade do racismo demarca - associado à suposição de que há o pertencimento a um grupo étnico e a uma raça por conta da cor-, no Brasil, leva à invisibilidade da branquitude, na falta de percepção do branco como sujeito radicalizado e à visibilidade da branquitude, nos privilégios reproduzidos cotidianamente por brancos e cumplicidade entre eles (Schucman, 2020).

A branquitude é uma formação histórica e socialmente construída sob a égide de signos de poder, ocupando um lugar simbólico e, em São Paulo, o branqueamento da cidade operou estrategicamente para desqualificar a mão de obra negra após a abolição e para uma identidade paulistana de modernização, industrialização, progresso e embranquecimento, como uma reminiscência da relação colonizador/colonizado em que o Outro é racializado (Schucman, 2020). A necropolítica (Mbembe, 2018) opera na subjugação dos corpos dissidentes, em um processo de subtração da condição de sujeito político da população em situação de rua que, assim como o escravo, sofre a perda de um lar, de direitos sobre seu corpo e de estatuto político.

Esse triplo processo desencadeia uma "alienação de nascença" – seja pela exclusão de corpos que nascem na periferia urbana, seja por nascerem em situação de rua - e a uma "morte social" (Mbembe, 2018, p. 27). O exercício da necropolítica delinea o território urbano enquanto uma ocupação colonial contemporânea, através de uma "organização heterônima de direitos territoriais" (Mbembe, 2018, p. 53). Na cidade, corpos em territórios socioeconomicamente heterogêneos são atravessados por modos de existência pautados pelo capital, nas quais a polarização se faz presente. Na Avenida Paulista, a aporofobia instaura uma organização heterônima também comunicacional, da ordem do sógnico e do simbólico entre corpos.

A construção sócio-cultural da normalidade implementa uma distância identitária entre certos modos de existência, nos quais a norma surge a partir da adequação a modelos preestabelecidos sob os quais sujeitos devem submeter-se através de mecanismos

disciplinares, e as condutas são avaliadas a partir desse parâmetro estabelecido. Desse modo, o biopoder vale-se de operações de normalização para corrigir processos desviantes dos padrões de modos de existência, buscando uma funcionalidade entre diferentes normalidades, de acordo com o contexto geográfico, econômico e político (Foucault, 2019). A vida, assim como o espaço da cidade, passa a ser regida pela lógica neoliberal, a racionalidade política dominante do biopoder, retroalimentando de maneira violenta a sustentação do capital.

No capitalismo, com a necessidade de mão-de-obra livre, ocorre uma metamorfose penal na Europa (Foucault, 1987) na qual o trabalho obrigatório nas colônias e o suplício caem em desuso enquanto métodos punitivos, emergindo assim uma tecnologia política do corpo na qual o indivíduo é classificado como normal ou anormal. Esse investimento político do corpo está inserido na utilização de sua força produtiva na economia e nas complexas relações de poder e dominação, pois se estabelece um sistema de sujeição, na qual a necessidade é um dispositivo, usado estrategicamente e de forma difusa como instrumento político microfísico.

A tecnopolítica capitalista da punição (Foucault, 1987), por seu caráter difuso, apoia-se em uma codificação comportamental através de uma nova política do corpo e de uma comunicação simbólica semiotécnica que estabelece uma representação análoga do castigo como sinal do crime em que o discurso é o princípio de recodificação universal e uma ode à austeridade. Para prevenir a infração, opera-se um desagenciamento do desejo de efeito centrífugo, um compartilhamento coletivo da eficácia do sistema punitivo, do crime como senso comum, do criminoso como indivíduo avaliado por sua conduta através de uma norma, passível de ser isolado, da punição incessantemente apresentada no espaço público e exposta a narrativas moralizantes e à linguagem cotidiana.

O capitalismo despersonaliza para, em seguida, propor "modelos forjados a partir da igualdade abstrata para preencher o buraco, a inexistência de pessoa para que o sujeito semiotizado pelos modelos possa dizer: #meu eu\$" (Guattari e Rolnik, 1986, p.58). Os indivíduos deslocáveis são invadidos pela precariedade, pela loucura, pela miséria, pelo fracasso e como engrenagens concentradas sobre o valor de seus atos, solitários, robóticos, angustiados, fascinados pelas drogas, moradia, relação social e prestígio que lhes é oferecido,

em que a culpabilização interiorizada exerce função na subjetividade neoliberal (1986, p.40). O estado de emergência torna-se uma regra e não uma exceção, e a vida, portanto, torna-se mais um modo de sobrevivência do que vitalidade (Agamben, 2017).

"A subjetividade industrializada e nivelada em escala mundial tornou-se dado de base na formação de força coletiva de trabalho e da força de controle social coletivo" (Guattari e Rolnik, 1986, p.39). A subjetividade não se situa no indivíduo, não é abstrata, seu campo são os processos de produção social e material: no processo de individualização neoliberal, o corpo é consumidor de subjetividade, há a tendência a bloquear processos de singularização para instaurar os de individuação, enquanto a experiência deixa de operar como referência para criação de modos de existência no cotidiano, pois é condição para a subjetividade neoliberal que seja fincada na axiomática da segregação, na qual se projeta sobre o Outro na marginalidade os fantasmas coletivos de periculosidade. A individualização, por conseguinte, é a alienação do processo de singularização sob uma modelização dominante (Guattari e Rolnik, 1986).

A segregação e a discriminação em relações de segmentaridade social também exercem função subjetiva de controle para manutenção da ordem social, instaurando uma hierarquia na subjetividade através da disciplinarização e da marginalização de corpos dissidentes. "A recusa ao trabalho em sua forma atual são vírus contaminando o corpo social em sua relação com o consumo, produção, com o lazer, com os meios de comunicação, com a cultura" (...) (Guattari e Rolnik, 1986, p.46). Assim como a recusa à temporalização do ritmo de trabalho assalariado.

As identidades binárias são, portanto, reflexos narcísicos do Eu no Outro, em um processo de subjetificação marcado pela ambivalência, uma identificação fendida que, repetidamente, torna presente o que está ausente. O Outro, enquanto força diferenciadora no processo de significação do sujeito, é uma negação necessária a uma identidade, seja ela sujeição ou cultural, em que a produção de sentido parte da diferenciação (2019, p.96). Ao que Bhabha denomina de olhar para a Invisibilidade, entendemos aqui como a identidade estrategicamente colocada como recurso discursivo e disciplinar (2019, p.89), operando enquanto dispositivo

do biopoder na formação de alteridade, nos afetos e na subjetividade. A identidade como lugar estrutural de onde o sujeito branco vê os outros e sai, uma posição de poder, um lugar confortável do qual se pode atribuir ao outro o que não se atribui a si: a raça (Schucman, 2020, p. 37).

A identidade pós-colonial passa da representação em contraste com o Outro para a cisão do sujeito em seu lugar histórico na impossibilidade de reivindicar-se como o Eu. Por conta da presença de sua invisibilidade constituinte, questionando duas perspectivas sobre a identidade totalizante enquanto estabilidade do ego: a filosófica, na qual trata-se de um processo de autorreflexão da natureza humana, e a antropológica, em que a identidade humana instaura-se na divisão Natureza/Cultura (Bhabha, 2019, p.87).

A reforma jurídica pequeno burguesa criminaliza sujeitos "à margem" e práticas populares, e ao instaurar a ilegalidade dos direitos, mais do que função reformatória do rompimento do pacto social, tem função coercitiva do corpo social, inserindo-o no próprio poder de punir. A vadiagem, por exemplo, passou a ser classificada como atividade ilegal daqueles considerados inúteis e à parte da sociedade na qual estão inseridos. Se no encarceramento, destinado a princípio a "mendigos" considerados vagabundos, a punição caracterizada pelo trabalho compulsório é eclipsada, a cidade passa assim a ser um território punitivo disponível aos olhos, através da disciplina da ética do trabalho, da vigilância contínua contra a ociosidade e da pedagogia da reprodução da vida através da produtividade, em que a arquitetura do controle interior de um poder se manifesta pelo olhar: do panóptico da prisão às zonas de passagem urbanas. "A visibilidade é uma armadilha" (Foucault, 1987, p.177), pois quem está ciente de estar submetido ao campo de visibilidade opera a disciplina sobre si mesmo no seu processo de sujeição.

A punição, enquanto função social complexa e tática política, torna-se a parte mais velada do processo penal, entrando no campo da consciência abstrata, sendo sua eficácia atribuída à fatalidade. O castigo passa a ser uma economia dos direitos suspensos, submetendo o corpo a um sistema de coação preventiva, utilitária e corretiva. O exercício do poder transforma como o corpo está investido nessas relações, instaurando uma economia política do corpo útil e

dócil, do sujeito obediente e do indivíduo submetido ao exercício do hábito. Se no suplício ocorre uma exacerbação do castigo para a desobediência e do poder soberano vingativo, a nova mecânica do poder estabelece uma correlação sutil entre crime e punição como medida preventiva, uma vigilância constante da conduta cotidiana, da identidade, da subjetividade e mesmo do gesto.

A divisão burguesa da sociabilidade se dá entre atividades profissionais, baseadas em valores como competência e eficiência, atividades privadas, banais, de uma mediocridade desimportante. Além disso, instauram-se modos de existência de penúria, aos quais não se admite a existência de um objeto de pensamento: essas virtualidades excluídas, que escapam ao código, são recalcadas, suscitando uma reprovação implícita, pois ainda que se infrinja uma regra explícita, ao comporem novos signos, desregulam o princípio da significação coerente e da convenção do uso dos corpos com práticas insignificantes e inúteis (Galard, 2008). O sentido da conduta é de uma temporalidade indefinível e está intimamente relacionado ao espaço empírico indelimitável no qual se situa, e é nessa produção de sentido deliberadamente visível, que o gesto dá margem à repercussão simbólica (Galard, 2008).

No território urbano pós-colonial, a formação de alteridade estabelece-se como uma terceira dimensão a espacialização da biopolítica neoliberal. A Avenida Paulista, em seu aspecto icônico, cunhada como artéria de São Paulo, é signo visual de representação por semelhança, no qual é possível identificar valores neoliberais inscritos na organização espacial como centro financeiro, estabelecendo zonas de afeto entre corpos. O desvio de corpos em situação de rua à norma e seu modo de vida dissidente, no qual a fronteira entre o privado e o público se dissolve, ergue uma barreira intersubjetiva pela sua condição contraditória à ode, à ética do trabalho e à ostentação vertical do capitalismo tardio no território urbano.

A legitimidade da violência é definidora do espaço social colonial (Bhabha, 2019) e isso permanece no território pós-colonial. A população em situação de rua não foge à regra da intrínseca relação entre raça e poder, em uma desvalorização da vida ao extremo, na qual a própria identidade racial da negritude parece ser questionada pela ficção da alteridade. Diante da imposição da servidão contínua, a negação da vida torna-se um operador de liberdade.

Existem estratégias de enfrentamento (Mbembe, 2018), o modo de existência em situação na rua emerge como uma negação aos valores neoliberais da ética do trabalho, da vida pequeno burguesa e também da branquitude, elementos que formam a identidade normativa.

No mito da democracia racial brasileira, da mistura étnica e da miscigenação cultural, o racismo brasileiro é “a ideologia do branqueamento marcado por uma sociedade hierárquica de desigualdades sociais e racistas” (Schucman, 2020, p.26) e garante que a produção e reprodução de desigualdades sociais não sejam entendidos como privilégios raciais. No contexto multirracial brasileiro, pensar como o pertencimento racial ao território urbano central, à Avenida paulista, à branquitude opera no processo de subjetivação coletivo.

No território urbano segregado racialmente - seja de forma explicitamente legitimada ou tácita -, a branquitude é um dispositivo que opera na divisão racial do trabalho e dos espaços sociais (Schucman, 2020, p. 71). A pobreza enquanto efeito do racismo, raça como dimensão adstritiva, sociedade de classes e estratificação: sustentáculos do capitalismo e do privilégio branco no qual o corpo branco vivencia a cumplicidade do pacto narcísico e o despossuído, naturalizado como negro, o estranhamento, o corpo negro em situação de rua, imerso em uma semiótica racista, inscrito de significados racializantes, ainda mais vulnerável a condutas discriminatórias (Shucman, 2020).

A ocupação colonial espacial (Fanon, 2008) reflete a estrutura psíquica da relação colonial e baseia-se no princípio da exclusividade recíproca, na qual não há encontros pois um dos termos é considerado desnecessário, implicando na implementação de fronteiras internas regulamentadas por vigilância, controle e linguagem da força com ação direta e frequente. Assim como a cidade de São Paulo, marcada pela necropolítica e pelo genocídio da população negra. Caracterizada pela rápida circulação, pontes e túneis, sobrepõem-se na Avenida Paulista, duas geografias distintas e em suas "fronteiras significatórias" (Bhabha, 2019, p. 69) emerge a problemática da produção de sentido na articulação cotidiana dos afetos e da subjetivação perpassadas pelo racismo e pela aporofobia.

Considerando o vilipêndio da humanidade de pessoas negras, para pensar o binômio complexo de autoridade branco/complexo de inferioridade negro; como operadores de reatualização da exploração colonial e da relação de alteridade por comparação, Fanon (2008), cita Sartre para afirmar que todas as formas de exploração se parecem e associa a experiência subjetiva do racismo com o anti-semitismo, correlacionando com o que o autor francês chamou de "esnobismo do pobre" para explicar o engajamento da classe média em práticas discriminatórias, assim como um desvio da agressividade da classe operária branca dos patrões para pessoas negras.

As estruturas econômico-sócio-psicológicas e as relações entre subjetividade e contexto social, na compreensão da *dimensão para-o-outro*, em posição de cissiparidade e ambivalência inerentes aos territórios coloniais, são atravessadas pela linguagem e pelo gesto - sendo o racismo um comportamento patológico do narcisismo branco que impõe a discriminação, enclausura na objetividade esmagadora, extirpa o valor, contesta a humanidade e nega a pessoa negra como potência e ser de ação, pelo extorquimento da autenticidade e pelo confinamento à estigmatização. Diante da impotência do agir no mundo social, desencadeia o reconhecimento do corpo em terceira pessoa, pela negação. Dispara assim uma tendência a estados movidos psicogênicos, como a neurose e a melancolia, assim como o recolhimento e a esquivia que podem gerar um desengajamento com a realidade (Fanon, 2008).

Frente à repartição racial da culpa e da negação do reconhecimento do Outro no mundo operado pela branquitude, torna-se irrealizável a ontologia no território marcado pelo colonialismo, força-se o Não-Branco ao deslocamento da relação dialética da alteridade, desestabilizando a ética da vida devido à violência do racismo, o que acarreta uma dinâmica de indiferença e de zelo sádico e paternalista com o corpo negro, desenraizado, disperso, antinômico, instaurado em uma zona de não-ser. Trata-se de um desvio existencial da derrota e do fracasso, pela sociogenia da epidermização da inferioridade que torna-se o complexo de inexistência (Fanon, 2008).

Grada Kilomba (2019) refere-se a uma coreografia geográfica do racismo, evidenciando a assimetria pela delimitação territorial que separa sujeitos negros dos brancos e como visualmente uma cidade pode ser compreendida em termos raciais, definindo quem é ou não pertencente. Pode-se pensar em quantas pessoas brancas nunca foram à periferia de São Paulo ou no aluguel exorbitante do centro da cidade, garantindo que esse espaço, com acesso a condição privilegiada, seja ocupado por moradores brancos, devido ao caráter racial da desigualdade econômica brasileira por conta da dívida histórica da escravidão. Tais fronteiras se apresentam por hierarquização inferior/superior, normatização aceitável/dissidente e alteridade eu/outro. Essas políticas espaciais de incompatibilidades no território, torna a presença do negro e do pobre em território branco uma transgressão.

O exercício da disciplina supõe um dispositivo coercitivo em que ver e ser visto são estratégias do biopoder, tornando também visíveis aqueles sobre quem opera. A vigilância hierarquizada, intermitente e funcional é um operador econômico decisivo do poder disciplinar, múltiplo, automático e anônimo através de uma rede de relações (Foucault, 1987, p.158). No poder do controle, corpos em situação de rua aparecem à margem do modo de existência normatizado pelo neoliberalismo, levando à sua potência política frente ao controle do capital: o que seria condição vital e a potencialização da vida no território urbano, para além do instaurado.

Na relação de alteridade com corpos em situação de rua, na qual a aporofobia opera, o medo é o afeto da ordem, do egoísmo e da covardia moral. O ódio age como regulação social e surge quando o espaço público e o privado estão sujeitos a uma indeterminação progressiva de fronteiras pois, diante da dissolução destas, quando emerge a formação paranóica (Dunker, 2017). A aporofobia é o ódio contra o simbólico e está na esfera do ódio não transformativo, mas mantenedor de uma unidade que, covardemente, cria grupos imaginários contra inimigos imaginários no Outro. Há uma relação hierárquica na qual projeta-se o ódio no Outro, pois a sua mera existência já é uma ofensa à forma de vida baseada na exclusão, na qual o Outro é um objeto intrusivo, na ruptura do pacto imaginário dos modos de existência normatizados no território urbano (Dunker, 2017).

