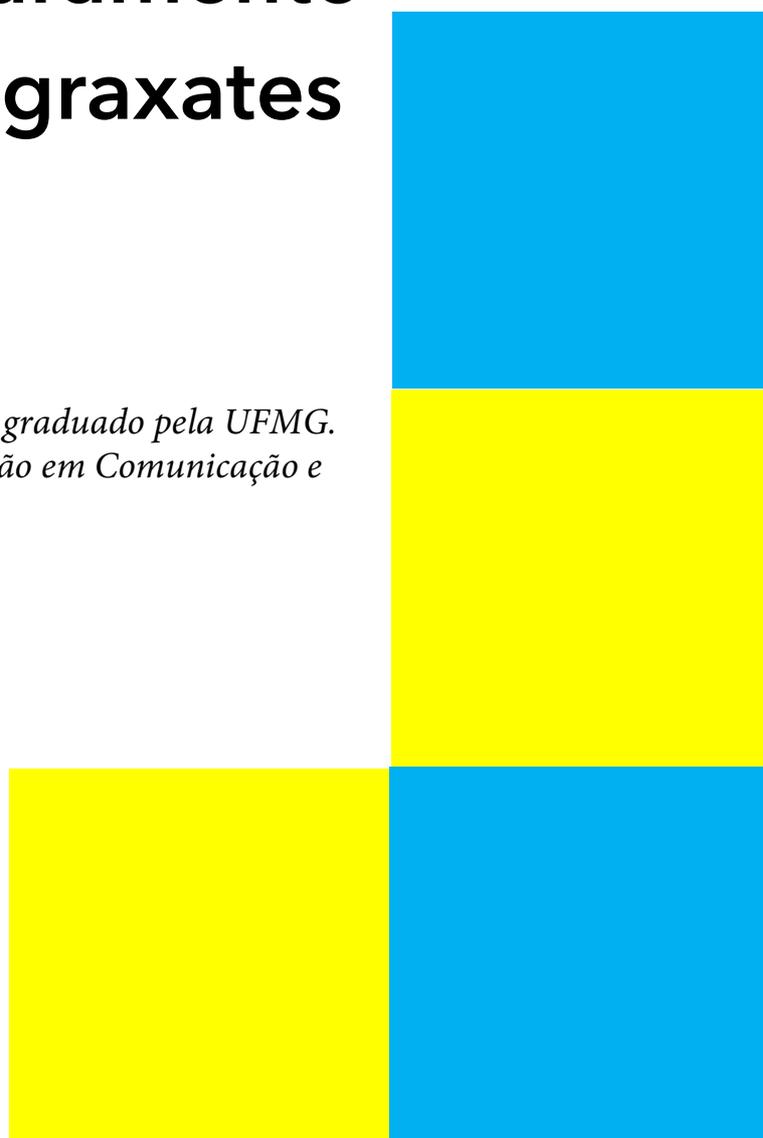


Corpos sem rosto: reconhecimento ético frente ao mascaramento coletivo dos engraxates de La Paz

Caio Dayrell Santos

*Comunicólogo, midialivrista e jornalista graduado pela UFMG.
Mestrando do Programa de Pós-graduação em Comunicação e
Cultura pela UFRJ*



Muitas vezes no trabalho de pesquisa, seja acadêmico, documental/jornalístico ou artístico, nos deparamos com sujeitos reservados, que se recusam a se expor ao estudo. As ciências humanas em particular trabalham com identidades escorregadiças, que não se permitem serem apreendidas com facilidade. O que fazer nesses casos? Devemos exigir desses sujeitos uma transparência absoluta? Devemos, tal qual nos interrogatórios policiais, buscar uma verdade a qualquer custo, independente dos danos e das violações que podemos causar aos suspeitos? Ou podemos tentar elaborar uma alternativa que não seja tão agressiva aos indivíduos ou grupos estudados?

Essa reflexão me aparece frequentemente em meu próprio tema de estudo no mestrado: os engraxates de La Paz. Esses jovens trabalhadores de rua na capital boliviana diariamente tapam o rosto como forma de resistir a uma intensa estigmatização social. Esse mascaramento coletivo e cotidiano faz com que sejam socialmente definidos por um sigilo. A invisibilidade estratégica dos lustradores demanda um esforço original por parte do trabalho de pesquisa. Afinal, como compreender um grupo marcado não só por uma precariedade social e econômica, mas também identitária?

