



CADERNOS DE

SUBJETIVIDADE

2010

**Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade
Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo**



**CADERNOS DE
SUBJETIVIDADE**

2 0 1 0

Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade
Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Cadernos de Subjetividade é uma publicação anual do Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade, do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP.

Catálogo na Fonte

ISSN: 0104-1231

Conselho Editorial

Rafael Domingues Adaime

John Laudenberger

Filipe Ferreira

Peter Pál Pelbart

Conselho Consultivo

Celso Favaretto (USP), Daniel Lins (UFC), David Lapoujade (Paris I - Sorbonne - França), Denise Sant'Anna (PUC-SP), Francisco Ortega (UERJ), Jeanne-Marie Gagnebin (PUC-SP), John Rajchman (MIT- USA), José Gil (Universidade Nova de Lisboa - Portugal), Luiz B. L. Orlandi (Unicamp), Maria Cristina Franco Ferraz (UFF), Michael Hardt (Duke University - USA), Peter Pál Pelbart (PUC-SP), Pierre Lévy (University of Ottawa - Canadá), Regina Benevides (UFF), Roberto Machado (UFRJ), Rogério da Costa (PUC-SP), Suely Rolnik (PUC-SP), Tânia Galli Fonseca (UFGRS).

Projeto Gráfico e Capa

Yvonne Sarué

Endereço para correspondência

Cadernos de Subjetividade
Pós-Graduação de Psicologia Clínica
Rua Monte Alegre, 984, 4º andar
CEP 01060-970 Perdizes. São Paulo – SP.

Endereço eletrônico

<http://revistas.pucsp.br/index.php/cadernossubjetividade>

Índice

Apresentação	5
As Pulsões	
Félix Guattari	7
Políticas da hibridação	
Suely Rolnik	14
Para além da arte	
Celso F. Favaretto	22
Le Corbusier canibalizado	
Ana Méndez	30
Corpo-gênese ou tempo-catástrofe	
Kuniichi Uno	37
Devir-Pessoa	
José Gil	47
O pensamento e seu devir criança	
Luiz B. L. Orlandi	62
Como desfazer para si próprio o seu rosto?	
Ana Godinho	68
Uma política do esgotamento entre Beckett e Deleuze	
Alexandre Henz	79
Escrever/Balbuciar	
Rosane Preciosa	87
Cuidado e território no trabalho afetivo	
Antonio Lancetti	90
Direito e norma no campo da sexualidade na infância e na adolescência	
Eduardo Melo	98
Trabalhando pela biodiversidade subjetiva	
Regina Favre	108
Pragmatismo pulsional	
João Perci Schiavon	124
Subjetividade e coletividade: problemas de relação	
Manuela Zechner	132
Mendigos Piratas Videntes	
Fabiane Borges e Thiago Novaes	145
A luta <i>sem</i> futuro de revolução	
Eduardo Pellejero	152
Deleuze: política e informação	
David Lapoujade	160
Sujeição e servidão no capitalismo contemporâneo	
Maurizio Lazzarato	168
Aprendendo com porcos-espinhos	
Rodrigo Nunes	180
Não sei como cheguei aqui	
Annita Costa Malufe	189

Apresentação

A reaparição dos *Cadernos de Subjetividade*, após um intervalo de anos, é sinal de que a rede de pensamento ao qual pertence está mais viva do que nunca. Passados os contratempos editoriais, a retomada em periodicidade anual, acrescida de uma versão digital, dá aos *Cadernos* uma nova juventude. Com isso, se relança a aposta que levou à sua criação, por iniciativa de Suely Rolnik, há quase duas décadas.