Em modos de existência normativos, a sustentação das identidades enfrenta uma alta exigência nos níveis de coerência e autenticidade, gerando experiências de esvaziamento, de irrelevância, de inadequação e de desencontro consigo mesmo, pois a estrutura da intimidade age na contradição e na incoerência da existência, não redutível a uma narrativa coesa e linear (Dunker, 2017). O desejo depende de uma hiância no saber sobre si mesmo. Sem isso há uma cisão, uma solidão diante da ausência de intimidade, enquanto espaço intermediário entre a família pequeno burguesa e o estranhamento do mundo, que restaura a distância criada, desde o século XIX, entre o público e o privado. O esvaziamento, o tédio e a apatia, o massivo isolamento não problematizado e a ampliação de modalidades narcísicas, tornam processos de subjetivação normativos “zumbis e autômatos que precisam da presença do Outro, em uma experiência deficitária” (Dunker, 2017, p. 34), ao invés de uma experiência de solidão benéfica com o cultivo do Outro que nos habita.

Processos de subjetivação são formações históricas e implicam em políticas de reconhecimento ou de denegação. No cotidiano e em suas unidades descontínuas em reiteração, a psicopatologia da indiferença de sujeitos normatizados, enquanto solidão patológica no cotidiano urbano, distancia a vida normatizada de seus hiatos e parênteses, retomadas e reticências, acelerações e descompressões (Dunker, 2017). Torna a experiência cotidiana tediosa, acelerada, previsível, produzindo estados aflitivos e conflitos contínuos, assim como na relação de alteridade com corpos em situação de rua. Instaura-se outra dinâmica de privacidade no território urbano, marcada pelo anonimato para construir muros, levando à suspensão da cadeia significante e à recusa ao reconhecimento simbólico do Outro e da legitimação do ponto de vista moral do seu sofrimento (Dunker, 2017).

O sofrimento também é uma narrativa e, portanto, sujeito a transformações, que criam identificações. Depende de relações de reconhecimento que legitimam demandas do sofrimento ordinário ou relega-as à indiferença, desencadeando assim processos neuróticos (Dunker, 2017). Há quatro padrões de descobrimento: o da violação de um pacto, como o social, que leva ao ressentimento; o do desconhecimento de si mesmo, quando não possível reconhecer-se, gerando uma inadequação existencial, incorrigível e persistente; o medo do Outro como objeto intrusivo característico da paranoia (como no caso da aporofobia); e a

dissolução da produção e unidade simbólica, na deriva, na errância e na apatia (Dunker, 2017).

Desde modo, a forma como se conta, se justifica, se reconhece e se partilha o sofrimento está sujeita a uma dinâmica de poder entre quem sofre, os opressores, os indiferentes e os indiferentes ao poder, pois o sofrimento é mais extenso do que as formas sociais de seu reconhecimento, não sendo indiferente ao poder e, ainda que inevitável, não é necessariamente aceitável e passível de resignação (Dunker 2017). Assim como toda política faz o corpo e cria discursos e narrativas, construindo e desconstruindo afetos e coletivos, o trauma, enquanto um dispositivo de subjetivação, adquire uma nova força quando não é reconhecido, diante da impossibilidade de compartilhar o sofrimento narrativamente. Se a cultura se transmite como trauma (Dunker, 2017), como pensar processos de subjetivação em um território pós-colonial, racista e aporofóbico de corpos que não tem seu sofrimento reconhecido diante da branquitude, como os em situação de rua?

O sintoma, como fragmento do exercício do devir e da potência frente à coação social, diante de uma necessidade subjetiva, é expressão da contradição social, é processo de produções simbólicas de uma demanda pelo reconhecimento de um sofrimento singular em uma narrativa, de certo modo, coletiva (Dunker, 2017). A ética do trabalho neoliberal inclui “exigências de desenraizamento, ausência de identidade de classe e de vínculos trabalhistas” (Dunker, 2017, p.249), assim como é mandatária a flexibilidade e a aceitação da superexploração da jornada e da autorresponsabilização no empreendedorismo de si mesmo, que requiere disciplina, autocontrole e pensamento prospectivo, tendo como justificativa moral a explicação para o fracasso do Outro (Dunker, 2017).

“O deslocamento da ralé para a pobreza, a pobreza para a classe média e da classe média para cima e para baixo produziu uma modificação estrutural do mal-estar” (Dunker, 2017, p. 243) gera um desencontro de expectativas na representação social e novos tipos de sofrimento, inclusive o exercício do cinismo e da indiferença para a invisibilização social de grupos de pessoas, como as em situação de rua, impondo sobre elas uma “inexistência moral” (Dunker, 2017, p. 253) necropolítica.

A lei colonial não conduz à criação de uma comunidade afetiva, mas à habituação ao sadismo, ao desejo implacável de não saber de nada e total ausência de empatia, atualizando-se na indiferença e no medo (Mbembe, 2020). O racismo, desse modo, se metamorfoseia e, enquanto tríplice neurótica, psicótica e delirante, em sua transitividade, busca no Outro um bode expiatório, pelo qual o sujeito racializado é produto do desejo de uma força externa. Esta, paradoxalmente, o sustenta, constituindo o desejo de subordinação, internalizado na relação racial hierarquizante, reduzido à posição instável de Outro e tendo seu desejo de ser sujeito, ao invés de corpo-objeto, frustrado pelo decreto da diferença (Mbembe, 2020) instaurado pela branquitude. A aporofobia, por sua vez, é uma neurose na qual o despossuir desperta o nojo e um temor ansioso, em que o corpo em situação de rua torna-se um objeto fóbico, atravessado por dispositivos da violência racial, como a divisão espacial, a segregação a divisão racista do trabalho, a linguagem e o saber biomédico (Mbembe, 2020).

A articulação entre racismo - que sempre foi subsídio do capital pelo qual raça e classe se constituem mutuamente - e a ojeriza à pobreza instaura uma situação que requer uma incessante violência operada enquanto discurso e práticas discriminatórias. Estas não são reconhecidas pelo dominador, ainda que não negue-as nem eufemize-as, para sustentar o nacionalismo que desmorona diante da globalização, através de uma reinvenção das diferenças. Isso funciona não apenas para estabelecer o vínculo social de sujeição, mas para uma subalternização da humanidade, considerada excedente e, portanto, condenada ao zoneamento e à expulsão, como corpos em situação de rua, diante de modos de vida normatizados com potencial mimético ao escravizado estabelecendo processos de subjetivação ressonantes com a ficção neoliberal, na vã tentativa de tornar-se senhor (Mbembe, 2020). Desse modo, diante do capitalismo que fabrica raças, e tudo converte em mercadorias, busca-se exercer o monopólio da produção do vivo, e da economia política que converte o ódio em ganhos, o colapso moral no qual o neoliberalismo se engendra afirma-se pela contínua reificação de sujeitos, pela exploração ilimitada e pelo exercício perverso da destruição. Agir politicamente é a atitude ética na recusa, o autoengano pelo qual não há o direito à indiferença (Fanon in Mbembe, 2020), pois é na relação de cuidado e na intimidade que se torna possível “interromper o curso inexorável da degeneração” (Mbembe, 2020, p. 150).

Em modos de existência normatizados pela branquitude, no contexto neoliberal, propensos ao uso de substâncias para aumentar a produtividade, para anestesiarem a experiência de si e para substituir uma hermenêutica de si por uma experiência sensorial individualizada, ainda que sustentem discursos moralizantes sobre o uso dessas substâncias por sujeitos em situação de rua, encontram-se sintomas como: a normalopatia do viver a normalidade um excesso de adaptação ao que está dado, incitando uma tolerância elevada ao sofrimento (seu e do Outro); a neurastênia no universo do trabalho com a irritabilidade e cansaço geradas pelo tempo apressado; a alexetimia de zumbis, seres funcionais que repetem automaticamente uma ação, incapazes de inscrever seu sofrimento no discurso, pois, na ausência de experiências frutíferas de indeterminação, há uma indiferença e uma alienação ao desejo do Outro afeita às lógicas de produção e consumo; o neomasoquismo do temor do empobrecimento, diante do predicado da ascensão social e da angústia da incerteza entre sucesso e fracasso que engendram uma ansiedade flutuante, pela qual a nova classe trabalhadora se vê diante de uma dívida difusa e de uma neurose de insegurança e desamparo; e a paranoia sistêmica que opera na vida ascética e vigiada, diante do medo permanente do Outro como intrusivo, anômalo e que gera o sofrimento pela segregação, elo higienista e pelo controle do Outro, justificando a violência persecutória, devido ao excesso de experiências infrutíferas de determinação (Dunker, 2017).

Desse modo, perante a recusa da branquitude, no contexto neoliberal, em estabelecer uma dialética do reconhecimento do Outro, tal alienação implica na perda da unidade histórica de si, permeada pelas relações racistas e aporofóbicas, passível de engendrar uma inadaptação ao trabalho e à sua ética no neoliberalismo, um estado associados a um permanente fracasso sistemático (Dunker 2017). Corpos em situação de rua, portanto, seguem na busca pela razão do seu mal-estar no mundo, explorando a desregulação sistêmica do mundo, a força do estranhamento, da inadequação, da fragmentação e da inadaptação à própria existência corporal, opondo-se ao modelo de autocontrole e autodeterminação, hegemônico nas figuras de alienação ligadas ao universo liberal e disciplinar. Estão permanentemente fora do lugar e do tempo, no exercício da anomia, da indeterminação e do isolamento, errantes da linguagem, pois, na ausência de experiências frutíferas de indeterminação, vivenciam a experiência caótica de si, questionando fundamentos totêmicos da autoridade (Dunker, 2017).

No desterro, no desenraizamento, na escolha de não ter lugar, na experiência da solidão, na subjetividade da errância do desejo, do descompasso com o mundo, no permanente desencontro com o Outro, no ser desviante, excluído, considerando fracassado, a errância de corpos em situação de rua é marcada pelo sentimento de que é “preciso sair de onde se está, na incerteza de para onde se vai” (Dunker, 2017, p. 7). Trata-se de uma autonomia radical como forma de vida relativamente viável diante do individualismo e da opressão dos discursos, presenças e experiências das quais não se consegue separar subjetivamente, tornando possível compreender o quão inviável é a forma de vida normatizada, pois não se trata apenas de desajuste e inadaptação, mas de uma “falta de sentido como forma de sentido em outro mundo” (Dunker, 2017, p.50). Torna-se uma potência na busca por autenticidade na hermenêutica da relação com o Outro, diante da exclusão social, do preconceito, da segregação e da supressão da diferença que dão corpo imaginário ao fracasso de estar com o Outro, da recusa do reconhecimento, e da indiferença de sujeitos normatizados, como sua defesa subjetiva diante das estratégias de objetivação da vida nas grandes cidades (Dunker, 2017).

Não se trata de glamourizar sujeitos em situação de rua, mas de refletir sobre como a deslegitimação, e até mesmo criminalização desse modo de existência, é agente da biopolítica vigente na sociedade neoliberal. Por não reproduzir valores da normalidade, são corpos discriminados que habitam territórios sógnicos limítrofes da cidade, ainda que geopoliticamente centrais, como a Avenida Paulista em São Paulo. Sem romantizar a opressão e a violência às quais esses corpos estão submetidos, a margem é entendida como lugar de potência, criatividade e resistência (Kilomba, 2019), para outros mundos possíveis através do "desejo persistente de produzir sentido, de significar algo" (Mbembe, 2018, p. 61) e possibilitando pensar na experiência cotidiana como lócus da condição política para além do biopoder necropolítico que atualmente configura o modo de ser ocidental, através de relações que constroem condições de vida nas quais se dão outros modos de existência (Agamben, 2017) e outras subjetividades.

Sendo assim, a biopolítica opera para que as formas de vida se tornem formas de sobrevivência (Agamben, 2017), como o acesso à água, alimentação e moradia. Corpos em

situação de rua são outras formas de ser e estar no mundo - entendidas aqui como inserção significativa no mundo - não integradas ao hegemônico, potências de outros mundos possíveis no território urbano. Corpos que operam enquanto dispositivo biopolítico na subjetivação, através de outra inserção significativa não hegemônica passível de punição necropolítica, que opera em um discurso identitário da diferença no cotidiano de luta pela sobrevivência na Avenida Paulista.

Foucault aponta três sistemas de exclusão do discurso: a interdição, em que alguns sujeitos não podem enunciar a respeito de algo, a segregação, na qual se estabelecem impedimentos discursivos, e a vontade da verdade, que constrói uma narrativa dissociada do que se pretende conhecer. Compreendendo o processo de subjetivação como ato de tornar-se através da articulação entre linguagem e mundo, a necropolítica atinge duplamente a antropogênese (Mbembe, 2018). Tanto na dimensão política do processo de sujeição, ao subtrair a dignidade da vida verdadeiramente humana, quanto na deslegitimação do sujeito de processos de subjetivação, levando corpos em situação de rua a um despertencimento no território urbano controlado, desencadeando processos comunicacionais através de "ramificações antidiscursivas e extralinguísticas do poder em ação na formação dos atos de comunicação" (Mbembe, p. 28, 2018), diante da interdição do enunciamento do sujeito negro e em situação de rua, da segregação racista e aporofóbica do processo de significação e da vontade da verdade do olhar antropológico da branquitude sobre corpos não-brancos.

A dimensão política do processo de sujeição, tendo em vista a vida verdadeiramente humana enquanto biopolítica (Agamben, 2017) e a deslegitimação enquanto sujeito de processos de subjetivação, atravessa as zonas de afetos entre corpos. Há, portanto, um operador biopolítico em ação, legitimando ou não – ainda que sua existência seja necessária à cidade (Agamben, 2017) - que determinadas formas de vida participem da comunidade política, como os sujeitos em situação de rua.

Em uma perspectiva foucaultiana de poder, trata-se de uma condição da formação do território existencial, em uma dependência discursiva da ação que possibilita a permanência do sujeito pelo assujeitamento - formação e regulação das subjetividades normativas -, na qual

a sujeição é tornar-se sujeito, subordinado por um poder a priori, que subordina de maneira angustiante; já enquanto subjetivação, o sujeito, como efeito do recuo do poder e da negação das condições de dependência à qual está submetido, tem o apego à sujeição, operado insidiosamente como condição da continuidade pela qual a subordinação é necessária à persistência do sujeito (Butler, 2018, p.15). No entanto, há uma fissura na ambivalência da formação de subjetividade que ultrapassa essa dicotomia, pela qual o sujeito excede aquilo a que está vinculado: ao opor-se à subordinação, o sujeito assume o poder, sendo o local em que esse se reitera e, assim, o poder que o inaugura perde continuidade e seu caráter estático, formando o vínculo da ação e o âmbito do devir sujeito que garante a resistência (Butler, 2018, p. 21), em uma relação de ação/enação de derivação.

Recusando a dualidade ontológica entre subjetivo e político, entende-se que, para além dos regimes reguladores e disciplinares, o poder nem sempre opera estrategicamente, com caráter formativo e produtivo, mas também engendra outros propósitos, nos quais a subjetividade também opera processos de regulação social: na produção de alteridade, o sujeito toma a si como o objeto, em uma atitude reflexiva de circuitos, no anseio pela sujeição (Butler, 2018). A vulnerabilidade do sujeito articulada à relação de alteridade com o Outro, engendra a aceitação de categorias sociais que garantam uma estabilidade no território existencial, um gesto pela presença ainda que operem como sujeição e potencial de anulação, limitando assim as formas de socialidade através da circunscrição do normativo, como no pacto de indiferença a corpos em situação de rua na Avenida Paulista. Como a aporofobia, enquanto dispositivo biopolítico de estratégia de sujeição, opera na instauração da normalidade, pela qual se dá o processo de subjetivação, e em que medida regimes de regulação e controle exploram a vulnerabilidade do anseio de existir, atravessado "tanto pelo fracasso constitutivo quanto o lugar potencial de resistência" (Butler, 2018).

A consciência hegeliana (Butler, 2018), como a infelicidade provocada pela inserção à ética e pela rejeição da condição corporal da vida, converge para a moral nietzschiana da liberdade reprimida como condição de subjetivação na sociedade disciplinar de Foucault, estabelecendo o paradoxo da sujeição corporal que renega o próprio corpo para torná-lo Outro e, em seguida, reestabelecer o Outro em uma autonomia expropriada. Condição esta compartilhada

de maneira radicalmente tênue no contexto escravocrata e neoliberal, gerando o reconhecimento e o medo absoluto - diante do trabalho absurdo - da perda de controle, da transitoriedade e da expropriedade do corpo, este que constitui um espaço controverso no qual pode-se ser do outro, configurando uma gestualidade furtiva para reafirmar o corpo, e uma renúncia enquanto esforço autodestrutivo que intensifica seu rigor e intolerância: ao mesmo tempo em que há uma neurose em relação à semelhança com o Outro e, diante de tal repressão, uma cisão no âmbito dos afetos que opera como racionalização, moralização e restrição da conduta e do gesto para institucionalizar a normalidade. Há também o agenciamento do corpo e do processo de subjetividade que excede a estrutura dialética na qual o sujeito é formado (Butler, 2018), engendrando multiplicidades e proliferando resistências imprevisíveis e possíveis dissidências.