Respondendo essa pergunta, esse artigo tenta refletir sobre possíveis metodologias que sejam capazes de apreender a opacidade particular do grupo estudado, mas sem culminar em qualquer forma de violência. Para isso, partimos do pensamento ético da filósofa Judith Butler. Primeiramente, apresentamos os engraxates de La Paz, contextualizando sobre sua condição precária e apresentando uma hipótese que explique o mascaramento do grupo baseado nas conclusões da pesquisa de Scarnecchia (2008). Em seguida, fazemos uma crítica a abordagem usada pelo documentário *Brillo* (2011), que busca construir uma identificação dos engraxates para um público maior através de seu desmascaramento. A partir da cena de fundação do sujeito em Butler, em que o sujeito não fundado em si mesmo implica em uma cognoscibilidade limitada e em uma responsabilidade involuntária com o outro, propomos uma aproximação dos engraxates ainda mascarados, sem demandar que eles exponham seus rostos. Como exemplo desse tipo de abordagem, o ensaio fotográfico *Heroes del Brillo*, feito pelo uruguaio Federico Estol em coautoria com um grupo de engraxates, mostra esse esforço de enxergar não a face humana oculta, mas o rosto levinaseano construído justamente a partir da máscara.

Introdução

Os engraxates de La Paz são trabalhadores de rua da capital boliviana. Apesar de serem formados por pessoas de todos os gêneros e idades, majoritariamente são crianças ou jovens de até 25 anos, do gênero masculino e da etnia aimará. Em geral vivem em El Alto, antigo bairro periférico convertido em cidade autônoma, localizado a 400 metros de altitude acima de La Paz. Lá costumam residir com suas famílias, estudar e exercer quaisquer outras atividades, enquanto La Paz é reservada unicamente para trabalhar (SCARNECCHIA, CAVAGNOUD, 2013). Diariamente pelas manhãs, descem para os centros urbanos com uma caixa de madeira, escova, graxa e outros instrumentos de trabalho. Apelidados pelos locais de *lustrabotas*, eles lustram calçados como forma de subsistência, cobrando poucas moedas pelo serviço. Marcados por condições de trabalho precárias e baixa remuneração, os engraxates de La Paz assemelham-se com muitas outras classes precarizadas da América Latina, porém, distinguem-se pelo único costume de esconder suas faces com balaclavas.

Fotografia 1: *Lustrabotas*



Fotografia por Piero Tardo. Fonte: Flickr¹.

¹ Disponível em: <https://www.flickr.com/photos/57917200@N06/>. Acesso 21/05/2019.

Não há um consenso ao definir o que inspiraria esse mascaramento coletivo. Quando perguntados por jornalistas, turistas ou pesquisadores, cada engraxate tem sua própria explicação e, às vezes, nem eles mesmos sabem responder com precisão o que motiva o uso do gorro preto. Segundo seus relatos, a atividade de engraxate é extremamente mal vista na sociedade pacenha, sendo fortemente associada ao uso de drogas, ao alcoolismo e a criminalidade. Independente de quem seja o lustrador, essa pessoa será vista e tratada como um pária, como um viciado ausente de virtudes. Se ser identificado como engraxate significa ser condenado à degradação moral, então, para esses sujeitos, o melhor é nem ser identificado. Por isso, se disfarçam. Usando de máscaras, pseudônimos e, às vezes, uma segunda muda de roupas, constroem para si um anonimato para resguardar suas vidas privadas da perseguição pública. Nesse contexto, e em diálogo com Rancière (2018), a balaclava pode ser entendida como uma tática de desidentificação, desvinculando a identidade cidadã do indivíduo com o estereótipo negativo atribuído à identidade de engraxate.

“Vale frisar que os engraxates não ‘nascem’ com balaclavas” (SCARNECCHIA, 2008, p. 101). Com base em documentos de associações municipais, a pesquisadora Antonella Scarnecchia (2008) historiciza o mascaramento coletivo e situa o surgimento do uso das balaclavas no final dos anos 80, simultaneamente com a implementação de diversas políticas neoliberais na Bolívia. A autora acredita que a chegada de uma mentalidade de mercado no país somada ao aumento da desigualdade social causada por tais políticas intensificaram um desprezo social a classes menos abastadas, fazendo com que ofícios humildes passassem a ser estigmatizados. Frente ao olhar inquisidor da sociedade, os engraxates responderam utilizando máscaras.