Os *Cadernos* são evidentemente um canal de expressão para alunos e pesquisadores pertencentes ao Núcleo de Estudos da Subjetividade da Puc-SP, bem como para aqueles que gravitam ao seu redor ou se interessam por sua produção. Mas essa publicação se pretende mais do que um veículo meramente institucional ou mesmo acadêmico. Em contraste com o produtivismo quantitativo que assola o ensino superior e sufoca sua criatividade, gostaríamos que aqui soprassem outros ventos. Como dizia Deleuze, há décadas: “Nós nos dirigimos aos inconscientes que protestam. Buscamos aliados. Precisamos de aliados...” Esse apelo não perdeu nada de sua atualidade, mesmo que o “ar do tempo” seja inteiramente outro hoje, e que novos embates tenham surgido, com suas urgências próprias. É o que nos permite reiterar: não queremos uma revista bem comportada, insossa, asséptica – desejaríamos que ela acolhesse vozes múltiplas, estilos singulares, pesquisas em domínios limítrofes, antenadas para o que inflete e desloca o contorno da subjetividade no contexto capitalístico contemporâneo, a partir das linhas de fuga que o atravessam. Que isto se dê no domínio clínico, estético, literário, etnográfico, urbanístico, jurídico, institucional, etc. - o desafio permanece o mesmo, seja nas práticas ou na elaboração teórica: pensá-los transversalmente.

Dáí a liberdade com que juntamos nessa edição textos relativos a campos heterogêneos, autores de notoriedade internacional e jovens pesquisadores brasileiros e estrangeiros, experimentações ainda embrionárias e fragmentos de pesquisas já consolidadas, textos por vezes já publicados, porém pouco lidos, como a notável entrevista com Guattari sobre as pulsões, e algum capítulo de um livro em curso de elaboração e ainda inédito. Se por ora abolimos as divisões ou seções existentes em números anteriores, foi para que esses textos tão diversos se ofereçam às ressonâncias que surgirem. Estamos abertos às reformulações que nos forem sendo sugeridas, bem como às contribuições dos leitores.

É preciso dizer, por último, que a laboriosa retomada desta publicação se deve ao grande empenho de Rafael Adaime, John Laudenberger e Filipe Ferreira, membros do conselho editorial. Também contamos com a boa vontade de vários colaboradores, como Damian Kraus, Annita Costa Malufe, João Perci Schiavon e Luiz B. L. Orlandi, para traduções e revisões técnicas. A melhor retribuição a um tal esforço é que esses textos suscitem outros, e que assim se renovem os problemas e as experimentações do presente, segundo uma outra política do pensamento.

Peter Pál Pelbart

As pulsões

Entrevista com Félix Guattari

Esta entrevista foi concedida por Félix Guattari, a pedido de Suely Rolnik, especialmente para o Simpósio “A Pulsão e seus Conceitos”, organizado por Arthur Hyppólito de Moura e promovido pelo Núcleo de Estudos da Subjetividade da PUC–SP. A entrevista foi realizada por Rogério da Costa e Josaida Gondar, no apartamento de Guattari em Paris, em 12 de agosto de 1992, duas semanas antes de sua morte¹.

Rogério – *Félix, você afirma que a sua perspectiva consiste em fazer transitar as ciências humanas e as ciências sociais dos paradigmas científicos para os paradigmas ético–estéticos. Qual a importância de uma tal perspectiva na compreensão dos seus trabalhos?*

Félix – Brevemente eu diria que aquilo que me parece sobrecarregar, tornar pesado e difícil o trabalho de elaboração na psicanálise, é esta vontade dos psicanalistas de se colocar como homens de ciência, de colocar a psicanálise como ciência, o que, a meu ver, é um absurdo total sob muitos aspectos. Na verdade, quando queremos captar os objetos incorporais, os objetos mentais, com sua dimensão de ipseidade, sua dimensão de alteridade, de criatividade na relação com o mundo, nos deparamos precisamente, com um objeto que foi sistematicamente eliminado, desde o Renascimento, pelo desenvolvimento da ciência. Então, se quisermos apreender o que há de rico na história do movimento psicanalítico, é preciso apreender o que há de criativo, de inventivo, de romanesco, de fantástico, até de louco, na obra de Freud. É toda essa dimensão de criatividade que nos remete ao paradigma estético. Eu não identifico o objeto da psicanálise com o objeto da arte, este não é absolutamente meu objetivo, o que eu quero não é estetizar a psicanálise, mas captar no seio dos paradigmas estéticos essa dimensão, a mais próxima da criatividade, a mais próxima de um desenvolvimento de linhas narrativas de construções formais que permitem cartografar uma subjetividade que não está já aí, mas que está já aí num movimento de devir. É isto o que eu chamo de uma transferência do paradigma científico para um paradigma estético no domínio da psicanálise.