O corpo foucaultiano (Foucault, 2013) é o contrário da utopia, é uma *topia* implacável, o ponto zero do mundo, não tem lugar mas é dele que irradiam todos os lugares possíveis, reais ou utópicos: o corpo visível captado por uma invisibilidade indesvencilhável, pela sua imponderabilidade. A corpomídia urbana é a corporificação do espaço, através da qual o corpo como território e o território como corpo estão aptos, portanto, a desterritorializar: assim como o corpo do dançarino, os drogados e os estigmatizados são o corpo dilatado do espaço.

Enquanto a utopia é um espaço imaginário presente no discurso, a heterotopia aponta outro parâmetro de similitude e diferença, um paradigma da contradição, no qual se articulam a linguagem e o espaço. Interessa-nos aqui este encontro no território urbano brasileiro, marcado pelas nuances do biopoder necropolítico pós-colonial. É a partir dessa articulação que a Avenida Paulista se torna corpomídia urbana na investigação sobre como sujeitos em situação de rua, à margem pelo seu modo de vida heteróclito, operam na produção de sentido da subjetividade da branquitude enquanto dispositivo de controle.

A heterotopia enquanto produtora de sentido e operadora do processo de significação, para além do reflexo de um contexto sócio-histórico, representa a polissemia da vida e da morte, da biopolítica enquanto necropolítica. Como fissura no cotidiano o contraespaço é atravessado

pelos espaços que contesta, reverberando as rupturas. A cidade contemporânea é entendida aqui como metadiscurso do capital e seu processo de racionalização, através de um urbanismo fragmentário, enquanto processo de espacialização do capital e implementação da organização do trabalho e das subjetividades, na qual articula-se a biopolítica sobre os corpos.

Na relação singular com o tempo, não só há uma transformação após o horário comercial, mas a relação entre corpos também difere bastante na madrugada, quando muitos relatam sofrerem violência tanto de agentes do Estado quanto de pessoas embriagadas. Já isolamento em relação ao espaço se dá em diferentes aspectos, seja no eixo da ordenada, com os arranha-céus e seu distanciamento dos que vivem no chão, seja pela distância da periferia ao centro devida à mobilidade urbana debilitada, ou ainda pelo imaginário de segregação aporofóbica, instaurado pela presença de produtos caros e grandes empresas.

As formas contemporâneas de submissão da vida no território urbano brasileiro através da necropolítica, se expressam no risco de morte cotidiano ao qual está submetida a população negra, primordialmente a que vive na periferia e a população carcerária (ambas majoritariamente negras), sob a violência estatal do aparato policial. Sujeitos em situação de rua não fogem à regra da intrínseca relação entre raça e poder em uma desvalorização da vida ao extremo, a instauração dessa alteridade operada no território urbano, através de uma relação racista e aporofóbica, seja através da indiferença ou da rejeição, é agenciadora do processo de subjetivação. A ambivalência da branquitude pós-colonial, no contexto da Avenida Paulista é de uma branquitude que não conquistou a autonomia, enquanto populações colonizadas, frente ao processo histórico de exploração branca, na dimensão subjetiva, havendo uma identificação com a cultura colonizadora, reminiscência característica das "relações neocoloniais" na "nova" ordem mundial e da divisão de trabalho multinacional (Bhabha, 2019).

Não reduzindo o debate de raça às relações de classe, é relevante compreender identidades raciais como dispositivo de controle que opera na reprodução do capital. Corpos negros sob o signo de despossuídos, sujeitos em situação de rua do território urbano pós-colonial: o corpo e a subjetividade desviante à norma branca. O capitalismo, baseado no desrespeito à dignidade

humana, na precarização da vida, e conseguinte criminalização da pobreza, enquanto modo de produção, faz uso do discurso racista e aporofóbico para legitimar a exploração: por um lado extrema de corpos negros, por outro lado, o controle de corpos brancos, instaurando um regime do esgotamento da ideia de trabalho e de uma fluidez identitária sobre as existências políticas.

Branquitude e aporofobia

O exercício do poder colonialista requer a diferença e a ambivalência para formação de identidade através da discriminação, cartografando sujeitos que operam como dispositivo de controle. A branquitude, como lugar de poder, vantagem sistemática, estrutura de dominação racial, processo subjetivo de identificação, aspectos cognitivos e afetivos do território existencial, no território urbano de São Paulo, agencia corpos no exercício do poder. Trafegam soberanos, apropriando-se e legitimando privilégios, construindo marcadores espaciais simbólicos (Schucman, 2020) de hierarquização biopolítica, como a Avenida Paulista.

Na Avenida Paulista, essa relação se dá com corpos em situação de rua. Como criar estratégias para desestabilizar a hierarquização e o binarismo do processo de subjetivação? Bhabha (2019) propõe pensar identidades culturais a partir de minorias destituídas para que a subjetivação deixe de ser um exercício de poder, para que grupos de minoria não sejam marginalizados, seus modos de vida reprimidos e recusados (Guattari e Rolnik, 1986, p. 160). Discutir a relação de alteridade da branquitude no território urbano no contexto pós-colonial com sujeitos em situação de rua é uma proposta política para tornar possível uma Outridade, para além da alteridade da cisão, que nos permita o encontro, não com um Outro, mas com uma identidade autêntica na sua dimensão geobiopolítica: geopolítica corporal e biopolítica do território.

As guerras contemporâneas, no sentido de um uso bélico da legitimidade do Estado para garantir soberania atrás da implementação estratégica de violência, não se dão somente frente a outros Estados, mas também contra populações dentro do próprio território, como o genocídio da população negra em cidades brasileiras. Também assim, entende-se aqui as

políticas públicas para lidar com a questão da moradia na cidade de São Paulo, não como uma dívida histórica pós-colonial, mas pela criminalização e ostracização de sujeitos negros, em um constante movimento de promover o esvaziamento de sua corporalidade, frente ao incessante desejo desses corpos em afetar e afetar-se para produzir sentido. A necropolítica instaurada pelo Estado brasileiro opera como estratégia constante de marginalização, tão racista quanto aporofóbica.

A formação da alteridade na branquitude, no contexto pós-colonial, se dá através do racismo e da ética do trabalho como conduta normativa, enquanto cerne da cultura colonial, exemplificado por Bhabha (2019, p.177). Do mesmo modo que a ociosidade aparece como desvio na contemporaneidade, Daniel Defert (apud Foucault, 2013) ressalta que a disciplinarização do trabalho requer uma forte ritualização fora da linearidade do espaço. Para o controle neoliberal operar na subjetivação, faz-se necessária a invenção de uma heterotopia necropolítica na cidade.

No estado de exceção que se torna regra, as formas de vida mais humanas passam a ser formas de sobrevivência (Agamben, 2017) e o sujeito derradeiro - que experiencia a marginalização, deslegitimação e mesmo criminalização de sua forma de vida por parte do Estado, por não submeter-se à ordem e ao controle - é discriminado a habitar a zona limítrofe da paisagem urbana, seja em espaços de passagem impessoal, como viadutos e pontes em Santa Cecília, e de alta circulação de pessoas, como os entornos da Luz e da Sé. Quando se faz presente em regiões como a avenida Paulista, é intimado a "justificar sua presença em território branco" (Kilomba, 2019, p. 115). A marginalização de modos de existência de corpos em situação de rua age como dispositivo de controle, formando uma dialógica binomial articulando racismo e classe, na qual não se excluem, mas tornam-se intrínsecos com a população em situação de rua, compreendendo o mundo sob uma perspectiva na qual a dignidade humana está associada à inclusão na sociedade baseada na exploração da força de trabalho e no consumo dentro do modelo capitalista.

Em uma sociedade racista, temerosa e frustrada, que reforça e reproduz a racionalidade e a irracionalidade das relações raciais (Devulsky, 2021), a atualização do racismo escravista no

território urbano pós-colonial se dá através da performance cotidiana de racismo que constitui o trauma, no sentido lacaniano de reviver uma experiência constituinte do sujeito, e não um acidente. A relação de Outridade com sujeitos em situação de rua como sujos, por exemplo, é traço do racismo que toma como referência uma ordem em relação ao corpo. Corpos negros e pobres na Avenida Paulista não se adequam: normas de higiene e bons costumes associadas à norma, revelam o desejo branco de controlar o corpo e, além disso, o medo branco de ser sujado, pois a "sujeira e selvageria estão ligadas, de forma muito íntima, a aspectos que a sociedade branca reprimiu – sexualidade e agressão – e conseqüentemente projetou nos Outros” (Kilomba, 2019, p. 124).

A política da indiferença exercida em espaços como a Avenida Paulista, instaura zonas de afeto entre corpos que se identificam pela negação, seja o Não-negro ou o Não-normativo, cisão instaura a subjetividade da branquitude no contexto pós-colonial. No processo de subjetivação do apagamento da fissura pós-colonial, os corpos em situação de rua operam como dispositivo de controle, pelo qual os modos de vida que alimentam o capital convergem-se em valor da vida – ou ausência dele – dos sujeitos diante da necropolítica no território da cidade.

O estado de exceção, enquanto dispositivo constitutivo, ao qual o direito se refere à vida, apresentando de forma legal aquilo que é ilícito; torna-se a regra e o paradigma de governo dominante da política contemporânea. É operado não apenas durante crises, mas como uma técnica de governo biopolítica, permitindo e legitimando a violência do Estado contra categorias inteiras da própria população, garantindo o exercício da soberania, enquanto poder de decisão diante de um estado de necessidade, na ausência do direito. Forma-se assim uma interseção entre a perda de identidade jurídica e a indeterminação política máxima da vida nua, fundamentada por uma retórica repleta de metáforas belicosas e de uma ode à disciplina em torno do “problema comum” da defesa (Agamben, 2004) contra o Outro, enquanto transgressor da norma, como o discurso aporofóbico, para o exercício da soberania através do racismo de Estado e da necropolítica.

Tal anomia não é, portanto, anárquica nem caótica, mas uma fratura imprescindível ao estabelecimento da norma. Opera de forma coesa, tanto no sentido da subversão da mesma - como nos modos de existência de corpos em situação de rua -, produzindo estrategicamente a necessidade enquanto justificativa moral para a violência no exercício do direito subjetivo do Estado. Na manutenção da ordem e em sua aplicação, há um deslocamento do direito que cria uma lacuna normativa fictícia, através da antítese na qual opera uma zona de indiferença. A lei permanece em vigor, ainda que suspensa (Agamben, 2004). Na articulação paradoxal do estado de exceção, em uma estrutura topológica de estar-fora e pertencer, na qual é a suspensão da norma pela decisão possibilita seu próprio estabelecimento, o estado anômico de corpos de situação de rua no território da cidade torna possível a normalização efetiva da corpomídia urbana, enquanto uma práxis de ficção que produz a exceção e enuncia, de forma paradigmática, a violência enquanto meio e manifestação. Na dialética entre a que funda o direito e a que o mantém, “a singularidade do espaço anômico coincide com o da cidade” (Agamben, 2004, p. 76).

A “discreta solidariedade entre anomia e direito” (Agamben, 2004, p. 108), que legitima a manutenção da eunomia, edificada sobre a precariedade, a qual pretende eclipsar, é articulada pelo estado de exceção enquanto regra, tornando o desvio à norma uma ficção, ainda que eficaz, de um elo entre violência e direito, entre vida e norma, constituindo, assim, a inimizade na alteridade e o estranhamento ao Outro, que tem seu direito suspenso diante da autoridade, da qual também deriva norma, restando-lhe, apenas, a vida (Agamben, 2004). Na multiplicidade das relações de poder existem operadores das relações de sujeição efetivas nos processos de subjetivação, como as relações belicosas que perpassam a estrutura binária social no território marcado pela dominação colonial, pela qual “somos forçosamente adversários de alguém” (Foucault, 2019, p. 43). São perpassadas por um discurso baseado em uma irracionalidade fundamental e permanente do nós, que detêm a verdade contra o Outro, em uma relação de força dissimétrica e desequilibrada, como a alteridade diante de corpos em situação de rua.

A soberania do direito, como uma relação dissimétrica do fazer morrer e de deixar viver, enquanto direito de matar - ao invés do direito de vida e de morte -, e a biopolítica, tal qual o

direito de fazer viver e de deixar morrer, que se instaura sobre uma população, ao invés do corpo individual, como na disciplina, são constituintes da cidade enquanto território de multiplicidades. Tanto como espaço para o exercício do controle sobre o corpo, o esquadrinhamento dos corpos, a individualização, a visibilização e a normalização de comportamentos, quanto através da biorregulamentação urbana pelo racismo de Estado, enquanto mecanismo de poder, o exercício do direito de matar soberano se dá seja nas relações de colonização (Foucault, 2019), seja na sua atualização, enquanto necropolítica.

Em territórios pós-coloniais, onde há novas sujeições de diferenciação desde a gênese do colonialismo, a norma é o animismo entre comunidades de semelhantes e círculos de separação alucinatórios (Mbembe, 2020). Trata-se de uma modalidade de soberania que consiste no poder de engendrar modos de existência no limite externo da vida, em constante contato com a morte, a ponto de tornar-la espectral, diante do sofrimento, e na produção da fantasia do extermínio - na qual o Outro já não é mais externo e, por isso, deve ser eliminado. Tal soberania também produz a morte em larga escala de vidas dadas como supérfluas e, assim dignas apenas de indiferença e hostilidade, através de uma relação belicosa entre a vida e a política, no processo de dissipação da primeira e da implementação da política de inimizade, desprovendo a morte de qualquer simbolismo (Mbembe, 2020).

A aporofobia, enquanto movimento de ódio e engajamento na economia da hostilidade e da inimizade, opera como dispositivo de segregação e discriminação, substituindo o cuidado e a intimidade pelo aumento significativo da aceitação de violência contra os indesejáveis, os excedentes, os objetos perturbadores, os intrusos, os corpos-coisa em função dos corpos vivos, diante da consolidação de um Estado de segurança e vigilância que instaura uma guerra civil molecular dentro das fronteiras nacionais - como a guerra às drogas, o genocídio da população negra periférica e as ações policiais na Cracolândia. Fomenta e é retroalimentada pelo estado de insegurança, em um movimento de recalque do retorno dos excluídos do território, geográfico e sígnico para quem a norma é o descaso e o destrato, perante à negação ao reconhecimento: do Outro como ameaça ao modo de vida normativo, para o qual o excedente imaginário é o capital e seus valores neoliberais (Mbembe, 2020).

Junto ao nanorracismo (Mbembe, 2020), como expressão banal do preconceito de cor, através de gestos, da insignificância, do menosprezo, do estigma, da humilhação e da agressão, que atinge o corpo e a dignidade, enquanto prática discursiva territorialista de apagamento de corpos em situação de rua; tais violações reiteradas são respostas neuróticas da branquitude à possibilidade de tornar-se despossuído, diante da "fobia do lixão" e dos corpos "amontados como objetos desconjuntados" (Mbembe, 2020, p.100). Trata-se de um indecente escape à elaboração sobre a precariedade da vida normatizada, seu tédio e sua monotonia (Mbembe, 2020).

O estado de exceção é, portanto, uma estratégia de espacializar o ódio no Outro, como em corpos em situação de rua, enquanto constitutivo do Eu pela exterioridade, pelo antagonismo e pela rivalidade mimética, como ontologia do sujeito na sua entrada na ordem simbólica, que atualiza o funcionamento psíquico e afetivo da ordem pós-colonial, e no modo de existência nômade. Atravessado pelo movimento constante e pelo espaço em movimento, diante da indeterminação perante a infra-estruturas rígidas e do privilegiar de fluxos, em detrimento a territórios, são modos de existência estigmatizados racialmente, para a regulação biopolítica de populações pela banalidade da violência, justificada pelo desejo de erradicação, em uma lógica de poder que, para além da disciplina obediente dos corpos, Instaure-se o controle para a maximização da utilidades dos sujeitos e exerce-se a necropolítica, na qual o racismo é princípio segregatório da alteridade (Mbembe, 2020).

Estabelecida para a construção discursiva de unidade excludente e ansiogênica, assim como a indisposição ao compartilhamento, a primazia da lógica da desconfiança e do cinismo estabelece disposições paranóicas e dispositivos de segurança de isolamento, tal qual o emuramento da cidade e do confinamento incessante da ralé à periferia da cidade ou das políticas de albergue para a população em situação rua, como distância mais curta para manter afastado o que perturba, para uma ruptura com o excesso de presença da penúria insustentável (Mbembe, 2020). Gera também uma alertividade permanente e uma angústia da aniquilação, em uma fragmentação territorial paradoxal da negação do reconhecimento na dialética com a proximidade na vida cotidiana, designando espaços territoriais específicos para atualizar a estraneidade e o despertencimento, através da reiteração traumática, sem possibilidade de

partilha, nem desejo de comunicação, em um processo desumanizante do Outro diante de uma distância sígnica intransponível (Mbembe, 2020). Como pensar, então, outra política do mundo, que não se assente na diferença da alteridade, mas do comum e da reciprocidade (Mbembe, 2020)?