Em sua dissertação de mestrado, Scarnecchia (2008, p. 117) também associa a aparição da balaclava com um fenômeno de territorialização urbana, outra consequência das políticas neoliberais da época. De acordo com ela, houve “uma apropriação social e a aquisição de um espaço sempre maior, tanto fisicamente quanto economicamente, por parte da classe média comerciante aimará que residia na cidade”. A pequena burguesia local começou a tratar calçadas e ruas dos bairros centrais como lugares exclusivos e começaram a ver quem vinha de fora, especialmente se vindos de regiões pobres, como intrusos nessas áreas. Essa hipótese explica porque os engraxates parecem ser

especialmente discriminados, tendo em vista que sua profissão exige que transitem por ambientes públicos que normalmente não ocupariam.

Reconhecimento apesar da máscara

Durante minha investigação, uma ponderação recorrente é como lidar com a precariedade, não só social e econômica, mas também identitária dos engraxates. Afinal, é possível apreender um coletivo de incógnitos, mas preservando seu anonimato? Essa pergunta não diz respeito apenas ao ato de publicar uma pesquisa substituindo os nomes dos entrevistados por pseudônimos. Não se trata de apenas um sigilo do pesquisador para seus leitores, mas considera a própria aproximação entre os sujeitos no decorrer da pesquisa. É possível tentar entender esses corpos sem rosto em sua própria confidência? Em outras palavras: é possível conhecer os engraxates de La Paz sem desmascará-los?

Referência de produção jornalística sobre os engraxates, o documentário de 2011, *Brillo*², produzido pela produtora espanhola Natx.tv, parece acreditar que não. O filme consiste em uma sequência de diversas entrevistas com os engraxates e assistentes sociais que trabalham com eles. As falas são editadas de maneira a demonstrar o sofrimento e a precariedade social dos lustradores e mais ou menos explicar as razões que os levam a cobrir suas faces. No final, os engraxates entrevistados retiram suas balaclavas, mostrando as faces até então cobertas. Com uma música de fundo esperançosa, a imagem dos engraxates em preto e branco passa para o colorido, realçando o tom otimista da sequência. A mensagem nada sutil é que, agora que o espectador tomou o devido tempo para conhecer e compreender os engraxates, seu estigma está superado e, portanto, eles não tem mais motivos para esconder suas identidades: os *lustrabotas* já podem se expor sem medo de serem perseguidos.

Há problemas nessa ideia. Ela toma uma perspectiva simplista que reduz o mascaramento coletivo em La Paz como apenas uma estratégia de proteção contra o estigma. Scarnecchia (2008) deixa claro que as balaclavas, os codinomes e todo o sigilo ritualístico entre esses trabalhadores de rua não são motivados apenas por vergonha. O mascaramento deve ser pensado também como forma de uma produção de uma sociabilidade e de uma identidade coletiva que extrapola os indivíduos.

² Disponível em: <https://vimeo.com/16431175>. Acesso em 15 abril 2015.

Scarnecchia aproxima os engraxates do movimento que talvez seja o com a maior semelhança icônica: o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN). Apesar de suas diferenças, ambos usam a balaclava como forma de manifestar-se politicamente. No caso dos neozapatistas, o anonimato funciona menos como uma forma de resguardar suas identidades contra forças contrarrevolucionárias (MENTINIS, 2006, p. 168) e mais como uma tática tanto de mobilização interna entre os guerrilheiros quanto de comunicação externa com o público civil mexicano, o que Conant (2010) nomeia de “poética da resistência”. Segundo a pesquisadora, tanto o EZLN quanto os *lustrabotas* utilizam da máscara como forma de lutar contra uma humilhação e, dessa forma, construir uma nova identidade social (SCARNECCHIA, 2008, p. 59). Há, desta forma, uma dignidade própria em tapar o rosto que o documentário falha em perceber³.