¹ A transcrição desta entrevista foi originalmente publicada em francês na revista *Chimères*, n. 20, Paris, outono de 1993, e em português no livro *As pulsões*, Arthur Hyppólito de Moura (org), São Paulo, Ed. Escuta, 1995.

Rogério – *Contudo, você não usa com frequência noções que vieram da ciência? Você não faz justamente uma passagem pela ciência ao utilizar, mesmo no paradigma ético-estético, noções tais como caos, atrator estranho?*

Félix – Sim, isso vem do fato de que se vive em um mundo hiperdesenvolvido no registro da ciência e da tecnologia e, a meu ver, seria totalmente arbitrário querer preservar referências da ordem da literatura romântica ou do drama antigo da época de Sófocles ou de Ésquilo. Nosso mito existencial está impregnado pela ciência. Então não se trata de dizer: eu não quero saber nada da ciência, da tecnologia; ao contrário, estou imerso nela, ela faz parte de nosso romance familiar atual. Meu mito familiar hoje está muito mais próximo da informática, da telemática, de todos esses desenvolvimentos da cosmologia, da biologia, do que do romance familiar na época de Goethe, do mito da natureza e dos sofrimentos do jovem Werther.

Jô – *Nós gostaríamos de conduzir a discussão agora para a questão específica da pulsão. Você não utiliza com muita frequência a noção de pulsão em seu último livro, Caosmose². Mesmo assim, você nos apresenta uma noção de subjetividade onde é levado em conta todo um campo de intensidades que fogem ao domínio da representação simbólica. Em que medida, quando você nos fala de repetições assignificantes, de fluxos, de intensidades pré-verbais, você está nos falando de pulsão, ainda que de uma maneira implícita? Qual é a noção de pulsão com que você trabalha?*

Félix – É preciso partir de uma base, de uma aquisição, isto é, a revolução extraordinária operada por Freud, que consistiu em separar no homem a vida pulsional da vida instintiva, sem negar, aliás, a existência do instinto, pois Freud continua a postular, continua a partir de uma noção de instinto, mas ele forja uma noção de pulsão, que não tem só a ver com uma fonte biológica, com uma pressão energética libidinal, pois ele liga aquelas quatro dimensões da pulsão, que são a fonte, o impulso, o alvo e o objeto. E este objeto é um objeto mental, um objeto fantasmático, um objeto cultural, mesmo quando ele tem a ver com partes do corpo, como o seio materno, as fezes ou, com Lacan, o olhar, a voz, e o todo sob a lógica binária do falo. Para mim, o que parece muito interessante, é essa parte do objeto e muito menos a representação pulsional, que é ligada a uma concepção relativamente mecanicista do século XIX, que acaba dando à pulsão, apesar de tudo, uma espécie de infra-estrutura biológica.

Para mim, o que interessa é ligar a pulsão à existência. Mas não à existência massiva, dada ontologicamente, de uma vez por todas, na relação entre o Ser e o Nada (*Neant*). Mas ver como é que há construção de existência, lógica da existência, máquina da existência, heterogênese dos componentes existenciais: para mim, é isto a pulsão. Se quisermos compreender a existência, creio que não há interesse em partirmos de metáforas energéticas – como a da libido freudiana –, ou metáforas dinâmicas – como a do recalque –, ou toda essa representação de objetos já discursivos, já tomados em relações de espaço e tempo; mas devemos procurar a pulsão antes dessas relações da discursividade no espaço, no tempo, nas relações energéticas.

² *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Ed. 34, 1992.

É isto o que me leva a propor quatro funtores ontológicos. Dois são da ordem da pulsão freudiana manifesta: os fluxos e as máquinas. As máquinas são correspondem à parte representacional da pulsão em Freud – com a ressalva de que para mim elas não são só representacionais, mas constituem também uma maquina específica. Os dois outros funtores não são discursivos, não estão no tempo nem no espaço e, portanto, não pertencem à energética nem à dinâmica: são os universos incorporais e os territórios existenciais. É aí, na perspectiva da composição desses quatro funtores ontológicos, que encontramos a pulsão, que encontramos um componente que nos leva a reencontrar, inclusive, os fantasmas originários do freudismo, só que num substrato ontológico inteiramente diferente e completamente separado desse ancoradouro biológico.