A vivência traumática da incoerência, na família e na escola, e a ausência de experiência de autonomia pessoal e privacidade, distanciam a noção de espaço moral da norma, gerando o sentimento de desencaixe e não pertencimento. Isto é intrínseco à reprodução da desigualdade e à sujeição do corpo, apesar das explicações imediatas do senso comum para a organização material e simbólica que relacionam o espectro do fracasso e do sofrimento ao desempenho pessoal. Há uma fragmentação sintomática do cotidiano que desconsidera condições precárias e que atribui a desvios de condutas e qualidades inatas uma justificativa. (Souza, 2020). Sem privilégios, e na experiência de sentir na pele a realidade de classe da precariedade, do trabalho como sobrevivência e integridade, o "corpo treinado para se adaptar à imprevisibilidade do cotidiano" (Souza, 2020, p. 265) comporta-se socialmente pelo reconhecimento através da dignidade enquanto honestidade e solidez moral - associada aos valores cristãos ocidentais -, em uma narrativa do que "não ser", enquanto estratégia para "exorcizar o fantasma da miséria" (Souza, 2020, p. 271), em oposição a corpos em situação de rua, como abaixo na escala de fracasso, em seu protesto mudo de ruptura completa "com os acordos morais da sociedade meritocrático" (Souza, 2020, p. 272).

Na alteridade em relação a corpos em situação de rua - inviabilizados discursivamente, mas operando como imagem do despossuir, na qual a exploração para a produção de capital se baseia, e à qual todos os sujeitos estão submetidos - instaura-se uma narrativa de verdade moralizante do despossuir como desvio e, portanto, como perversão geradora de indignação (Dunker, 2017) da norma - que circula entre o regulamentados e o disciplina, em uma articulação ortogonal. Estabelece-se, portanto, uma dicotomia hierárquica entre a vida de um e a morte do Outro, não como inimigos políticos, mas como um perigo externo para a população, sendo o racismo o dispositivo de condição de aceitabilidade, em uma sociedade de normalização, para o imperativo da morte - seja ela direta como em ações policiais, seja ela indireta, como na multiplicação e exposição a riscos e na rejeição (Foucault, 2019).

O racismo, como dimensão fundamental da normalização social, não é um enfrentamento racial promovido pela branquitude, mas da branquitude - através de uma clivagem histórico-política na qual o Outro é uma ameaça heterogênea - como o desdobramento de uma hierarquização racial de segregação, enquanto detentora da verdade e, portanto, da legitimação do exercício do poder, como sua justificativa e fortalecimento - e no estabelecimento da norma, que toma forma no racismo de Estado enquanto estratégia global de conservadorismo (Foucault, 2019). A normatização de um território, no qual corpos e sujeitos sejam considerados livres e iguais, é o cerne da máxima expressão do projeto liberal democrata de autonomia racional, a partir da comunicação e do reconhecimento. No entanto, o que acontece é “a destruição material de corpos humanos e populações” (Mbembe, 2018, p.10).

A indiferença opera no imperativo necropolítico da morte, seja literal ou simbólica, no qual a soberania garante o monopólio da violência e a legitimidade do direito de matar e deixar morrer, e está atrelada ao racismo de Estado (Foucault, 2019). O extermínio do Outro é imprescindível à manutenção da ordem. A indiferença não é uma invisibilidade, mas um pacto social do *olhar através* e do compartilhamento tácito de critérios morais de exclusão, que projeta estigmas e decreta a irrelevância social do Outro, para além do desrespeito e do descaso, como uma sutil aversão, uma repulsa, um estranhamento e um antagonismo potencial, que culminam na ojeriza e no ódio latentes, diante da presença do Outro, sendo basilar para os modos de existência urbanos normatizados, em um território no qual, diante da ausência do gesto de reconhecimento, renuncia-se à condição de visibilidade social (Souza, 2020).

Enquanto prática social cotidiana concreta neoliberal de proteção, separando-se da ameaça e expulsando-a para “fora”, em uma posição na qual permite-se não se envolver, a indiferença está associada à neurose coletiva de obedecer à lei, na tentativa de omitir-se, ao estabelecer uma tolerância ativa a algumas violências e sofrimentos (Dunker, 2017). O axioma da violência, entre a que funda e mantém o Estado e a que transgredir a lei e a norma, ignora o que precede sua instituição enquanto momento patológico do processo de sujeição, movido

pelo egoísmo de forma obscena (fora de cena), ao sancionar zonas de exclusão na contingência do direito burguês (Dunker, 2017).

O cercamento, como recuo perante ao mal-estar, é uma estratégia de isolamento face à impotência frente ao sofrimento do Outro, como distanciamento da responsabilidade pela situação que, em congruência com uma biopolítica operada por uma paranoia sistêmica no cotidiano acarreta na melancolia (Dunker, 2017), engendrando, assim a subjetividade normatizada com corpos em situação de rua. É preciso desestabilizar essa relação esquizoide de alteridade, para tornar possível o reconhecimento nos processos que constroem a existência normatizada, assumindo o risco da inventividade para criar experiências de indeterminação (Dunker, 2017) que não sejam precárias, como são os modos de existências dos corpos na corpomídia urbana pós-colonial, não só os em situação de rua (Dunker, 2017).

Essa re-vivência cotidiana na cidade é uma catarse integrativa (Dunker, 2017). Nela dispositivos subjetivos operam na normatização, através do desamparo e do desposuir que se faz presente no território urbano em corpos em situação de rua. A norma da branquitude se instaura na reiteração dos esquemas interpretativos, que constrói fronteiras, simbólicas e físicas na cidade e que abandona a possibilidade de um outro gesto diante do Outro, para além do narcisismo, da cordialidade associada à dita miscigenação, a filantropia clientelista e o cinismo, na tentativa de justificar a impotência e de culpabilizar o Outro pelo seu sofrimento, no processo de racionalização da felicidade, distanciando-se de uma vida bem vivida com vitalidade (Dunker, 2017). Uma existência voltada para os valores neoliberais e normativos de sucesso e produtividade. Como pensar a intimidade, como exercício do cuidado diante do Outro pelo reconhecimento do seu sofrimento e da sua vulnerabilidade, sem a reversão narcísica da branquitude da passividade e da reificação do Outro?

Ser branco no Brasil é ser a norma (Devulsky, 2021). No contexto pós-colonial brasileiro, a biopolítica normatizante outorga uma identidade ambivalente no processo de subjetivação da branquitude, pela qual perpassa as relações de exploração e dominação discursiva exercidas por países majoritariamente brancos e pela divisão internacional do trabalho. A ambivalência enquanto não-exatamente-branco nos coloca à margem do desejo, pois "a recusa da diferença

transforma o sujeito colonial em um desajustado" (Bhabha, 2019, p.130). Enquanto dispositivo de controle na vida cotidiana e constituinte da psique, essa ambivalência opera submetendo corpos racializados periféricos à ultravulnerabilização, como os sujeitos em situação de rua.

Pelo desejo de reconhecimento - de si mesma e da comunidade imaginada a qual aqui chamamos de identidade cultural, para não cairmos na armadilha do nacionalismo e reconhecendo o caráter cultural como dispositivo de poder enquanto produção de assimetria e hierarquização - essa investigação volta-se para a provocação de Said (apud Bhabha, 2019, p.87) de historicizarmos o caos da identidade, na busca de ressignificar a perversidade do processo de subjetivação pós-colonial no contexto brasileiro, na qual da alteridade emergem representações em ruptura. A branquitude enquanto identidade da branquitude pós-colonial, é um artifício inscrito na "divisão que atravessa a frágil pele - negra e branca - da autoridade individual e social" (Bhabha, 2019, p. 83), ou seja um recurso discursivo da alteridade no qual se é "quase-mas-não-branco", em uma relação de semelhança desprovida de autenticidade.

Bhabha (2019, p. 83) propõe três condições para uma compreensão do processo de identificação na analítica do desejo: a relação com uma alteridade como condição da existência, uma demanda por exterioridade; o lugar de identificação é um espaço de cisão, na qual a distância entre o Eu colonialista e o Outro colonizado constitui a alteridade colonial; e a identificação como produção de uma imagem de identidade que o sujeito transforma-se para assumir, uma demanda de identificação, um ser para o Outro.

O racismo e, mais especificamente, o racismo de classe, aparece como elemento chave da biopolítica para definir a descartabilidade das vidas, através da criação de uma noção ficcional do Outro, aquele que deve morrer. Essa alteridade pela negação é racionalmente justificável pelo Estado no processo de desumanização e fomenta a aceitabilidade do fazer morrer, como coloca Foucault (2019) e da erradicação de desvios no corpo político e na sociedade. O processo subjetivo da formação da identidade da branquitude é atravessado por questões raciais e de classe no contexto pós-colonial. Cabe então a pergunta "como é disciplinado o desejo, como é deslocada a alteridade?" (Bhabha, 2019, p.151).

O neoliberalismo, portanto, não trata apenas de um “conjunto de práticas que define o capitalismo contemporâneo em sua capilaridade globalizada”(Dunker, 2017, p.284), mas de uma forma de vida, de uma gramática de modos de existência e de uma política de reconhecimento do sofrimento, que é explorado. O reconhecimento, por sua vez, não trata de uma necessidade narcísica, mas de uma dialética hermenêutica, de um diálogo social. A normalopatia neoliberal é a exigência da recusa da dignidade do sofrimento àqueles que não são suficientemente narcísicos ou neuróticos, como a errância esquizoide sem fronteira do desejo, a alienação depressiva da ética do trabalho neoliberal e a suspensão da relação de continuidade simbólica com o Outro na indiferença (Dunker, 2017).

A centralidade do trabalho nos processos subjetivos, enquanto "luta constante, entre todas as pessoas, pelo reconhecimento de seu valor prático na sociedade do trabalho" (Souza, 2020, p. 281), assim como a obrigação moral perante a ele e a utilidade como critério para considerar-se digno de vida - assim como signo distintivo, tal qual na ética protestante - trata-se de uma proteção moral, em uma sociedade do mérito com sua lógica competitiva, baseada no binômio sucesso/fracasso, na qual o sucesso depende da disciplina, do autocontrole corporal e da capacidade de calcular sobre o futuro, sendo o sujeito disciplinado o que ocupa melhores posições no mercado de trabalho, com uma disposição para o trabalho mais constante e sistemático, e o fracassado sendo culpabilizado.

Corpos em situação de rua são comum e banalmente associados a zumbis. No entanto, trata-se de uma projeção de subjetividades normatizadas, diante da incapacidade de elaborar uma narrativa compatível com os valores neoliberais e a exploração a qual estão submetidas na vida urbana e no vilipêndio de sua subjetividade pelo trabalho. Reinventar a intimidade é, portanto, pensar em uma outra possível singularização subjetiva diante do individualismo, pois tornar o Outro irracional, louco e desprezível para normatizá-lo é silenciá-lo (Dunker, 2017), mas também silenciar a si mesmo e ao compartilhamento possível.

Cartografia afetiva e corpomídia urbana

A zona de afeto, enquanto "parêntese transitório" (Guattari e Rolnik, 1986, p. 252) e agenciadora de permeabilidade entre subjetividades, é potência para hibridismos e processos coletivos de desterritorialização de alteridades constituídas sob o biopoder necropolítico. No encontro com corpos em situação de rua, a indiferença parece emergir como dispositivo operado estrategicamente pela atualização cotidiana da aporofobia e do racismo, em que a dimensão de público e privado rege o espaço político da corpomídia urbana e na qual a convivência urbana é impessoal, dada pelo enclausuramento da branquitude e pelo abandono dos espaços públicos (Rolnik, 2017). Com a legitimação do individualismo pelo discurso neoliberal, a intimidade torna-se materialidade biopolítica na qual o comum nunca é a propriedade, mas o compartilhamento do uso dos corpos, inoperando opostos e negando a contraposição, para alcançar um limiar de indiscernibilidade (Agamben, 2017). A criação de zonas de afeto é esse interstício em que se dá construções discursivas de universos simbólicos a partir da ação, mas não se restringe à linguagem (Greiner, 2005).

É através das afecções do corpo e das ideias das afecções, na zona de afeto, que conhecemos a nós mesmos, e o corpo sem afeto é arrastado de um lado para o outro (Spinoza, 2019). A mente, quando o corpo não é atravessado pelo afeto, imagina ter o que não há no Outro. Assim, a experiência errática dessa formação de imagens do que permanece desconhecido é, muitas vezes, social e culturalmente compartilhada como noção universal. Com o inventário spinoziano de afetos (2019, p.140) é possível compreender como operam zonas de afeto na corpomídia urbana: o que nos parece semelhante, nos afeta de modo semelhante, enquanto o que nos parece externo e distante, evoca a abominável benevolência por comiseração para com corpos em situação de rua.

A cartografia das zonas de afeto é potência disruptiva. O reconhecimento de interfaces limítrofes entre visível e invisível em territórios de afetos na Avenida Paulista já desencadeia a dissolução dessas fronteiras, fenômenos à beira de desconstrução operada em suas margens (Greiner, 2005). Como operar sob outros afetos as zonas de afeto na corpomídia urbana, tais quais a generosidade, no exercício do bem para o Outro para construção de relações

amistosas, e a esperança, como uma alegria instável, diante de uma possibilidade? Um afeto só pode ser refreado por um afeto contrário, por uma causa corpórea mais forte (Spinoza, 2019). Quais Outridades (Kilomba, 2019), enquanto processo de subjetivação não-dicotômicos, são possíveis? É no processo de desestabilização dos corpos que se engendram outras possíveis políticas dos corpos, pois, para um exercício político do compartilhamento sígnico, é preciso deslocar os corpos.

Cartografar zonas de afeto na corpomídia urbana é uma busca para compreender construções de alteridade e processos de subjetivação da branquitude no território urbano de São Paulo, delineado por zonas de afeto na Avenida Paulista, investigando a potência da intimidade enquanto dispositivo político para pensar outros possíveis processos de subjetivação coletiva, para além do estabelecido pela necropolítica e pela aporofobia, regentes da geografia imaginativa no contexto pós-colonial.

Através da linguagem disciplinar da força e da coerção e também de vigilância e da virtualidade controladoras, o poder biopolítico cria zonas de afetos entre sujeitos que se reconhecem dentro da hegemonia do paradigma moderno/neoliberal e a população em situação de rua, delineando espaços criadores de processos de subjetivação dos corpos. Enquanto produtor de cadeia sígnica, o território urbano é compreendido aqui enquanto corpomídia (Greiner, 2005). A corpomídia urbana não admite uma separação entre corpo e cidade, produz geografias imaginativas através da produção de subjetividades, levando implicações político-comunicacionais no território e na subjetivação.

O biopoder, enquanto domínio da vida sob controle do poder, se manifesta no território pós-colonial em políticas higienistas e eugenistas, instaurando uma necropolítica no qual sujeitos em situação de rua tornam-se impróprios. Em seu estudo sobre urbanismo, Foucault (2019) identifica na arquitetura disciplinar uma organização do espaço que privilegia a higiene, a circulação de mercadorias e a proteção contra delinquentes, de maneira a não apenas vigiar mas também controlar a vida. O meio passa a ser regido por técnicas disciplinares, designando o espaço geográfico sob uma lógica neoliberal. Na perspectiva da primazia da

razão, soberania é a produção de normalidade para os corpos e, enquanto controle sobre a mortalidade, define limites entre quem deixa-se viver ou morrer.

As geografias imaginativas do controle, por sua vez, revelam a estranheiridade de corpos (Bhabha, 2019) deslegitimados a pertencer ao território. Um corpo cada vez mais estrangeiro na paisagem urbana, corpo colonizado sob o imperativo do poder ocidental, inerente à exclusão do corpo, fora do território subjetivo (Uno, 2012). Na corpomídia urbana, instaura-se a tensão entre os "não-Nós no espaço do Nós" (Kilomba, 2019, p. 172). O que nos leva à despotencialização do caráter criador do corpo em situação de rua, como o "mendigo que se despe em praça pública e, a princípio, não se confunde com um performer" (Greiner, 2005, p.119). Qual processo de subjetivação da corpomídia urbana é legitimador dos corpos? Que corpo é autorizado pela biopolítica para que sua expressão seja considerada arte no espaço público?

Para além do paradigma moderno, é na plasticidade do corpo que reside e impera a sintaxe comunicacional do "corpo vivo enquanto modelo semântico" (Greiner, 2005, p. 66). A dramaturgia dos corpos, que opera em fluxo - para além do entendimento logocêntrico de um operador de coerência do fluxo mental entre o corpo e a dimensão espaço-tempo - através de múltiplas ações, é o próprio processo de subjetivação, no qual processos sígnicos corporificados, "tornam um significado visível" (Greiner, p. 92). Não só o corpo que dança recusa submeter-se à articulação coerente (Uno, 2012), mas também o corpo em situação de rua, instaurando uma coreografia geobiopolítica da subjetivação, na qual não há corpo fora do território nem território fora do corpo.

Desse modo, entende-se o corpo não como um corpo que comunica porque pertence a um sujeito, em uma visão dualista corpo/mente, mas de um corpo inseparável do espaço, ativador de mediações (Greiner, 2006) e, portanto, de subjetivação. Nesse processo, através do modo de existência, o corpo se inscreve no espaço e por ele é inscrito, assim como os discursos da biopolítica se inscrevem no corpo, entendido aqui como dispositivos comunicacionais. O corpo é uma potência da emergência de metáforas em ação no mundo, na qual a "comunicação do e no corpo dá-se pela criação de imagens, processamento de movimentos,

organização de mediações entre o corpo, o ambiente e outros corpos e diferentes eixos temporais (...), no qual predizer o futuro é tática de sobrevivência” (Greiner, 2005, p. 82).