Em decorrência desse engano, Brillo acaba sugerindo que o mascaramento é um empecilho para seu reconhecimento, como se não fosse possível valorizar o outro sem conhecer o seu rosto. A estrutura do documentário é organizada de maneira a justamente tentar vencer essa suposta barreira representada na balaclava. Sua proposta parece ser que, a partir dos relatos sobre a vida dos engraxates, o espectador tome conhecimento sobre eles, produzindo assim uma identificação que instigue solidariedade aos retratados. Esse reconhecimento mobilizado ocorre apesar da máscara. Ele funciona a partir do desenho de uma identidade para o engraxate como um trabalhador ou estudante pobre e perseguido injustamente pela sociedade. Essa identidade não necessariamente é estereotipada, mas ainda funciona como um enquadramento que restringe os *lustrabotas*.

Usando os termos de Jacques Rancière, Brillo, no fim das contas, só substitui uma ordem policial do sensível por outra, como esse gesto narrativo apenas troca a identidade estigmatizada por outra identidade não tão agressiva, mas não necessariamente emancipadora. Indivíduos assujeitados, escreve Rancière (2018, p. 48), sempre possuem “identidades aparentemente sem mistério”, isto é, identidades não contraditórias e facilmente reconhecíveis. “Todo mundo vê de quem se trata”. A ação política - e também estética - só emerge de fato quando se evidencia um enigma, um estranhamento e, por consequência, de um afastamento em relação à imagem anterior que lhe foi atribuída.

³ Para uma comparação mais aprofundada entre o mascaramento coletivo dos neozapatistas mexicanos e dos engraxates pacenhos, ver Santos, Herrera (2019).

Ironicamente, é justamente esse estranhamento causado pela balaclava que o documentário busca eliminar.

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

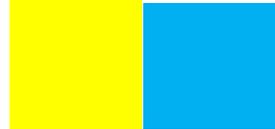
Mas, será que é possível pensar um reconhecimento que seja capaz de preservar o estranhamento?

A fundação do Sujeito em Butler

Em seu trabalho mais recente, Butler constrói uma relação muito íntima entre ética, política e teorias da subjetivação a partir de uma leitura própria de vários autores, merecendo talvez mais destaque as contribuições de Foucault, Lévinas e da psicanálise laplanchiana. A formação do sujeito para a autora é marcada por um grau de vulnerabilidade e impressionabilidade que precede um “Eu” consciente e deliberado. Isso significa que este ser que eu sou é afetado por algo exterior a si mesmo que ativa e dá forma ao sujeito que sou. Como escreve Butler (2016): “Se “eu” posso tocar, experimentar e sentir o mundo é só porque, antes mesmo de que pudera dominar-me como “Eu”, me sentiram, se dirigiram a mim e me animaram”.

O sujeito, então, só é inaugurado a partir de uma ação iniciada pelo outro, mas o outro, por sua vez, demanda uma resposta do sujeito. Aqui podemos dizer que surge uma relacionalidade do sujeito com o outro que é ética, uma vez que uma obrigação incide sobre mim, formando-me como alguém que pode responder à chamada. Essa relacionalidade também é estética, como algo exterior a mim me impressiona e eu acabo sendo comovido de forma involuntária (BUTLER, 2016).

Para Butler, o fato de sujeitos não serem fundados em si mesmos implica que há uma interdependência entre eles, tornando-os assim responsáveis pelo outro. Porém, se o gesto do outro para comigo antecipa a minha própria fundação, isso também significa que sou essencialmente incapaz de dar um relato de mim mesmo que seja capaz de me



apreender como um todo. Há um limite para minha própria cognoscibilidade. Em outras palavras, o sujeito é marcado por uma opacidade que impossibilita que ele seja integralmente assimilado por si próprio e pelos outros.

É com base nessa opacidade que Butler critica o modelo do reconhecimento que pressupõe uma transparência recíproca entre os sujeitos. Ao agir ignorando os próprios limites do reconhecimento é possível criar enquadramentos que forcem o outro a ser coerente com uma identidade já dada, o que, por sua vez, culmina em uma violência ética. Ao invés disso, ela elabora uma ética baseada não em uma identidade comum, em alguma semelhança com o outro, mas em uma “cegueira comum, invariável e parcial em relação a nós mesmos” (BUTLER, 2015, p. 60). Esse reconhecimento ético descrito por Butler ocorre a partir da produção de relatos de si. “Na visão dela, dizer de si é, antes de tudo, um jeito de encontrar o outro, na medida em que gera deslocamentos e desconstrói o próprio lugar estabelecido daquele que fala” (MARQUES, MENDONÇA, 2018, p. 48). Porém isso não ocorre necessariamente a partir de uma reconstituição de nossa vida dentro de uma narrativa coesa e plena, o que é, em última instância, impossível. Ao contrário, a cena de interpelação que condiciona a relacionalidade ética não emerge na reconstituição de uma identidade nítida, mas justamente na incapacidade de constituí-la.