Retomemos, por exemplo, os quatro fantasmas originários freudianos, as quatro matrizes pulsionais freudianas – os fantasmas do retorno ao seio materno, da sedução, da cena primária e da castração –, vejamos como os reposiciono em minha perspectiva heterogenética. O fantasma da fusão com o seio materno é, para mim, eu não diria o fantasma, mas, sim, o próprio movimento da caosmose: dissolução no mundo, num nível em que não há nem sujeito nem objeto, e ao mesmo tempo, apropriação de uma dimensão existencial. Só que não é uma dimensão existencial puramente negativa, absolutamente caótica, ela é caósica, no sentido em que se desenvolve numa certa textura ontológica. Quanto ao fantasma da sedução, é uma relação de fluxos, uma relação de identificação, onde há um objeto que não é realmente um sujeito, é um objeto–sujeito, uma objetividade. Mas uma objetividade que se repete a si mesmo, que é tomado numa relação de espelho, numa relação de pura repetição. Se vocês quiserem, a primeira imagem, a do fantasma originário de fusão com o seio materno, poderíamos representá-la por manchas que se juntariam umas às outras de modo indistinto, enquanto que a relação de sedução seria a repetição de uma barra, repetição de uma marca sem que se possa criar algo que escape deste caráter de fluxo. Se consideramos agora o fantasma da cena primitiva, eu diria que ele é uma máquina de representação que ocupa sempre o terceiro pólo, o terceiro termo, é uma instância de comunicação, de troca, que liga pólos heterogêneos. Por último, quanto ao fantasma de castração – aquele que eu mais recuso, junto com a triangulação edipiana – é algo que implica não somente a posicionalidade de três termos, mas uma autoposicionalidade de si em relação a si, isto é, a autopoiese, a posicionalidade de um território existencial. Encontraríamos, assim, *grosso modo*, os quatro fantasmas originários da psicanálise, tomados numa polaridade de meu esquema com quatro termos, entre os fluxos, os *phylums* maquinicos, os universos incorporais e os territórios existenciais.

Jô – *Há um consenso entre os psicanalistas de que pulsão e instinto são coisas muito diferentes e que o que marca essa diferença é a linguagem, ou seja, existe pulsão no caso do homem porque existe a linguagem. É a linguagem que afasta o homem da ordem natural e que o tira do domínio do instinto. Ora, como você não trabalha com a oposição natureza/cultura, de que modo você veria essa distinção entre pulsão e instinto?*

Félix – Os animais têm toda uma série de componentes semióticos elaborados, e eles não são da ordem da linguagem, mas são sistemas de signos (signalíticos) e sistemas simbólicos extremamente elaborados, inclusive ao nível social, ao nível da percepção, ao nível da representação e até ao nível da criação estética (pois há uma estética do mundo animal). Então é totalmente arbitrário dizer que há um mundo do instinto massivo, de pura causalidade linear, por um lado, e um mundo da pulsão, da linguagem elaborada, por outro. E aí, entre os dois, o que é que há? Se você considera as quatro formações do *self* de que fala Daniel Stern e que retomo em *Caosmose*, você vê que antes do *self* verbal há o *self* emergente, o *self* núcleo e o *self* interpessoal, que não são da ordem da linguagem, mas que implicam uma riqueza semiótica extraordinária, de comunicação pelos olhos, pelos gestos, pelas atitudes, pela circulação sanguínea, por humores etc. Há [na criança] toda uma exuberância etológica que emprega componentes semióticos extremamente ricos e, pode-se dizer, até mais ricos do que os dos adultos, porque a linguagem não faz senão limar, turvar essa riqueza, essa acuidade semiótica das comunicações pré-verbais; disto não fala a maioria dos psicanalistas de crianças, que veem a criança como uma espécie de figura completamente perdida no mundo, quando não é nada disto, pois ela tem uma riqueza de percepção extraordinária. Vocês entendem, isto para nós na psicanálise é muito importante, particularmente se você quer trabalhar com psicóticos, porque eles também têm acesso a esse modo de comunicação, que não quero chamar de pré-verbal, porque o verbal está sempre aí ao mesmo tempo. É preciso encontrar a especificidade desses componentes semióticos, o que implica que não se pode fazer uma distinção entre a pulsão e o instinto, porque a pulsão e o instinto são tecidos, trançados de componentes semióticos extremamente ricos, mas heterogêneos.