A singularidade de um corpo, entendida como identidade de suas ações de modo a torná-lo apto à sobrevivência (Greiner, 2005), e a experiência com a temporalidade, traz pistas sobre o processo de formação de alteridade, na qual a sobrevivência está associada à ética capitalista. A dignidade está associada à exploração de força de trabalho, e os modos de existência de corpos em situação de rua são uma experiência limite de sobrevivência. Os regimes de normalidade de taxas de coerência operam também como dispositivos de controle do biopoder, principalmente no que tange ao binômio loucura/sanidade. As narrativas sobre corpos em situação de rua, muitas vezes, é patologizada e construída a partir do discurso médico psiquiátrico que, historicamente, legitima a normalidade em termos de saúde mental.

Entendendo que um olhar investigativo sobre o corpo enquanto processo é intrínseco à sua potência no mundo, a problemática aqui construída não pretende seguir a trajetória de um discurso acerca do corpo, nem de questionar o que é possível um corpo, como uma angústia derridiana ou um anseio spinoziano, mas da experiência do pensamento em relação a afeição entre corpos, como proposto por Agamben. A investigação compreendida como espaço para performar a subjetividade do corpo em afeto com corpos em situação de rua, abrindo fendas para dar passagem a discursos marginais como proposta criativa para descolonizar o conhecimento (Kilomba, 2019).

Na cartografia afetiva da corpomídia urbana, a identidade pela formação de alteridade emerge enquanto fissura: como construção discursiva, assim como o racismo está na oposição binária (Bhabha, 2019). O que há, no entanto, é uma ruptura inqualificável constituinte da dimensão catastrófica da corporificação do processo de subjetivação, no qual o corpo, como território em que operam poderes e se manifestam determinações da vida, rompe com a significação hegemônica disciplinar e do controle, estabelecendo zonas de afeto que indagam: o que há entre os corpos e entre o corpo e a linguagem? (Uno, 2012).

O sujeito-pesquisador é, como todos os corpos, afetado por seu modo de existência, sendo entendido nessa investigação na perspectiva do sujeito ético foucaultiano, como aquele que, na prática da parresia - na coragem do ato da verdade -, responde pelo que é afetado, a partir de percepções, sensações e afetos vividos no encontro com os sujeitos. O método cartográfico (Guattari e Rolnik, 1986), possibilita um não aprisionamento epistemológico destes em categorias sociológicas ou em abordagens etnográficas.

Pensar a dinâmica entre os corpos na Avenida Paulista é buscar pistas sobre a formação de alteridade, na qual a ética capitalista associa dignidade à exploração da força de trabalho, entendendo como a experiência de limite de sobrevivência no território urbano de corpos em situação de rua opera nesse processo, por tratar-se de uma "sociedade disciplinar do modo de vida burguês e sua política identitária (...) entre zumbis hiperativos incluídos ou trapos humanos excluídos" (Rolnik, p. 70, 2015).

A práxis da pesquisa, compreendida como atividade política, estabelece uma interlocução com a vida, na qual o movimento de subjetivação desaparece com toda a possibilidade de distinção entre sujeito e objeto, sob o imperativo do co-pertencimento recíproco (Agamben, 2017). A alteridade, compreendida enquanto um campo de forças vivas que afetam e se fazem presentes no corpo (Rolnik, 2015), cartografa no outro uma presença que compõe a identidade de si, do qual irrompe a desestabilização dos corpos, instaurando outras possíveis políticas da vida. Sendo assim, um exercício político do compartilhamento sígnico e do processo de subjetivação no território urbano, propondo deslocamentos de subjetivação, para além da norma e do controle, na qual a vida se manifestaria em toda a sua potencialidade.

A cartografia é, em vista disso, dispositivo de imbricamentos entre a investigação e a vida vivível, sob a perspectiva ético-política de desarticulação de discursos e práticas constituídos enquanto relações despotencializadoras (Guattari e Rolnik, 1986). Por uma vivência acadêmica orientada para sentir o sentir, para um conhecimento da inteligibilidade do sensível, e não meramente um encontro com objetos herméticos e sem vida, mas com sujeitos, em uma troca que desencadeia e é processo de subjetivação, é que a cartografia de afetos contesta o espaço em que vivemos.

III. cartografia afetiva da Avenida Paulista

o corpo caído: sobre a ruptura do pacto da indiferença e corpos em situação de rua

conhecer a cidade: representar ou experienciar? quando nos acoplamos a distintos fluxos emergem diferentes eus. cartografar a geografia do pensamento: em que espaço transcorre um pensamento? no medo de perder-se, almejamos territórios mínimos, asseguramos-nos na ordem do caos que nos ameaça, uma resposta da racionalidade à inquietação. o pensamento arborescente, vertical e hierárquico estabelece relações de subordinação, submissão, o imperativo do significante como modo de subjetivação de afetos, ao qual se está sujeito a para ser sujeito de.

o mapa como exclusão, como uma garrafa de Klein: a tensão permanente entre o contínuo e o descontínuo, uma zona de transição inacessível ao conflito, aonde ele se dá e é representado. a geografia imaginária da segregação do real compõe, através de fronteiras-discursos, a experiência de mundo e as esferas de valores, normas e sistemas simbólicos que operam na administração da precariedade no território urbano moderno. do compromisso de criar uma nova cartografia afetiva é o exercício da potência da utopia na criação de possíveis Outridades, com fronteiras indeterminadas: de desenhos de Escher para fita de Möbius. território micélico e rizomático, como uma cidade de Yayoi Kusama. do dualismo hierárquico concêntrico para as estruturas ímpares e não-binárias do diametral. de pontos de passagem para o ser-devir, do unívoco para o equívoco. da indiferenciação triádica do excluído para a intimidade e a reciprocidade, na fronteira movente do impossível.

no horizonte do mundo imaginário borgeniano, a cartografia como fragmentos que permanecem no território, sem realidade ontológica, apreensível. indefinição que questiona o discurso do poder da autoridade das linhas do mapa. linhagens de ficções, erros, distorções, rasuras, duplicidades e áreas de disputa. a legitimidade da poética cartográfica para pensar outros mundos possíveis. o que de iconográfico habita na cartografia afetiva? localizar, descrever são da ordem do mapear. assim, abrimos para o devaneio. pensar espacialidade no afeto entre branquitude e corpos em situação de rua. identidade no alargamento da

impossibilidade no olhar que objetifica. corpo que atribui lugar para o outro. corpo paisagem. paisagem-corpo. corpo em paisagem, a corpomídia.

a estranheza do corpo dissidente que, entre os corpos em fluxo, deambula. corpos eretos como arranha-céus da Paulista e corpos na latitude pueril, a menos de um metro acima do chão, agachados, sentados, deitados, engatinhando. contorcidos. um estado de corpo em contraste com a normatividade da verticalidade veloz que desvia, gesto automatizado, as linhas retas de movimento no espaço; o desviante em movimento circulares e errantes, propósito improdutivo: atravessar a calçada, sem atravessar a rua.

diante da imposição do vertical e do perpendicular como norma, a insignificância do gesto do minúsculo, ortogonal. singelo, carícia orto-gráfica. desafiar o alinhamento em respeito à linha. o risco. o ponto como fôlego. em uma decisão ético-estético-política decolonial, a recusa do espaço no plano cartesiano, no pensamento, no afeto, na escrita, na cartografia. a escrita do que agoniza, cartografia de diversos devires. lançar-se entre o que é e o que será. canibalizar. deslocar a trajetória de da jornalista prudente bem informada a quem nada toca, para experimentar o mundo, afetar-se. despistar.

a cartografia segue linhas e planos de consistência, graus de potência em expansão e desdobramentos, mediar distanciamentos, é conceder-se ser estrangeiro de si mesmo, dissolver a primazia do sujeito como ponto de partida absoluto, seu domínio da representação de si, fora do logocentrismo do pensamento branco, e a totalidade da realidade, por uma multiplicidade sem unidade, $n-1$, para imbricar-se nas dunas e, como as tribos de Arrakis, saber ser errante. a microfísica nômade da cartografia afetiva é uma percepção em estado de fluidez, um esconjuramento do Estado da subjetividade: abrir-se para o pensamento sem direções previamente determinadas, o pensamento como um deserto, um percurso errante, ao invés de um pensamento aristotélico, em que uma forma ativa que impõe-se sobre a matéria. cartografia afetiva como inserção horizontal: pensar construção social de subjetividades, não em identidades individuais.

diante da subjetividade neoliberalista pós-colonial que privilegia o indivíduo com identidade normativa em detrimento à experiência do sujeito em sua complexidade e força vital de troca na relação com o mundo, cartografar a paisagem biopsicossocial: afetos em relevo, textura das subjetividades, ressignificação da identidade, encontro de corpos, linhas de fuga, multiplicidades, desorientações, resquícios de imanência, fluxos do irreconhecível. delinear a espessura sutil de territórios existenciais e seus operadores afetivos para desterritorializa-los e cartografar outros agenciamentos. criar curto-circuitos. decolonizar a subjetividade, ressignificando a primazia da referência eurocêntrica, do significante branco, cartografar outros campos semânticos, processo emancipatório de existências disruptivas. corpos de Breton como lugar de imaginários. sob qual fissura o afeto atravessa o corpo? sob qual latitude afetiva se instaura a segregação da alteridade? em que escala está o mapa da capacidade de afetar-se e de afetar? sob qual longitude subjetiva se estabelece a hierarquização necropolítica da vida? qual a potência do cuidado diante da saturação da indiferença?

parresia como condição da escrita, sem retórica, sem narração. xenoglossia: na potência da estrangeiridade ao sujeito a escrita que não se move, que se movimenta e se prolifera. movimento perpétuo do que perturba. antagônica à eficiência, à funcionalidade, ao produtivismo, como criminosos em uma cidade que sufoca a carne e estrangeiriza o corpo na paisagem urbana da dança de Hijikata. insólita e tenaz, para desestabilizar a imagem evidente e estável do corpo. ínfimo tênue no limiar e no interstício entre o corpóreo e o incorpóreo. a crueldade do pensamento na ruptura da espessura da vitalidade, como o estrangeiro que irrompe e põe em risco. a síncope. esvaziar-se pelo irrealizável no corpo o que não cessa de indagar. o transbordamento do caos indiscernível na subjetividade-cisão para manifestar as forças vitais em outra ordem. a linguagem como corpo do pensamento, incontornável. deslocar-se do próprio tempo presente.

traço hebefrênico e disperso, acionando identidades espalhadas ilimitadas, engendrando incessantemente a diferença e a fissura do sujeito, decompondo-o. enunciados paradoxalmente insustentáveis para desordenar dispositivos de identidade, desterritorializar a representação. circular e ressoar a singularidade na impossibilidade das contingências e do

pensamento. escrever com a sensibilidade, em desordem, para pensar, para não ser, para ser e não ser o Outro, para reterritorializar o devir, na errância. deslizar para fora do sujeito, para cindir a cisão, a fragilidade da margem. condensar o que há de irrecuperável no corpo. só importa o movimento, sem fronteiras. desvio ínfimo semântico para a gênese da intensidade e da intenção no espaço. o insituável, sem densidade. a ambivalência de zonas de afeto em movimento como estratégia.

cartografia do processo de subjetivação no corpo, do movimento intermitente de criação coletiva de modos de existência, os atravessamentos e nuances da alteridade irreduzível e das fissuras da existência do Outro em territórios de presença, na potência do sensível da paisagem subjetiva que é o território urbano. cabe colocar: não há experiência de cidade fora da textura desse atravessamento, fora da subjetividade, aí habita a dimensão micropolítica de criação social de realidades, material e de sentido.

o corpo, atravessado pelo pós-estruturalismo, pós-modernismos, semiótica, psicanálise, estudos culturais, filosofia, sociologia, antropologia, artes, fenomenologia, medicina, anatomia e biologia. o corpo disciplinar foucaultiano, dócil e útil para ser produtivo, inserido em um campo político e por relações de poder, discursos e práticas não-discursivas de controle, regulado pelo biopoder e pela biopolítica. o poder, produtor de campos de saber, saber sobre o corpo, além do biomédico e do controle das forças dos despossuídos, mas neles investindo, atravessando-os; não apenas nas relações do Estado com os cidadãos ou na fronteiras entre classes, mas através de micropoderes: o corpo político, no qual se encontram matéria, discursos e estratégias que engendram relações de poder-saber e processos de sujeição.

o corpo derridiano, em unidade com a linguagem, do gesto com o pensamento e o corpo avesso à representação de Artaud, corpo sem órgãos, que desestabiliza a soberania do sujeito e de poderes centralizadores através de práticas que constituem uma experiência limite, em que o corpo vivo não necessariamente é orgânico, mas o sopro de caos no movimento do desejo. o corpo spinoziano das relações, a realidade define-se pela capacidade de conexões, na qual o modo, como arte de existir, é o fazer existir um ser em determinado plano, limitando uma

potência de existir, enquanto a maneira é um gesto imanente à própria existência, revelando a firmeza de existir, como uma linha singular. singularizar de modo inqualificável.

poiesis: o corpo semântico. corpo como potência de ser afetado. a significação através de ações corporificadas no cotidiano, deslocando para o domínio do simbólico os fluxos da vida. a corpomídia. como entremeio, a fissura na qual são criados e compartilhados significados, sem separação com o ambiente, a significação como um estado sensível e perceptivo, corporalmente inscrito, no qual o ambiente não é autônomo em relação ao corpo no processo de mediação com o mundo, pois o movimento que se corporifica em ação e instaura a comunicação. é também no corpo que se expressa a identidade, o corpo como materialidade sígnica.

nos mais longínquos devaneios, essa pesquisa é olhar a coreografia da gestualidade de corpos: corpos em diferenciação deleuziana. o balé da cidade. o Balé da Cidade, Muyrakytã, espetáculo no-palco-na-rua, gestos de agudeza sintomática, melancólica, neurótica, paranóica, solitária, desconexa, racional/desrazão, disruptiva, potente, caótica, controlada. a cidade como corpomídia. corpo em situação em situação de rua, ignomínia e opróbrio para a Cidade e seu cinismo, sua deiscência. dilacera e desestabiliza, infiltra-se violentamente articulando a margem. desprende-se e reorganiza-se. flutuação glacial. estética esquizotípica irrompendo nas brechas do império da racionalidade espacial e subjetiva da Avenida Paulista, operando na dança automatizada da morte de forma rizomática: uma poética que não a da ética do trabalho, mas que a reforça, em um movimento paradoxal, ao operar na normatização da subjetividade e no controle social na relação com as elites capitalistas e com os trabalhadores.

a Cidade e a cidade. mais de 30 mil pessoas em situação de rua em São Paulo. uma exu pernambucana. a cidade dentro da Cidade. exu tranca rua. orixá do lado de fora. das encruzilhadas. a cidade fora da cidade. ao léu-céu-aberto, bairros de barracas como a de Mi-so de Jeon Go-woon: microhabitat, o lar no corpo, no cigarro, no álcool, no despossuir. zonas urbanas que não são entendidas como cidade. corpos no centro, fora da cidade. corpos responsáveis no campo social por serem produtivos. tensão centrípeta em uma política urbana centrífuga. modos de existência concêntricos atravessados por linhas de fuga. como Beszel e

Ul Qoman, a distopia sulamericana pós-colonial, como o desver o Outro do pós-guerra fria ficcional. a alteridade corporificada no território urbano. não a prática empática do alteritas, do reconhecimento da singularidade do Outro, mas da compreensão de si pela discriminação no processo de individuação. cidade-mônada? imagem própria do seu percurso individual cotidiano? em que cidade a singularidade inclui o Outro?

pensar decolonialmente um território pós-colonial é entender que o processo de subjetivação é permeada pela branquitude como *default* e atentar-se para expressões ainda despercebidas disso. é reapropriar territórios subjetivos de um espaço existencial na singularidade, uma subjetivação coletiva singular, na qual a singularidade é a multiplicidade. a Avenida Paulista, como representação do caótico em movimento, contido pelos rígidos limites dos prédios, é um espaço disciplinarizado, controlado e vigiado, da branquitude e da normatividade neoliberal em um território pós-colonial.

nesse território, a heterotopia se instaura, como demanda da contradição sócioeconômica, no qual corpos a princípio incompatíveis se justapõem, compartilham fragmentos irregulares tempo e espaço, no qual há um sistema de passagem que isola o espaço ao redor, exercendo concomitantemente uma função sobre ele. A relação dissidente entre o pertencente e o estrangeiro, a fissura do desvio. cidade-aparelho: A Cidade e a cidade. branquitude paulistana e seus lugares simbólico, sua localização espacial real: a Avenida Paulista, território que reproduz significados de raça com o discurso do progresso, a exclusão socioespacial da população negra, conceituações raciais que derivam dão território urbano. o corpo em situação de rua como fissura, ranhura subjetiva.