Diante ao próprio fracasso da narrativa, Butler resgata a noção de “rostos” elaborada por Emmanuel Levinas (1980). Para o filósofo francês, o rosto não corresponde a face humana, à parte dianteira da cabeça. “Ele é o que não se pode transformar num conteúdo, que o nosso pensamento abarcaria; é o incontível, leva-nos além.” (LEVINÁS, 2007, p.70). O rosto é aquilo que explicita o ininteligível, um excedente que escapa da própria linguagem. Porém, ele também pode ser entendido como um apelo, “um chamado que nos é endereçado e nos desperta para a precariedade da vida do outro e da nossa própria vida.” (VIEIRA, COELHO, MARQUES; 2017, p. 53) É uma situação fenomenológica que inaugura uma relacionalidade ética, que impõe uma responsabilidade involuntária ao mesmo tempo que também marca nós próprios como seres incontíveis.

Antes de prosseguir é importante destacar a diferença entre o uso do conceito levinaseano de rostos por parte de Butler e o uso do mesmo por parte do próprio Levinas. Butler reconhece que, durante sua vida, Levinas defendeu opiniões bem controversas, que inclusive rompiam com sua própria filosofia de um compromisso ético ontológico e

universal entre seres humanos estranhos. Apesar de Lévinas insistir que estamos vinculados a quem não conhecemos e não escolhemos, ele contrariou essa ideia ratificando formas de nacionalismo, sobretudo o israelita, e afirmando que relações éticas só eram possíveis na tradição judaico-cristã. “Mas vamos, por ora, lê-lo contra ele mesmo, ou lê-lo pelas possibilidades políticas que ele abre, mesmo aquelas que ele nunca pretendeu abrir.” defende Butler (2018). Na sua leitura, o rosto é um vestígio pré-discursivo da presença do outro que demanda uma ação por parte do sujeito. Esse outro, a princípio, não precisa ser alguém familiar, próximo ou sequer conhecido. Para Butler, pode inclusive ser um completo incógnito de um país distante que, frente ao seu rosto, nos achamos moralmente instigados a agir⁴.

O rosto levinaseano, porém, não é o rosto que aparece na superfície de um retrato ou imagem artística. Tão pouco é redutível a face humana (MARQUES, VIEIRA, 2018). Essas imagens de rostos humanos não necessariamente configuram um rosto levinaseano, sendo muitas vezes usadas para instigar não uma relação de responsabilidade pelo outro, mas sim dominação ou violência:

Temos um paradoxo diante de nós, pois Levinas deixou claro que o rosto não é exclusivamente um rosto humano e, mesmo assim, é uma condição para a humanização. Por outro lado, há o uso do rosto no interior da mídia, no sentido de efetivar a desumanização. Poderia parecer que a personificação nem sempre humaniza. Para Levinas, ela pode muito bem evacuar o rosto que não humaniza; e eu espero mostrar que a personificação às vezes opera sua própria desumanização. Como podemos chegar a saber a diferença entre o rosto inumano, porém humanizador, para Levinas, e a desumanização que também pode ocorrer por meio do rosto? (BUTLER, 2011, p. 24)

Engana-se quem acha, por exemplo, que os engraxates não são dotados de rosto ou que seu rosto é invisibilizado e, por isso, são perseguidos. O estigma antecede a máscara, e não o contrário. Há uma ideia comum na cidade de La Paz que os acusa de tapar a cara para esconder uma tez marcada pelo uso de entorpecentes (BRILLO, 2011). Esse discurso tenta negar o estigma social (a ideia que os engraxates seriam perseguidos pela sua ocupação) imaginando um estigma físico (a suposta cara marcada) em um rosto que permanece oculto. Independentemente de qual estigma seja imaginário e qual seja

⁴ Agradeço a intervenção da professora Carla Rodrigues (UFRJ) por destacar essa diferença entre a leitura de Levinas por Butler e os próprios escritos do autor.