Jô – *Se não é linguagem, o que faz com que exista a pulsão? De onde vem a pulsão?*

Félix – Bom, eu respondi isso agora há pouco. Para mim, trata-se de uma relação com a existência, uma construção da existência. É uma ontologia construtivista: eu construo o meu mundo através de dimensões maquínicas, incorporais, de territorialização existencial, no seio de uma economia de fluxos. É isso a pulsão: é a pulsão de vida.

Rogério – *Então, não há distinção entre pulsão e inconsciente.*

Félix – Exatamente! Há uma relação de imanência entre a pulsão, o inconsciente, a existência e as categorias ontológicas.

Jô – *Você prefere falar de “máquina” mais do que de pulsão, de “fluxo” mais do que de libido, de “desejo de abolição” mais do que pulsão de morte. Eu acredito que isto não seja apenas uma mudança de vocabulário. Em que medida isso representa, para você, uma escolha ética?*

Félix – É uma escolha ética e voltamos para a primeira questão, aquela sobre o paradigma estético: é que, se você parte de uma causalidade do tipo científico para articular a subjetividade à pulsão, você perde todas dimensões de criatividade, todos os coeficientes de liberdade, todas as encruzilhadas, todas as bifurcações possíveis e, com isso, você perde todo o caráter de riqueza permanente

de auto-apropriação, por exemplo, do processo analítico. Mas, se você parte, ao contrário, de funtores heterogêneos, de um construtivismo permanente da pulsão, a partir daí você tem um problema de responsabilidade ética, você se engaja na construção de um mundo em vez de um outro mundo, você considera, por exemplo, dimensões contextuais, dimensões sociais, dimensões econômicas, dimensões de *mass-mídia*, em vez de se ater a uma categorização de universais psicológicos, tais como o complexo de castração, a triangulação edípica etc. Você tem uma escolha de responsabilidade, você está exposto a uma responsabilidade ética em todos os momentos de interpretação: você não tem garantia científica mas, sim, um engajamento ontológico permanente ao qual você está confrontado.

Jô – *Existe uma leitura atual da obra de Freud onde a pulsão de morte não é pensada só como uma tendência, como um retorno ao inanimado, mas como uma pulsão criadora, como uma vontade de destruição que destruiria ordens antigas para que pudessem se instalar novas ordens. Segundo essa leitura, haveria em Freud uma coexistência entre ordem, localizada no campo das representações, e o caos, como desordem que estaria relacionada com o campo das pulsões. Você diz que, ao invés da dualidade Eros/Thanatos, você prefere trabalhar com o ir e vir entre caos e complexidade, e nos parece que não é exatamente a mesma coisa de quando se fala numa coexistência entre ordem e caos, como propõe essa nova leitura de Freud. Nós gostaríamos que você explicitasse um pouco essa diferença.*

Félix – Há em Freud, creio, um pensamento fundamentalmente dualista. Quando ele faz sua exploração da caosmose histórica, da caosmose psicótica, ele é tomado por uma vertigem, onde ele tem medo que a realidade desapareça, que se caia num mundo de pulsões, de processo primário, que nos dissolvamos numa espécie de abolição. Minha ideia é a de estabelecer uma relação de imanência entre o caos e a complexidade. O caos contém em si a complexidade. Na velocidade infinita, o caos é portador de esquemas os mais complexos. Encontramo-nos no coração do mergulho cósmico, a cada vez que entramos numa outra constelação de universo: por exemplo, no sonho, nos processos esquizo, em qualquer tipo de situação de desorientação assignificante, nas provas pelas quais passa o desejo, pelas quais passa o homem, tais como o desmame, a entrada no mundo da linguagem oral, no mundo da língua escrita, no mundo da puberdade. Mas, no coração desta caosmose, criam-se, secretam-se, linhas de possível, mundos de virtualidade. Daí porque, a meu ver a articulação desses movimentos cósmicos não deve ser reificada numa pulsão de morte, oposta a uma pulsão de vida, ou numa relação de oposição entre o desejo e a realidade, mas tais movimentos cósmicos devem ser articulados num ir e vir permanente, que permita compreender o que são esses pontos de articulação entre o desejo e a realidade, o caos e a complexidade.