atravessada pela tensão racial, pelo encontro da miséria com a riqueza e seus símbolos - a imponência e o despossuir -, encontra-se aí o normativo e o desviante, em um binômio *ultmost*. na Paulista, anônimos e despersonalizados, somos todos. onde há, então, a fissura no território existencial que outrifica corpos em situação de rua? a formação de identidade no contexto ocidental: reafirmação de pertencimento a partir da diferenciação do outro por exclusão e negação, reforçando a legitimidade de si enquanto normalidade, noção ficcional de

inimigo. a mulher como negativo da normalidade masculina; a relação em sujeito livre e escravo; o Ocidente e a constituição do Oriente; o sujeito livre contemporâneo e o presidiário.

a política de subjetivação neoliberal, na concretização de modos de existência e do cotidiano que, se por um lado resiste à disciplina, imbrica o desejo ao controle, em sua sórdida sutileza. a coletividade intermitente nesse espaço apresenta traços efêmeros de comunidade, através de um compartilhamento tácito, parte do pacto de branquitude, que em um país com histórico colonial, adquire nuances no o sujeitamento de si ao neoliberalismo e ojeriza ao Outro despossuído. o sistema de abertura e fechamento, portanto está instaurado pelo racismo de classe, no qual a Paulista é dos herdeiros brancos dos escravocratas do café, em casas remanescentes de séculos passados, novos ricos em edifícios fechados de alta segurança e majoritariamente negros em situação de rua. corpos na periferia da cidade que não têm acesso à Paulista, como Kimberly. em um espaço organizado racionalmente, a violência da desigualdade, do racismo e da aporofobia que são no cerne de São Paulo, do controle e da da branquitude.

corpos e modos de existência adequados à norma neoliberal, pela obediência e medicalização e pela sujeição à punição, dos quais a utilização da força produtiva está disponível ao capital, subjugada à retroalimentação da ordem social: sujeitos que se identificam com valores de normalidade de saúde, higiene pessoal, sanidade mental, ética do trabalho, núcleo familiar burguês, sexualidade, sociabilidade e uso de substâncias psicoativas. catastroficamente despersonalizados. ainda que ocupem lugares sociais distintos entre si, a aporofobia perpassa a relação desses corpos com corpos em situação de rua, instaura-se a alteridade, no discurso identitário por diferenciação: seja a faxineira que mora na periferia, o profissional liberal ou o executivo de terno, o corpo fragmentado, delgado, móvel, trêmulo como os nervos, estranhamente flutuante como filamentos, é o Outro no território urbano.

reconhecidas as frestas da norma entre os corpos na Paulista, encruzilhada subjetiva de transversalidade heterogênea de sujeitos de distintas orientações sexuais, identidades de gêneros, classes sociais e cor, há uma homogeneização subjetiva e de repertório gestual, e ainda que não haja identificação enquanto comunidade, trata-se de um coletivo da não-

ruptura, ainda que não se entendem como tal: considerar-se *default* é sequer tornar-se ciente da construção da alteridade e do pacto de indiferença aporofóbico estabelecido no processo de subjetivação no território urbano, em que o corpo em situação de rua é o Outro.

na paisagem urbana o esgotamento e a verticalidade do corpo-controlado, o ócio e o escatológico do corpo-errático. é o avesso do niilismo instaurado nos sujeitos angustiados, autoindulgentes, exaustos e apáticos na vida íntima enclausurada dos que trabalham para pagar o aluguel, quando o direito à cidade é restringido pela especulação imobiliária, por um urbanismo excludente e pelo controle do próprio tempo submetido ao trabalho, e para pagar a cerveja no final de semana em uma cultura do álcool, uso entorpecente de outras substâncias psicoativas (cigarro, café, ilícitas, etc). descaso, negligenciamento de si como lazer, um corpo esvaziado de energia vital, despotencializado e homogeneizado, ainda que disruptivo. processo de automatização subjetiva coletiva. a valorização do trabalho absurdo - não do trabalho social, que contribui para a sociedade -, como controle social.

a conduta coletiva como operação poética ou prosaica por convicções estéticas. a paisagem urbana como apreensão estética da existência: rotina, monotonia, cinza, definhamento, o anseio pela exceção. o prosaísmo injuntivo da Cidade sedentária. do arranha-céu: linguagem discriminante, estética do rigor, da hipocrisia, da sobriedade do signo, da subjetividade haurida onde não há deslize, não há neutralidade semântica no gesto. do imperativo da pertinência ao intransitivo do pertencimento. a cidade nômade como poética?

o ato como o resquício do gesto, o gesto como poesia do ato, o perceptível do corpo vilipendiado. o direito à intransigência. nos recursos criativos do comportamento de pessoas em situação de rua, a conduta gestualizada, poetizada na repetição, na elipse, na antítese, na mimetização, na analogia, na metáfora, na metonímia, na litote, na hipérbole, na reiteração, na disjunção, na aliteração, na cabotinagem, na hipertrofia, na pantomima, na turbulência, no chiste, na fugacidade. desnudamento das fissuras da dominação, que decompõe-se em gestos do negro-simula-branco-que-julga de Genet. obliquidade de fissuras das fissuras, desvia-se do paralelismo e da perpendicularidade. no inacessível, a existência desloca-se, atravessa o

corpo. estratégias de vitalidade diante do poder e suas fronteiras que limitam a vida. indetermina o sujeito na presença do corpo, afásico.

o corpo em situação de rua que existe em seus gestos. do gesto da vida em face à morte. o gesto em sua dimensão ontológica discordante diante da indiferença na profunda cumplicidade. a materialidade sígnica, sua dimensão sensível. a significação do gesto na possibilidade da ambivalência. operações estéticas para reestabelecer sentido ao que o constrangimento normativo funcional destina à insignificância. movimento intransitivo de Galard, que dessemantiza e incorpora outro sintagma, inventando ficções etimológicas. não-linear. palavra assônica. na latitude do gesto, a poética da conduta na metamorfose, no deslocamento. suscetibilidade simbólica. irrisoriabilidade do gesto. deforma e distorce, fragiliza o limite, articulando o tempo como medida de movimento. o gesto da coreografia de Alex e Michele na Pont-Neuf, a mais antiga de Paris, A Cidade entre as Cidades. ponte entre corpos, zonas de afeto, entre o corpo circense e a deteriorização da visão. imagem-tempo capsular da cartografia afetiva da corpomídia urbana e da situação de rua como dispositivo. entre desmantelamento do cadenciamento pragmático do movimento normativo. absorção da perspectiva, do signo da indiferença, da coerção. ressemantização. na ética do gesto, a suspensão do significante da moral semiótica do cotidiano e do privilégio referencial. elucidação da alteridade. o gesto como índice do Outro. desassociação do gesto ao sujeito. íntima distância até tornar-se o Outro.

da deontologia à axiologia da rede significante urbana. ser tomado pelo devir. adentrar o corpo, pulsão de vida no limite. a vivida vivida pelo corpo. a vasta tessitura que se desterritorializa no agenciamento de diferentes forças para reinventá-las. o tempo desmedido, disperso em outras espacialidades. o fio condutor da fluidez na inconsistência. gênese do corpo desconhecido. o pensamento impensado que afeta o visível. fragmentos flutuantes. atravessamento do oposto do qual se aproxima. abandono da conduta funcional, afirmação do valor simbólico da insignificância. ressignificação da inércia do hábito, ruptura da perpetuação do rotina, ruptura do cotidiano e do simbólico, simulacro da Outridade, subversão da norma, parêntesis. desorientação anárquica, irrupção do irreduzível, desmoralização, reatualização do território espacial-subjetivo, vertigem do desdobramento,

enunciação da efemeridade, enunciado anônimo, perturbação simbólica, implicações plurivalentes, pluralismo subjetivo, dispersão subjetiva, amplitude difusa, amplificação paródica, franqueamento da hesitação, disseminação perceptiva.

indiferença ao central justaposto, o que se diferencia se avizinha, rejeição da hierarquia. indeterminação irreversível, atenção flutuante, vigilância esparsa. reconquista da ética do significativo e da superfície signica na profundidade. abalo afetivo do fluxo da existência, traço arbitrário, achados fortuitos, perda de contingências, tremor inopinado às veleidades. evicção do imponderável e do imprevisível, deriva da margem. instauração fulgurante do heteróclito. descontinuidade apoteótica do apocalíptico. sentido ao insignificante. a rota do signo sob risco, engendramento divergente. estética do impensável. derrisão do significativo. conduta de nadas e do inessencial. gesto refratário, ode à fragilidade da coerência do gesto. narrativa poética sempre inacabada, fragmentária. transgressão corpórea, infinitamente intercambiável. tessitura rachada, bruscamente encrava-se no contorno, fissuras parasitas na pele. vitalidade do corpo em gestos: plasticidade da dobragem, como vincos de origami. ética da transformação, estética da decomposição. uma intimidade absoluta desrealizante.

sobrepõe-se, simulação oscilante de identidade, linha de fuga. multiplicidade que rompe na mobilidade, impregnada de ambivalência. espiral do tempo, ao torná-lo próprio diante das forças dominantes. potência da dissonância e da desordem como agenciamento de vida. corpo como plano de imanência de imprecisa demarcação subjetiva, desestabilizante da discursividade linear, desmontando o que é sólido em imperceptíveis gestos. a margem no espaço compactado. o Outro depois de eclipsar-se, polifonia da identidade em movimento diante da cidade uníssona. fender-se. ínfimas fissuras de calcanhares descalços e rachados como a verticalidade horizontal do asfalto impermeável que rui diante de da água de chuva. por outra arquitetura do pensar.

espaço heterogêneo tecido pelo corpo em situação de rua, com limites imperceptíveis, invisíveis, ao redor do corpo. há a luz, há o cheiro, a penumbra, a sujeira, a rachadura no pé. há o carrinho, as garrafas, os sacos plásticos, o cobertor. não há sapato. há a densidade, as contorções, a desrazão, o gesto repetitivo. há a troca, a memória, a errância, a distância. corpo

que sonda, escava e inaugura múltiplos limites do espaço, imperceptivelmente traça-os e transpõe-os em sua sensibilidade singular. a cidade se desdobra em torno do corpo, atravessamento e disjunção entre ser percebido e perceber. enredamento de vivências de posturas deambulantes. ruína do domínio da linguagem, limite da possibilidade de comunicação sintática. no irrepresentável, a anatomia esquizo, a fala do gesto afônico.

tensão entre a força vital, que concebe e experimenta, e o enclausuramento da linguagem, seus limites invisíveis do corpo no inabitável. corpo arrebatado pelo intolerável, pelo sentir dos limiares da vida - bios e zoé. quando a vida desnuda é tida como indigna e o corpo impiedosamente abominável e descartável. a vida, apesar de tudo, segue irreduzível. o corpo digno de vida é a potência de gênese no lugar existencial: pouco visível, mas de uma presença pulsantemente sensível. a vida como linguagem, materialidade da potência, operando nos limiares sob os limites do espaço. a fratura do corpo expurgado, o corpo como a vida. vontade de verdade. corpo sitiado de forças do intolerável e, à deriva, signo, invisível ao olhar colonial, em sua repulsa ambígua.

o gesto articula a presença do corpo, apesar de tudo, abrupta, desvencilhada. ambivalência e metamorfose: se desumaniza para descobrir-se humano. movimento que insiste em pronunciar o corpo, o caos, a morte. protesto do imaginário como conduta de vida, incorporação da alteridade de si. diluição da distância entre o Outro, da dicotomia sujeito/ objeto. o eu entre aspas. contaminação da qualidade empática da existência. a singularidade diante do fluxo de decodificações homogêneas do corpo. o corpo em situação de rua como dispositivo de prolongamento indefinido.

controle cognitivo, estratégias de biopolítica sobre as condutas. atuação estratégica do neoliberalismo no campo social, sobreposição da soberania, disciplina e controle. biocontrole: legitimidade de diferentes vidas. com o nascimento da biopolítica, risco e probabilidade: o medo justifica o controle contemporâneo. o medo do branco da autodetreminação do negro. escolha e decisão como processos imaginativos: conduta de indivíduos, induções, controle dos percursos cotidianos. biolegitimidade e necropolítica, quem deve viver/morrer? em nome de que protege-se a vida, operada e investida no biopoder, ou abandona-a violentamente à

mercê ao estado de exceção e que manifesta-se diante de dispositivos do novo estatuto da morte? o que em nós é controlado? o vazio que precisa ser preenchido? com o que? como atualizar a tendência de vitalidade e de singularidade da vida no corpo?

intensidade errante nas linhas heterogêneas e entremeadas do fluxo perambular de ritmo fragmentário e contraditório, diante da rejeição do mundo sedentário. o corpo em situação de rua como signo. signo de quê? uma cidade própria, território da desrazão. o estatuto sociopolítico do vagar, pele mimeuse do asfalto. corpos que deslizam e se deslocam pelas avenidas-veias de São Paulo, impermeáveis de asfalto. fricção de carne e asfalto no limiar, na margem, na multiplicidade da territorialidade. o contraste do tempo frenético e acelerado no âmago da metrópole. tempo do cinema deleuziano instaurado nas ruas.. o corpo superexposto em contínuo embate, na relação caleidoscópica com a cidade. o íntimo na transitoriedade, sem posse ou permanência. a eminência da trajetória enquanto corpo, em sua irredutibilidade e atualização da existência.

como errância que não opera como o avesso do normativo, mas como assimetria e atrito à transversalidade, heterotopia no cotidiano. o ser-estar na rua é uma experiência subjetiva que se imbrica espacial, social, política e afetivamente, são territorialidades dúnicas, fazem-se, desfazem-se refazem-se, singularmente, caminhadas, itinerâncias, nomadismo Sahárico, mas nunca sáfaro, como o deserto aos olhos dos povos Tuareg. desenraizamento diante do individualismo e do controle da vida esquadrihada, o escape para uma territorialidade compartilhada e uma possível espacialidade para o Outro.gestualidade insistente, permanências itinerantes, arquitetura podológica da cidade, existência em passos. *loci* em deslocamento, circunscritos na cidade, efêmeros diante da sócia do aço, do vidro, do concreto e do asfalto, traçando novos possíveis sentidos para o espaço. constante metamorfose do despossuir em existência.

cidades nômades dentro da Cidade, reterritorialização divergente de espaços de significação e memória compartilhada, operação deleuziana de circularidade, na construção de novos saberes à margem do conhecimento estabelecido pelo poder e também no desmantelamento

desse processo, no qual o território é também existencial, uma lógica urbana do cotidiano indeterminada, indefinida e incerta, extensão do deslocamento que alarga possibilidades.

o corpo despossuído, fragmentário, desconjuntado. corpo que recusa submeter-se à articulação determinada da coesão, coerente aos fluxos que o atravessam. qual a potência da recusa ao trabalho de corpos em situação de rua diante da apologia da eficácia e da produtividade? não se trata de pensar as condições para que o sujeito esteja em situação de rua, mas no agenciamento subjetivo da corpomídia na avenida Paulista. a cidade como corpomídia: não há cidade fora do corpo, o corpo é a cidade. não há cidade na esfera numenal kantiana. zonas de afeto entre modos de existência delineiam as identidades: tangente incomunicável. no cotidiano, a repetição como irreversível. o corpo conformado, ainda que debata-se. como reescrever a vida? como reinscrever o direito ao imprevisível? em qual modo de espacialização e temporalização irrompe a singularização existencial, o novo? uma ética paroxística que desterritorialize a estética apodítica.

a aporofobia, enquanto normopatia do território existencial, é ambígua: no estranhamento há o nojo, a repulsa, a angústia, a neurose, a paranóia, o medo da morte, do fracasso, da loucura, da pobreza, a substituição ontológica do ser pelo ter como primordial na composição da subjetividade neoliberal. 9 mil, 20 anos atrás. 14 mil. 24 mil, 33 mil, aumento de 30% em dois anos. aumento de 50% em 10 anos. 66 mil, segundo o Movimento Estadual da População em Situação de Rua. crescimento exponencial, cotidiano matematicamente incontrolável. pandêmico. números alarmantes, velho jargão jornalístico. a instabilidade do acesso a condições básicas de vida e a insegurança da dignidade em São Paulo opera na subjetividade como controle dos corpos, o medo de perder tudo. para além da visão estereotipada, preconceituosa e moralista do sujeito em situação de rua como aquele que faz uso abusivo de substâncias psicoativas ou preguiçoso, famílias inteiras durante a pandemia estão em situação de rua. a desigualdade em São Paulo é implacável, como o asfalto, o concreto e o frio. a presença da iminência de "perder tudo". precariedade eminente.

alteridade que persiste, exigência da continuidade, da visibilidade e do lugar. sujeito assombrado pelo Outro, duplo vínculo inassimilável. limites da iterabilidade derridiana na

subjetivação, através da recusa da cumplicidade no horizonte do ser social. a forclusão como condição de possibilidade da existência social. o apego à infelicidade enquanto condição de sujeição. a melancolia como luto incompleto da perda preventiva, fenda no sujeito, limite do que excede e condiciona seus circuitos, substituindo e continuando a impossibilidade. no território urbano, a forclusão normativa é a do afeto ao Outro, fenda para a melancolia que atravessa os corpos e instaura uma sociabilidade afligida pela indiferença, articulada à culpa, à paranoia e ao medo da dissolução por semelhança, reforçando a necessidade de diferenciação de corpos em situação de rua designados pela necropolítica.