real, nesse contexto, o rosto de um *lustrabota* não é, para todos os fins, um rosto, entendido aqui não como uma face humana, mas como uma abertura para outro, uma forma de diálogo em que um não possui o outro, nem tampouco se reconhece nele. Para Lévinas (2007), o rosto nos coloca frente a um outro que nos interpela como um sujeito próprio, irreduzível a categorias prévias. Porém, em La Paz, o rosto é simplesmente a reiteração de um estereótipo marginalizante, independente de sua singularidade. Ele não é uma forma de se aproximar a uma alteridade estranha, é apenas um meio de confirmar um juízo já concebido sobre o engraxate.

Nesse cenário, paradoxalmente, tapar o rosto humano acaba se tornando uma tática inusitada de constituir um rosto levinaseano. Se a face humana em La Paz é necessariamente um mecanismo para atrelar o sujeito a um estereótipo, expondo o sujeito a uma vida precária e indigna, a máscara aparece como uma interrupção no regime de sensibilidade (RANCIÈRE, 2012) que via na cabeça dos engraxates uma identidade já pré-concebida e bem definida. O gorro preto materializa a ignorância do pedestre preconceituoso, que é incapaz de dizer de fato que sabe quem é aquele “ninguém” na calçada. No cotidiano das ruas de La Paz, um cliente manda um jovem lustrar seu sapato, o trabalhador de rua obedece, mas o responde com um olhar anônimo que produz um rosto levinaseano. Os olhos sem face que atravessam o gorro convocam o cliente a perguntar silenciosamente “Quem és tú?” ao engraxate, que por sua vez, se vê incapaz de dar uma resposta satisfatória.

Assim, surge uma relacionalidade ética justamente através da ocultação do rosto humano, não apesar dela. Acredito que qualquer aproximação ética nesse caso tenha que agir de maneira a preservar esse rosto levinaseano e não transponé-lo.

Reconhecimento a partir da máscara?

Mas, o que exatamente significa reconhecer a partir da máscara, e não apesar dela? A proposta ética em Butler pode ser entendida como um reconhecimento que respeite o outro como um ser que sempre transcende o entendimento do sujeito. A máscara, dessa forma, se torna uma manifestação que performativa essa incontabilidade do engraxate, que explicita uma biopotência que é incapaz de ser enquadrada por qualquer tipo de representação. Porém, por mais alienígena que seja esse outro em Butler, ele continua sendo acessível ao sujeito e relacionado a ele.

Uma abordagem ética então, tem que ser construída em cima da própria falha de identificar o outro, reconhecendo essa falha sem ter a pretensão de superá-la (BUTLER, 2011, p.28). É possível fazer um diálogo aqui entre esse *ethos* não violento proposto pela autora e a metodologia etnográfica desenvolvida por Silvia Posocco (2014). Posocco trabalhou por anos com ex-guerrilheiros das *Fuerzas Armadas Rebeldes* (FAR) da Guatemala. Sobreviventes de uma história de conflitos e violência, após a implementação de um Acordo de Paz em 1996, os combatentes tiveram que construir sociabilidades próprias que permitissem manter relações com os demais, mas sem se expor desnecessariamente. Daí, a centralidade do sigilo dentro dessas comunidades. Como resultado, as subjetividades produzidas muito raramente são entendidas como todos inteiros, coesos ou monolíticos. Conhecimento e não-conhecimento existem simultaneamente, como violência e sigilo acabam produzindo inúmeras narrativas paralelas sobre as vidas individuais e coletivas desses sujeitos. Como antropóloga, Posocco se viu obrigada a adotar uma escuta que vá “além dos princípios de não-contradição em uma hermenêutica de intercâmbio etnográfico em um contexto marcado por relacionais de sigilo positivas, negativas e partícias” (POSOCCO, 2014, p.110). Isso significa não resumir o sigilo a ocultação, mas também entendê-lo como uma prática que produz sociabilidades de uma pluralidade de entidades discretas. Nessas sociabilidades sigilosas, fato e ficção, verdade e mentira não podem ser facilmente distinguidas entre si.