Rogério – *Sobretudo quando você fala de “consistência” ou de “tomada de consistência”, porque esses movimentos implicam justamente que se possa ter universos em relação aos quais territórios existenciais possam tomar consistência...*

Félix – É isso mesmo. Há limiares de consistência que nascem a partir do momento em que as constelações de universos encontram suas articulações no

registro discursivo, no registro maquínico, com a instauração de dispositivos, de práticas sociais, de práticas de troca, de relações de conectividade com os fluxos os mais diversos. É nessa articulação, desta vez entre as máquinas e os universos ontológicos, que se coloca o problema de consistência.

Rogério – *Você nos falou outro dia do jazz, por exemplo, como uma máquina incorporal, uma entidade, um ecossistema incorporal. Em seguida, de uma forma absolutamente original, você rearticula a noção de “objeto-a” como um “objeto-sujeito” do desejo, o que nos pareceu um movimento extremamente importante. Você poderia nos explicar como o jazz funcionaria como objeto-sujeito do desejo?*

Félix – Pois bem, o jazz nasceu a partir de um mergulho cósmico, catastrófico, que foi a escravização das populações negras, no continente norte-americano e sul-americano. E depois, através de ritornelos os mais residuais desta subjetividade negra, houve uma conjugação de ritmos, de linhas melódicas, com o imaginário religioso do cristianismo, com dimensões residuais do imaginário, das etnias africanas, com um novo tipo de instrumentação, com um novo tipo de socialização no próprio seio da escravidão e, em seguida, com encontros intersubjetivos com as músicas folk brancas que estavam lá. Houve, então, uma espécie de recomposição dos territórios existenciais e subjetivos, no seio dos quais não só se afirmou uma subjetividade de resistência por parte dos negros, mas que, além do mais, abriu linhas de potencialidade a toda a história da música, e não unicamente à história da música norte-americana: lembro a vocês que Debussy e Ravel, os maiores músicos ocidentais, foram extremamente influenciados por esse ritmo e por essa música de jazz. Temos aí, portanto, o exemplo de um mergulho cósmico, numa derrelicção quase total da escravidão negra, que enriqueceu os universos da música os mais elaborados.

Rogério – *De acordo quanto ao exemplo do jazz. Mas quando tradicionalmente se fala de “objeto-a”, sobretudo em relação a pulsão, e quando você fala de “objeto-sujeito” como um “atrator estranho”, me parece ser totalmente diferente. Quando se fala em “objeto-a”, isto implica num certo modo de funcionamento da pulsão. Um objeto-sujeito já é uma outra coisa.*

Félix – Se pegamos um exemplo atual, como os modos mais correntes da subjetividade dos adolescentes no Ocidente hoje, que são muito mais próximos do rock do que do jazz, vocês podem notar que, no seio das economias domésticas familiares – com as identificações com o pai, com a mãe, os conflitos e tudo que vocês quiserem – surgem de repente objetos, que são ritornelos musicais-rock, mas que são também personagens, traços de rostidade, às vezes também uma prática musical e que, além disso, têm relação com a televisão etc. Esses objetos tomam uma importância, às vezes, inteiramente decisiva, permitindo ao adolescente sair, criar relações de sociabilidade com gente de sua geração; eles funcionam, portanto, como objetos-sujeitos, como objetividades-subjetividades, que são uma alavanca considerável, que pode desembocar em toda espécie de coisa – inclusive coisas da ordem da delinquência, da droga, essa não é a questão – mas que correspondem a uma mutação subjetiva; que são, se você quiser, o equivalente

em nossas sociedades, dos rituais iniciáticos nas sociedades arcaicas: com o objeto da música-rock, com esse objeto muito complexo, multidimensional, se entra em um novo sistema de faixa etária.