corpos marcados para a morte: corpos nos quais projeta-se a dissidência à norma, uma irreconhecibilidade enquanto ser social. carne monstruosa, disforme. se dispersa, desmoronada. sem formação e manutenção da subordinação, coexistência do risco de morte e da insuperabilidade social. corpo catastrófico de Uno: o encontro com o corpo, sua descoberta e, de repente, ele se destaca - do sujeito, da linguagem, da paisagem, do território - o corpo estranho e estrangeiro, opaco, intangível, irreduzível, ininteligível, inesgotável. corpo que se deteriora imensuravelmente. corpo isolado do mundo, vinculado ao mundo, invadido pelo mundo. interstício sensível do visível e do invisível, indiscernível. corpo espiral, corpo quiasma. corpo polissêmico em sua movência, gesto que pode significar qualquer coisa, inatingível. corpo na ruptura da significação, no deslocamento da linguagem. presente e flutuante na dimensão catastrófica do tempo e da vida, que só o corpo pode captar.

a fronteira do espaço traduzida no tempo. quando se é despossado do espaço, só dispõe-se do tempo e sua primazia. itinerário da ruptura das fronteiras sociais, racionais, morais. desarticula a sensibilidade, a densidade, o gesto que ultrapassa o risco. a pele como espessura que precede a cisão da subjetividade, indeterminada, fugidia. desagrega o urbanismo com fedor, flutua significados e palavras, faz surgir a linguagem do signo, minucioso ao nível da invisibilidade. tempo micológico, da frieira no pés descalço. tempo vivido antes a humanidade, diante da presença desconhecida do corpo. corpo que se abre e escoia no tempo inexorável e singular. recriação do corpo no poder de começar, descontinuamente, na fissura que irrompe o tempo, em suspensão. dilata-se, corpo na potência de afetar e ser afetado.

a vida diante do poder de morte. o gesto destacado da significação e das determinações sensório-motoras. corpo que coloca em questão o invisível do cotidiano na cidade, cotidiano urbano que questiona o corpo. rotina que coisifica a vida do corpo, em uma disputa coletiva e singular da inteligibilidade. dispositivos de normatização biopolíticos da gestão do tempo no corpo que proliferam agenciamento de poderes e forças. envelopamento do tempo pelo corpo desvencilhado. corpo em estado de falência. banalidade do corpo, indelével lacuna que inflete e resiste. corpos singulares spinozanos que se distinguem pela cinética, não pela substância, tomando uns aos outros como referência de diferenciação: em movimento ou em repouso, lentos ou velozes. corpos duros justapostos à enorme superfície da cidade, corpos fluidos, que movem-se uns entre os outros. o corpo afetado pelo corpo em situação de rua, afeto que se faz presente como modo existente em ato, ainda que afaste-se. tempo imaginado de corpos em movimento, linhas e superfícies. o que pode o corpo?

diante da anafilaxia afetiva em São Paulo e do encontro do risco como rota da sonoridade consanguínea na experiência do princípio da desrazão e do caminhar em sua linha tênue, escrever a partir do desejo, para sacudir as raízes contaminadas dos edifícios, arrancar as artérias-ruas da cidade, dismantelar as veias de asfalto, sacudir o fardo geométrico da arquitetura do presente no território subjetivo. um atravessamento que dura dez anos. por isso esta escrita. do pensamento à experiência subjetiva de cidade, a imagem como tangível.

caminhando durante um inverno pela Avenida Paulista, tentei me aproximar de uma pessoa em situação de rua deitada na calçada, impactada pelo receio de tratar-se de alguém doente, talvez sem vida. fui surpreendida ao ser interpelada por algumas pessoas (entre elas um homem branco de paletó, uma mulher negra com uniforme de limpeza e a pessoa que me acompanhava, universitário branco nordestino de classe média alta), todas determinadas a me impedir que eu me aproximasse daquele corpo. a inquietação até hoje reverbera. o que fez com que pessoas tão distintas negassem a possibilidade do cuidado, de forma tão contundente? sempre, como nordestina, imaginei a Paulista como um lugar em que as pessoas não se olham. esperava a indiferença. 'nem se uma pessoa desmaiar na rua, ninguém se importa'. o imaginários de vultos ocupados, incólumes à presença do Outro. algo que insiste

no cotidiano apressado fortalece o estereótipo: Paulistas - letra maiúscula como habitantes da avenida, para além de uma questão de nascença paulistana.

no entanto, no meio da ordem por flutuação, o encontro. a interjeição, o toque. o que irrompeu naquele momento foi a ruptura do pacto da indiferença do meu corpo com um corpo despossuído e negro. a insurgência da troca para o controle, para a disciplina, para a punição. o cuidado é a ruptura desse pacto. a intervenção interjetiva coletiva para manter o pacto da indiferença é a punitivo para quem ousa dirigir-se com cuidado. dos sujeitos individualizados aglomerados em uma multidão, emerge o traço comunitário da identidade normativa da ética do trabalho neoliberal. ali, ainda entendia meu corpo como branco e senti a tensão racial no choque e na desautorização do gesto criador de circulação de afeto, a resistência. o abismo da alteridade sustentando o confinamento do afeto sob a ética narcisista da indiferença e a estética da insensibilidade.

em questões que me movem íntimo-intelectual-politicamente encontrei algumas pistas. na descoberta da palavra aporofobia, em 2017, o incômodo com a negação coletiva do cuidado ao corpo despossuído na Avenida Paulista encontrou um nome: aquela havia sido uma situação de racismo de classe. no território do cotidiano, a hierarquia racial: privilégio branco enquanto sujeito. qual a vivência e a subjetivação de branquitude do corpo sul-americano em São Paulo? o trauma da opressão colonial atravessa subjetivamente os corpos no território colonizado. iniquidade. o pós-colonial é da temporalidade; na espacialidade, a dissimetria do racismo opera no presente. a alteridade a partir da branquitude, em um processo subjetivo no qual o racismo opera como controle.

é possível deslocar a branquitude do lugar normativo como ressignificação da alteridade nas relações raciais? por que aquele corpo despossuído, requeria um pacto de indiferença? o que opera como dispositivo de controle de corpos no território urbano pós-colonial para esse agenciamento subjetivo de alteridade? como desenhar outra imagem do pensamento não hilemórfica? o pensamento nômade se distribui no espaço liso, aberto, sem fronteira, sem posse, na qual outra movimentação é possível. o sedentarismo subjetivo domina e demarca, ocupa o espaço estriado, nega o devir do outro, recusa a alteridade de um outro Eu, estabelece

hierarquia e segregação com o Outro. como na muralha de Kafka, os nômades são o Outro, lá fora.

no sistema implícito de limites e exclusões foucaultiano, o assujeitamento como devir e sujeição, autonomia pela dependência, a subjetivação que se dá no corpo; posição lacaniana do sujeito dentro do simbólico, inserido pela norma na linguagem e na inteligibilidade cultural. práticas significantes da cidade no corpo, a individualidade coerente como discurso do território urbano. o corpo em situação de rua recolhido sobre si mesmo, sintoma-paisagem da corpomídia que se encolhe ante à verticalidade neoliberal. diante do pensamento do próprio desejo, a postura subjetiva de recuo ao desejo.

existem dois nódulos fulcrais nesta investigação que me inquietam: a dificuldade no diálogo com pares acadêmicos para por não se tratar de investigar sujeitos em situação de rua, mas dos sujeitos controlados. os nossos. a resistência egóica de se entender como objeto, indícios da identidade branca ocidental que se instaura no território pós-colonial; e a insistência na perspectiva de que há uma invisibilização dos corpos em situação de rua, diante de sua explicitude axiomática. os corpos em situação de rua são a parte mais escandalosamente visível de como, sob a égide da precariedade, o neoliberalismo atravessa todas as vidas. dendrito de agenciamentos sociais capitalistas. o território urbano é mediação desse agenciamento e, portanto, corpomídia. o que me parece invisível é a fragilidade e, portanto, a potência, da indiferença agenciada.

diante de diálogos com a disciplina, o controle, a micropolítica, o cotidiano e a performatividade, em que o debate e a discordância enriquecem a investigação, uma nota macropolítica: se está anacrônico pensar a revolução da classe operária, se é possível romper a enunciada cooptação subjetiva de trabalhadores no neoliberalismo, se mesmo há um constrangimento em falar de ideologia e classe, faz-se necessário confrontar perspectivas do fim da história e revisitar a centralidade da categoria trabalho, diante do processo de precarização da vida. como pensar o agenciamento da situação de rua, não como o lumpen-proletariado marxista, tal qual fatia sobrança, mas através da sua sobrevivência imediata, diante da desvalorização moral do trabalho, na subjetividade contemporânea, da ausência de

qualificação e, portanto, de uma incompatibilidade como o mundo do trabalho, como operador diante da normalização da deterioração da qualidade de vida e da flexibilização do mundo do trabalho, que impera e opera no neoliberalismo, sem o olhar dogmático desconfiado sobre o fora da normalidade como ilegítimo e sobre a instabilidade política e a pobreza como propulsora reacionária?

qual a aspiração revolucionária das zonas de população não-garantida de Guattari , se sob a ética do trabalho instaura-se a dependência e a contradependência da norma? deriva social, corpos em situação de rua, *amahegh* Tuareg errante e, portanto, livre: a patologia da liberdade de Fanon, sem a angústia do chefe. a liberdade de existir spinoziana, exclusivamente pela sua própria natureza e agir de acordo a ela, em dissecção com corpos coagidas a operar de modo definidos pela necessidade, determinado por outrém. "pessoas-margem", "portadores das problemáticas mais intensas", a vivência da problemática subjetiva que resiste, seja no abandonismo, na recusa a valores normativos e da legitimação, na exploração de matrizes da subjetividade normativa, no território em que está se desagregando a família-a nação-a ética do trabalho, no vivível e no infernal. os que não tem nada, mas pelo menos tem isso, "uma terra de dor, através de um gozo singular". potência na ruptura com o agenciamento da norma neoliberal, articular marginalidade e minoria - se há a reivindicação política de uma consistência subjetiva - e autonomia, como devir, no qual, talvez, na insignificância, haja coeficiente de liberdade e desejo para a invenção de outros mundos possíveis.

a esclerose afetiva da branquitude, que organiza a morte da ética no que há de humano, encerra o corpo negro no irrealizável de tornar-se sujeito, enclausurado na coisicidade de objeto. ao negar a reciprocidade e o reconhecimento, é operador da situação de rua, como é, em Fanon, o racista quem cria e atualiza a ferida absoluta colonial da impossibilidade de intimidade no esquema epidérmico racializante da exploração: o branco é o capital e o negro é o trabalho. dos arranha céus descem corpos brancos, na busca pela vitalidade de corpos descentralizados e sua atitude rítmica do viver. diante da situação neurótica que instaura um embranquecimento alucinatório em corpos de cor e a possibilidade da impossibilidade ontológica, como pensar processos subjetivos de corpos negros e despossuídos? no território, a ausência do bem viver, o ar pútrido de carros e do cimento e asfalto em putrefação, corpos

em situação de rua e sua presença acre, densa e indiscutível, em posição contra a morte. acre como o cheiro do próximo de Žižek. como criar espaço em que seja possível respirar, território de querer bem, de retomada de si, de sensibilidade, de compartilhamento, de reciprocidade, de alegria de viver, de disciplina consentida, de compreensão e de confiança? como pensar novas possibilidades de existir, socialidade habitável na ética para uma cidade aberta, *Weltanschauung* de cor, cosmologias não-brancas, categorias históricas válidas, fluxo esquizo, Outridade de ruptura, amizade spinoziano do bem comum, desejos coletivos de potência na vertigem do devir da comunidade que vem?

a indiferença ao Outro opera como indiferença a si, ao indício do cansaço, ao outro na intimidade, aos sonhos, desejos, aos afetos, ao mundo, a outros futuros possíveis. em um adensamento da individualização e centralização de si, travestido de singularização, na qual a identidade é uma entidade, o estado subjetivo de carência decorrente de uma instabilidade dada pela sobrevivência é perversa. o estado de crise como estreitamento da vida e da disciplinarização e controle dos corpos e das subjetividades. nela está a diluição da sensibilidade e a intimidação das potências. a esterilização da vida, automatização, enfraquecido de agenciamentos, dissociação da força vital ao corpo e da subjetividade ao Outro. alteridade que opera para uma política subjetiva de impotência no processo identitário.

como agenciar outros processos de subjetivação no tecido urbano? como abrir passagem para a sensibilidade no pertencimento a si a ao outro? como se engajar a ética cotidiana da subjetivação singular? qual ponto de ruptura da alteridade? qual a estética da multiplicidade na produção de sentido de sujeitos fora da significação normativa? como instaurar uma política de subjetividade para o agenciamento coletivo da identidade singular? como reterritorializar agenciamentos subjetivos? como fazer surgir outra percepção de mundo em que domine a vontade de viver e de criar, não a necessidade de sobreviver e produzir? qual o devir do corpo em situação de rua diante da apologia ao trabalho absurdo? como legitimar a noção de singularidade, sem decalque, mas com engajamento? a singularidade só é possível no agenciamento coletivo, como direito de existência.

é na contradição entre movimento dos corpos em fluxo na Paulista e a inércia subjetiva que irrompe a potência. a latitude afetiva do território existencial na avenida Paulista é o da sobrevivência: no público, o privado se constrói. A indiferença como conduta social semiótica pelo princípio da pertinência. na indiferença, a possibilidade de intimidade com o que está no limiar se perde. compreender a aporofobia enquanto operador subjetivo no território urbano pós-colonial é como desatar o nó conceitual do entrelaçamento de raça e classe, encontrar a chave para o mistério da biblioteca borgeana, aparentemente sem critério de correlação em suas coleções, para entender como se coreografa a estética do cotidiano a alteridade e, na vivência do compartilhamento de afetos, a fissura no reconhecimento de si pela diferença do Outro: deslocamento de si.

é nesse entre que se manifestam afetos, seja deslocando, dissolvendo ou engajando, seja no encontro ou na ruptura de fronteiras. faz emergir outros possíveis processos de subjetivação não-dicotômicos. uma Outridade na qual o outro é entendido como parte da própria identidade. o desejo pelo Outro é desejo na linguagem, *fende a diferença* entre Eu e Outro, a identificação que emerge no hiato entre a repulsa e designação, simbióticos, performada na angústia ontológica e epistemológica, pela enunciação e articulação de si e representação do Outro. a Outridade no território pós-colonial como como fissura/fresta, reorientação de afetos no limiar, com intensidade política e estética de modos de existência, enquanto agenciamento estratégico decolonial para da soberania necropolítica e ampliação do alcance do cuidado: e assim, portanto, uma questão de ética, em que a sensibilidade cria sentido na movimentação subjetiva. a estética do caótico que inspira a ética do cuidado.

como na ética agambeniana do desejo de ser como possibilidade e potência, a melancolia de Butler, questionando a primazia do contentamento spinoziano, em um encontro epistemológico com a alteridade, o indizível que constitui o dizível, a perda irreconhecível, o irrepresentável na cartografia de topografias subjetivas, alimentada pelo poder para dissimular e deslocar: o mundo social eclipsado, estrutura ambivalente na subjetividade, possível elucidação sobre instituição e manutenção de limites do social subjetivamente, vínculo da subjetividade à ambivalência melancólica, limite variável entre subjetivo e social, movimento de retorno, o resquício do Outro, regulação social moral do que será pranteado e reivindicação

da presença da morte na vida, nascimento do texto político pela ausência do Outro, a inversão da acusação ao Outro contra si mesmo, uma revolta metonímia bhabhiana na reiteração, linha de fuga do poder, rearticulação, potência de insurreição, desejo de viver, aproveitar a oportunidade de viver, persistir, a sobrevivência pelo reconhecimento do vestígio da perda como inauguração do Eu, absorvendo o Outro, redobramento fictício.

da alteridade à identidade-no-outro, uma metamorfose radical e sensível da subjetividade: não uma pós-identidade, não um hibridismo, mas o território da Outridade na zona de afeto. desterritorializar a ética do trabalho neoliberal para instaurar uma política da intimidade, uma desaderência da subjetividade de uma sociedade baseada na exploração. como ativar sua decomposição, criar rotas de devires para a intimidade como criação identitária, desmapeando a alteridade nas transsubjetividades e reterritorializando a disparidade indissociável com o Outro?

com que intimidade desmontamos e remontamos territórios existenciais? o risco de marginalizar-se, fora da serialização subjetiva a qual nos confinamos, é o medo de comprometer a possibilidade de sobrevivência: ousar o singular e reivindicar um lugar fora do edifício da alteridade, criando dissidências. o corpo em situação de rua é o afeto da dissonância no território urbano. evoca o abismo entre singularidade e individualidade, na qual a identidade é reduzida ao sujeito na subjetividade neoliberal.

o afeto como potência maquínica: a ruptura com os processos de significação dominantes engendrando subjetividades da singularização. a Outridade como intimidade, estratégia do afeto. acolhimento. formas de sociabilidade sensível, descoberta do uso político da intimidade, destituição de signos neoliberais. articular possibilidades de desvio e deriva no devir subjetivo. uma geobiopolítica imaginária para pensar territórios existenciais.

singelo inventário-miscelânea de cartografias imaginativas

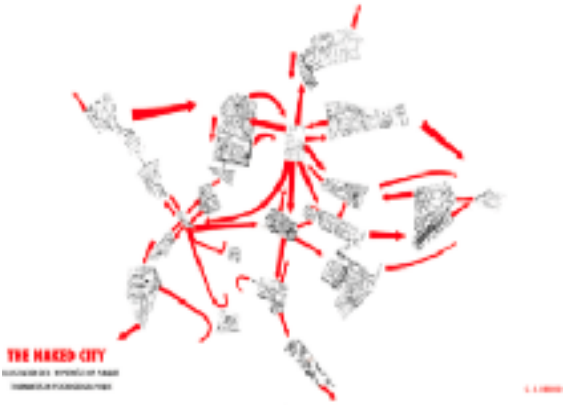
isto não é um mapa.

sutil passeio por uma coletânea de cartografias imaginárias. a criação do tangível da matéria pensamento no território. um sobrevôo rasteiro por cidades inventadas, invenções de cidade. flâneur, psicogeografia, deriva, decartografia. cidades obliteradas, deslocamentos. desintegração, reinscrição do espaço. o acaso. metáfora para as múltiplas influências na cidade. cartografar o equívoco. duvidar do mapa. condições no tempo-espaço. superposição de fragmentos. conhecimento e arestas cruas. estratégias miméticas. desconstrução da textura. risco imagético. dimensão do irreconhecível. cidade abstrata. distópica.

cartografar o toque da pele, corpografias, cidade-corpomídia. a pele da cidade. superfícies sobrepostas, justapostas, reais e imaginárias. ramificações. rizoma. narrativa efêmera do território urbano. linhas significando movimento. fluxo contínuo em incongruência. fragmentária, distorcida, desintegrada, sedimentada. nós imaginários, traços-dispersões. ambivalências. metáfora da identidade, palimpsesto. o despercebido, o subliminar, o invisível. multiplicação lexical imagética. espaço da ausência da experiência singular e particular, indefinido e instável. o caos que sucede. disruptura. imbricamentos.