Essa compreensão do sigilo como práticas de criação de mundos é adotado pelo fotógrafo uruguaio Federico Estol em seu fotolivro *Héroes del Brillo*, um ensaio fotográfico dedicado a representar a vida dos engraxates de La Paz. Apesar do trabalho ser documental, ele claramente se distingue de uma abordagem jornalística tradicional.

O ensaio foi co-produzido pelos próprios engraxates fotografados. A partir de diversas reuniões prévias às sessões de fotos, os lustradores elaboram um *storyboard*, mais ou menos desenhando como eles gostariam de se ver retratados. Depois desse processo de concepção conjunta com o fotógrafo, Estol tentou realizar a visão dos próprios trabalhadores de rua, dirigindo a cena e editando as imagens brutas. O resultado foi um fotolivro muito mais próximo de uma história em quadrinhos do que uma reportagem, que conta uma narrativa heróica e fantástica de engraxates lutando para manter o brilho

dos sapatos dos cidadãos pacenhos e não um testemunho desapaixonado sobre a pobreza da juventude precarizada na Bolívia.

O trabalho narra um dia comum de luta contra o mal de um engraxate, retratado aqui como um super-herói dotado de poderes sobrenaturais e de um contato singular com a cidade de La Paz. As ruas são cheias de movimento, com fluxo constante e influenciadas por forças ocultas. O protagonista da história nunca fica parado em apenas um lugar, ele percorre toda a cidade, do centro a periferia, das partes baixas às altas, perseguindo e combatendo vilões que passam despercebidos pelos cidadãos comuns.

Fotografia 2: *Do Ensaio Héroes del Brillo*



Fotografia por Federico Estol. (Arquivo cedido para o autor)

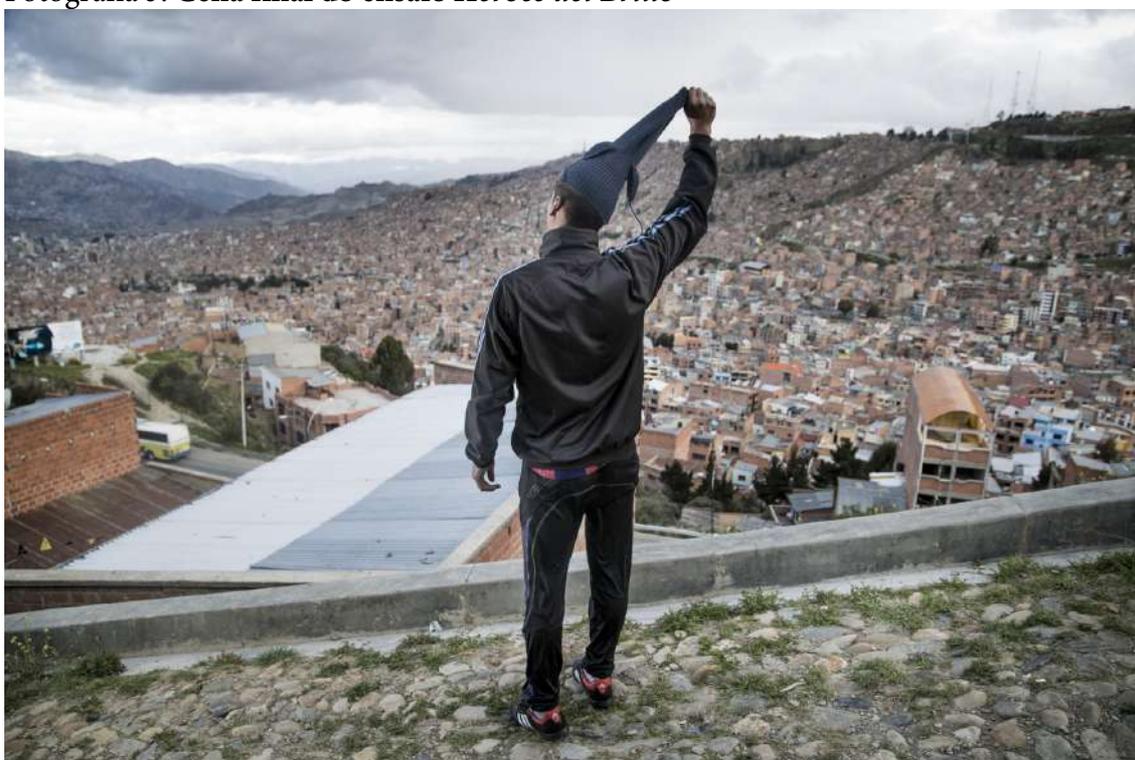
De todas as imagens que compõem o fotolivro, vale destacar a fotografia que o encerra: depois de sua aventura, o engraxate herói, do alto das montanhas andinas, admira a cidade que atua como guardião. Com a missão cumprida, ele está pronto para voltar ao mundo real. De costas para a câmera, ele retira a máscara, porém sua identidade permanece oculta.