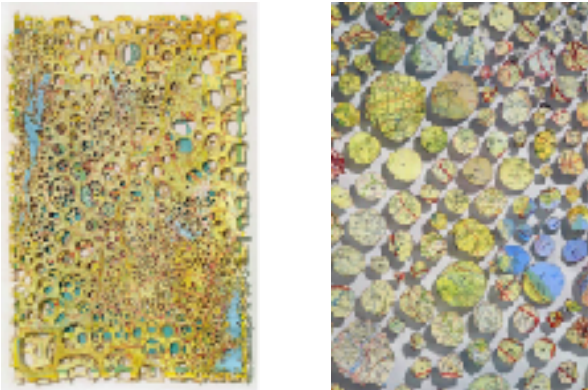
cartografar o futuro, outros mundos possíveis. cartografia especulativa de fragmentos do território, o horizonte indefinível de uma realidade não-ontológica, mundo imaginário. a duplicidade da rasura. estética relacional, marginalidade do impossível. imapeável. a poética do nascimento do pensamento. cidades imaginativas: contém em sua monotonia e inércia sua própria destruição e a potência da vivacidade e da vitalidade.

Passionate spectator



Charles Baudelaire (1863)

Maps and holes



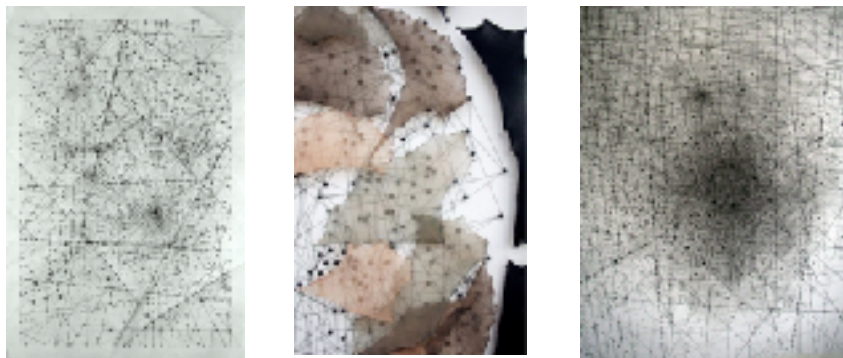
Karen Margolis (2010)

You are here



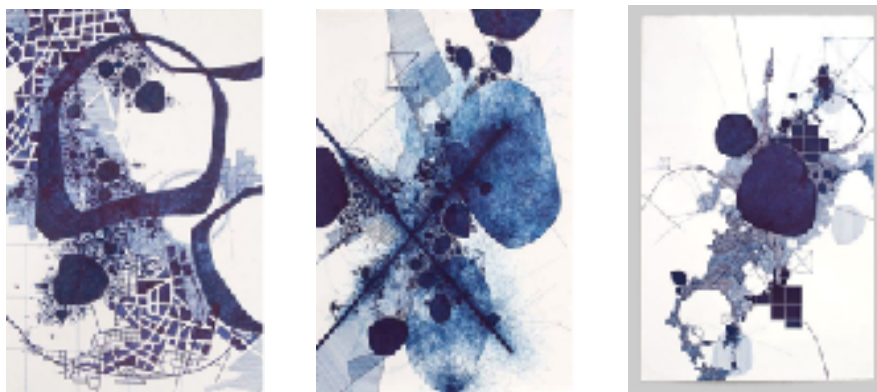
Eszter Bornemisza (2017)

Conexões



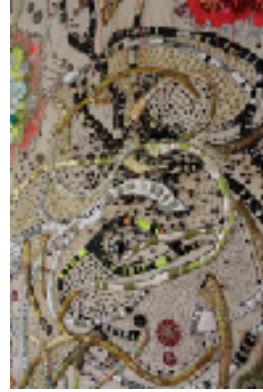
Emma McNally (2010).

Asvirus



Derek Lerner (2017)

City map têxtil



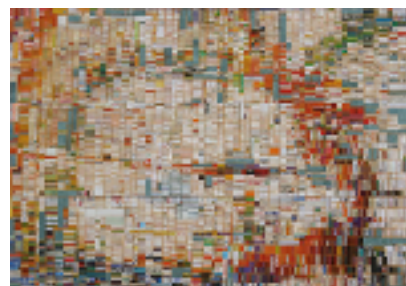
Ruben Marroquin

Connecting fantasy to reality proved



Paula Kovarik

Imagined time: mexed media



Laurie Frick

Black venus



Mark Bradford

Ontological surveillance map



Robert Walden (2012)

Art contemporary



Kemper Museum of Contemporary (2020)

Cidade



Ione Saldanha

Zero Canyon



Julie Mehretu

Invisible cities



Heidi Whitman

B R double o k to the y n street treasures take the a to the 1 to the 4-5 on up to burnside ave if you dare. The fordham heights brownsville d also goes there



Nathan Carter (2010)

Conexões



Nikki Rosato

Map walks nos. 1 and 2



Tom Phillips (1972)

Birth of a thought



Susan Aldworth (2007)

Working drawing



Ingrid Calame (2002)

London subway



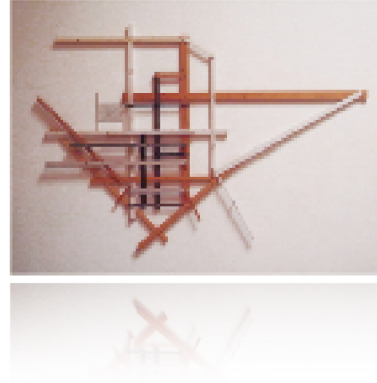
Susan Stockwell (2007)

Latino a américa



Pedro Lasch

Constructed map



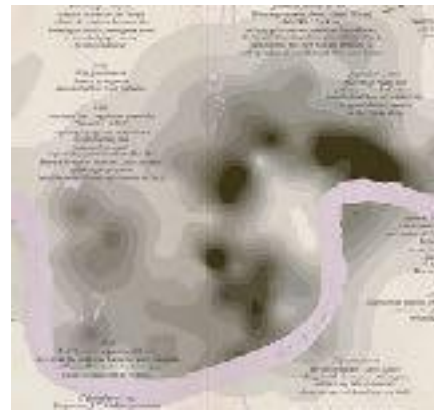
Greg Colson

Abstract maps that read between the lines



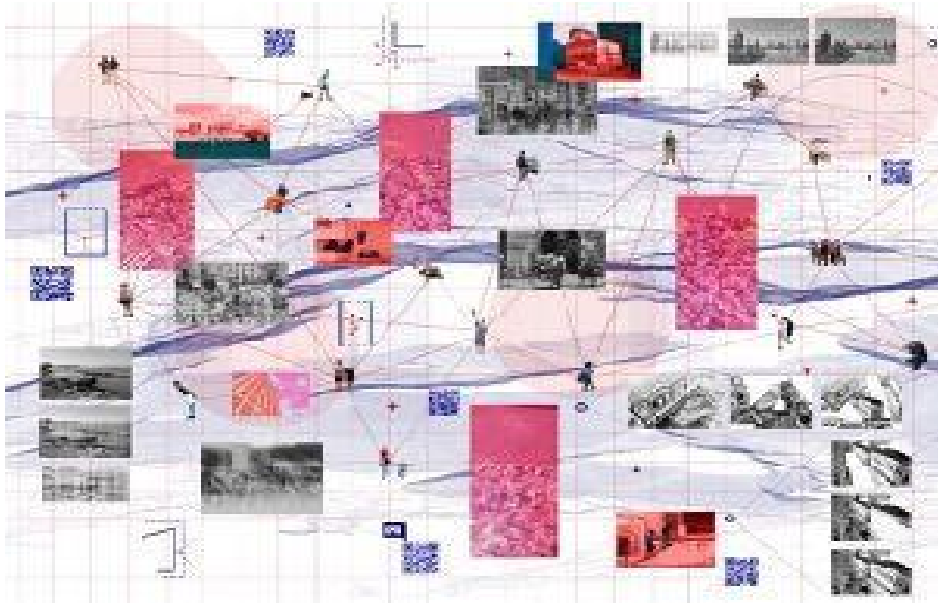
Tiffany Chung

Lead and lies



Rebecca Solnit's (2003)

Corpografia



Júlia Thomé de Oliveira (2021)

Street ceremonies



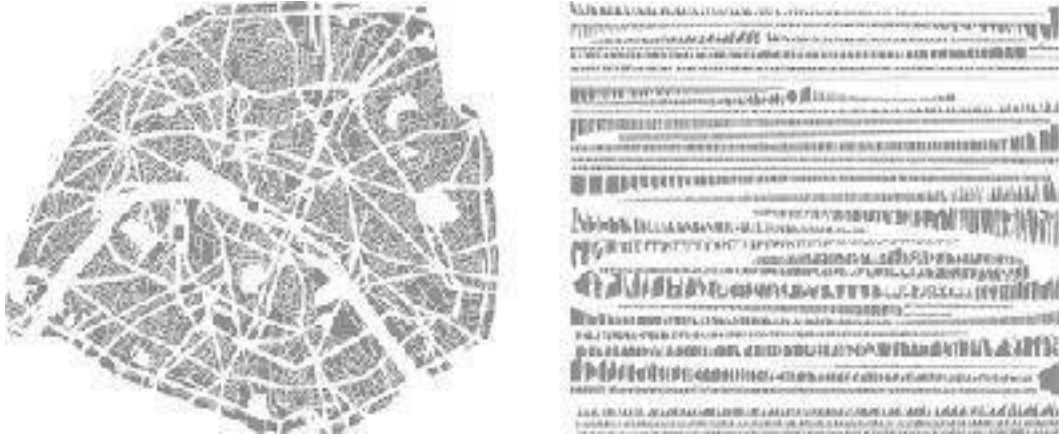
Susan Hiller (1973)

Europe in the road past



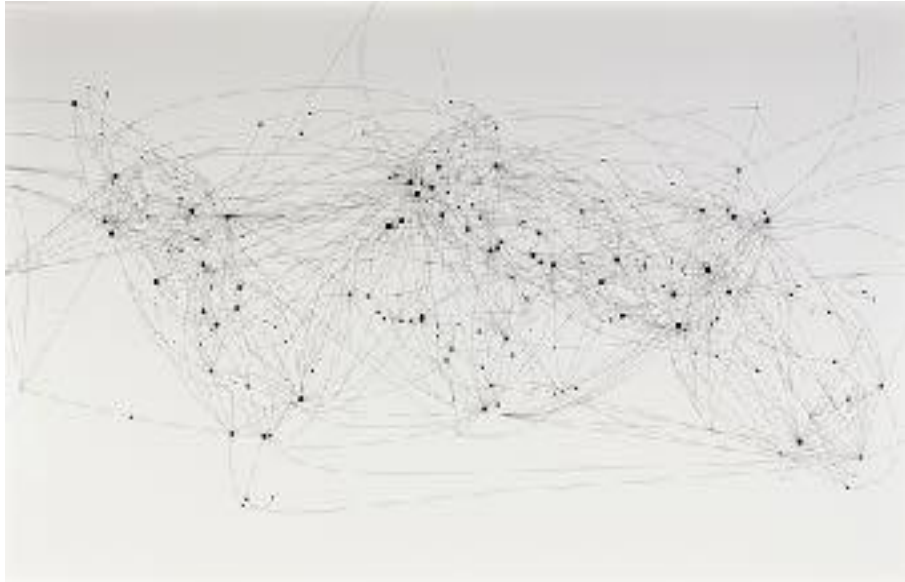
Jonathan Callan (2001)

Everything tidy



Armelle Caron.

Air routes of the world (day)



Langlands and Bell

Contemporary relationships



Stephen Willats (1987)

Walking towards the sunset



Takayuki Mitsushima (2018)

Mind the map



Rosana Ricalde

The knowledge



Georgia Russell (2002)

Start and finish



Chris Kenny (2008)

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos**. São Paulo, Boitempo, 2017.

_____. **O que é o contemporâneo e outros ensaios**. Chapecó: Argos, 2009.

_____. **Estado de exceção: [Homo Sacer, II, I]**. São Paulo: Boitempo, 2004.

ARTOMITY. **Speculative Cartography**. Revista eletrônica, disponível em: <https://artomity.art/2017/06/28/speculative-cartography/> Acesso em: 20/02/2022.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2019.

BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder: teorias da sujeição**. 1. ed. São Paulo: Autêntica, 2017.

CORTINA, Adela Orts. **Aporofobia, El Rechazo Al Pobre**. Madrid, Ediciones Paidós Ibérica, 2017.

DAVIS, Angela. **A liberdade é uma luta constante**. São Paulo: Boitempo, 2018.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs - capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Ed. 34, 2012.

DEVULSKY, Alessandra. **Colorismo**, Ed: Jandaíra, 2021.

DUNKER, Christian. **Reinvenção da intimidade: políticas do sofrimento cotidiano**. São Paulo: Ubu, 2018.

EL PAÍS. **O abismo dentro de São Paulo que separa Kimberly e Mariana**. Jornal eletrônico, Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/11/27/politica/1543348031_337221.html Acesso em: 20/02/2022.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Ed. UFBA, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Martins Fontes, 2012.

FOUCAULT, Michel. **O corpo utópico, as heterotopias**, São Paulo: n-1 edições, 2013.

FRANGELLA, Simone M. **Corpos urbanos errantes**. São Paulo: Annablume 2010.

GALARD, Jean. **A beleza do gesto**. Rio de Janeiro: Imprensa Oficial, 1997.

GUATARRI, F. & ROLNIK, S. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 1986.

GREINER, Christine. **O corpo: pistas para estudos indisciplinados**. São Paulo: Annablume, 2005.

_____. **O Corpo em crise**. São Paulo: Annablume, 2010.

_____. **Leituras do corpo**. São Paulo: Annablume, 2010.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidade e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

JACOBS, Jane. **Morte e vida de grandes cidades**. São Paulo: Martins fontes, 2011.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**: Lisboa: Orfeu Negro, 2019.

LAPOUJADE, David. **As Existências Mínimas**, São Paulo: n-1 edições, 2017.

MACIEL, Fabrício, GRILLO, André. *In*: SOUZA, Jessé. **Ralé Brasileira**: quem é e como vive. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009. Cap. O trabalho que (in)dignifica o homem, p. 241-280.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

_____. **Políticas da inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.

PONTE JORNALISMO. **O que é a necropolítica e como se aplica à segurança pública no Brasil**. Jornal eletrônico. Disponível em: <https://ponte.org/o-que-e-necropolitica-e-como-se-aplica-a-seguranca-publica-no-brasil/> Acesso em: 20/02/2022.

ROLNIK, Suely. **Cartografia Sentimental: transformações contemporâneas do desejo**. Porto Alegre: Editora UFGRS, 2016.

ROLKINK, Raquel. **Territórios em Conflito**. São Paulo: Espaço, História e Política, 2017.

SAID, Edward. **Orientalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço: Técnica, Razão e Emoção**. São Paulo: Edusp, 2003.

_____. **Técnica, Espaço, Tempo Globalização e Meio Técnico-científico-informacional**. São Paulo: Endusp, 1997.

SPINOZA, Baruch. **Ética monolíngue**. 2. ed. São Paulo: Autêntica, 2009.

UNO, Kuniichi. **Gênese de um corpo desconhecido**. São Paulo, n-1 edições, 2012.

VAINER, Lia. **Entre o Encardido, o Branco e o Branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo**. 1. ed. São Paulo: Veneta, 2016.