Esse desmascaramento não expõe a face humana do engraxate, que permanece anônimo. Retirar a máscara, nesse contexto, é retornar ao mundo cotidiano habitado pelos cidadãos comuns de cara descoberta. Porém, está implícito na história que, no dia

seguinte, ele vai se mascarar novamente e percorrerá a cidade trazendo brilho para os calçados dos pedestres. Ao contrário do documentário *Brillo*, não se sugere aqui que a máscara se torna obsoleta, ela é apenas deixada de lado temporariamente para permitir nosso herói se recuperar. A balaclava não é entendida como um estigma, como um símbolo da vergonha desses jovens. Ela é sua força, literalmente aquilo que lhes dão um poder único: a máscara é uma relíquia mágica, um objeto performativo que lança os engraxates há uma outra La Paz, imaginada como o palco de uma aventura heróica. É a máscara que literalmente possibilita que a aventura narrada aconteça, por isso, é só a partir dela, que podemos conhecer essa dimensão até então desconhecida da vida dos engraxates.

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

Fotografia 3: Cena final do ensaio *Héroes del Brillo*



Fotografia por Federico Estol. (Arquivo cedido para o autor)

Referências

BUTLER, J. **Performativity, Precarity and Sexual Politics**. In: AIBR. *Revista de Antropologia Iberoamericana*. Volumen 4, Número 3. Septiembre-Diciembre Pp. i-xiii.p. IV, 2009.

BUTLER, J. **Vida precária**. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, PPGS UFSCar, 2011, n.1, p. 13-33

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

BUTLER, J. **Los sentidos del sujeto**. Barcelona: Herder Editorial, 2016. Não paginado.

BUTLER, J. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**; trad. Fernanda Siqueira Miguens; revisão técnica Carla Rodrigues. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CARRIZO, S. **Disposição Ética e Cenas de Interpelação**. In: *Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress*, 2017, Florianópolis. Anais Eletrônicos. Florianópolis: Seminário Internacional Fazendo Gênero, 2017. p. 1 - 8. Disponível em: <<http://www.wwc2017.eventos.dype.com.br/site/anaiscomplementares>>. Acesso em: 05 maio 2019.

CONANT, J. **A Poetics of Resistance: The Revolutionary Public Relations of the Zapatista Insurgency**. Oakland: Ak Press, 2010.

GALEANO, E. **El libro de los abrazos**. México, D. F. : Siglo XXI Editores, 2015.

LEVINAS, E. **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2007.

MARQUES, Angela Cristina Salgueiro; MENDONÇA, Ricardo Fabrino. **A política como (des)construção de sujeitos: desencaixes e rearticulações identitárias em protestos multitudinários contemporâneos**. *Galáxia* (São Paulo), [s.l.], n. 37, p.41-54, abr. 2018. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/1982-2554133855>.

MARQUES, A. S.; VIEIRA, F. **Politics and Aesthetics in Rancière and Levinás: Scene of Dissensus, Face and Constitution of the Political Subject**. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 139, p.7-33, abr. 2018.

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

POSOCCO, S. **Secrecy and Insurgency : Socialities and Knowledge Practices in Guatemala**. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 2014.

RANCIÈRE, J. **A partilha do sensível: estética e política**. São Paulo: Editora 34, 2012.

RANCIÈRE, J. **O Desentendimento: política e filosofia**. São Paulo: Editora 34, 2018.

SANTOS, C. D.; HERRERA, A. P. . “Como negociar com quem não tem rosto?": máscara, identidade e uso político do Pasamontañas na América Latina. In: Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira; Igor Campos Viana; Raquel Cristina Possolo Gonçalves; Thiago César Carvalho dos Santos. (Org.). **Levantes e a biopolítica**. Belo Horizonte: Conhecimento Livraria e Distribuidora, 2019.