Rogério – *Você poderia nos falar um pouquinho mais sobre Daniel Stern? Notamos a importância do trabalho dele para você, e você já nos falou um pouco sobre isso, sobre essa maneira dele de conceber vários níveis de subjetivação antes da fase verbal, e que se mantém em paralelo em todas as idades e que fazem intersecções...*

Félix – É que, para mim, uma das coisas das mais geniais, e das mais extraordinárias, que há em Freud é sua descoberta do processo primário. Ele viu que atrás do caos do sonho há linhas de construção, de sobredeterminação, de associação, de composição – há toda uma consistência da existência subjetiva que se dá no próprio seio do processo primário. Depois encontramos mais construções em torno do ego, do superego, toda uma tópica que vai mais no sentido de um id caótico do que de um inconsciente extremamente estruturado. Daniel Stern, sem dizê-lo como eu o digo, já que sua visão é científica, no sentido em que ele parte de dados científicos, do campo da etologia da infância, nos mostra algo de extraordinário. Essa criança da qual dizemos que vive em simbiose com a mãe, que ela é totalmente dependente do mundo, que está totalmente perdida, que está numa relação de derrelicção total – Stern mostra que, na realidade, esta criança antes mesmo do *self* verbal, tem um papel de teleguiagem das relações dos adultos entre si e com ele; ela não é um sujeito alienado ao adulto, ela controla, ela está numa relação de co-determinação com a subjetividade dos adultos. Ao mesmo tempo, ela tem uma riqueza perceptiva extraordinária de tudo que se passa em torno dela, em relação ao olhar, à luz, em relação ao ambiente, ela tem um funcionamento, uma máquina noológica perceptiva de uma extrema riqueza. Ou seja, é como se Daniel Stern generalizasse o campo descoberto por Freud do processo primário no nível do sonho, mostrando toda a eficácia desse campo na ordem de outras máquinas, as das relações sociais, as das relações perceptivas, as das relações semióticas. Isto me parece um passo extremamente importante para uma recomposição da psicanálise numa via heterogenética, que nos tira do estruturalismo psicanalítico tal como o conhecemos. Daniel Stern é um tipo extraordinariamente modesto que leva todos esses elementos com confiança e segurança, mas não extrai disso todas as deduções possíveis. Isso cabe àqueles que querem se utilizar de suas descobertas, que o façam. Talvez ele mesmo fará uma obra teórica para tirar todas as consequências disso, isto eu não sei...

Paris, 12 de agosto de 1992.

Tradução de Suely Rolnik

* Félix Guattari foi psicanalista, filósofo e militante. Autor (com Deleuze) de *O Anti-Édipo*, *Mil Platôs* e *Que é a filosofia?* Escreveu *As três ecologias*, *Cartografias esquizoanalíticas* e *Caosmose: um novo paradigma estético*, entre outros. Até o final da vida foi co-diretor da clínica de La Borde.

Políticas da hibridação: Evitando falsos problemas

Suely Rolnik

Cartografias mistas de toda espécie vem sendo traçadas, ao mesmo tempo que a complexa criação dos territórios existenciais que se fazem e se desfazem em um mundo irreversivelmente globalizado. Perguntar-se se universos marcados pela hibridação, a flexibilidade, a fluidez (mais recentemente qualificados de “líquidos”) devem ser recusados ou celebrados, é falso problema: trata-se apenas da forma de nossa atualidade, a qual, como a forma de toda e qualquer realidade, se produz no embate entre as diferentes políticas de sua(s) construção(ões). É disso que pretendo tratar aqui, percorrendo a trajetória desta questão em meu próprio trabalho, no qual ela aparece pela primeira vez nos anos 1980, com a formulação do conceito de “subjetividade antropofágica” – inspirado, em parte, no Movimento modernista.¹

Desde então, venho retomando e reelaborando este conceito de tempos em tempos – não para “corrigi-lo”, mas para dar voz à singularidade do processo que o convoca e o constitui mais uma vez –, em função do contexto em que ele volta a ser operatório. Suas reaparições mais recentes foram mobilizadas pelo cenário da arte contemporânea que, a partir de meados dos anos 1990, tornou-se uma arena privilegiada de confronto entre as forças que delinham a(s) cartografia(s) do presente transnacional.

Entalha-se o outro na carne

A noção de “antropofagia”, proposta pelos modernistas, remete originalmente, como sabemos, a uma prática dos índios Tupinambás²: um complexo ritual de morte e devoração dos inimigos, cativos de guerra. O que em geral não sabemos, a não ser que estejamos minimamente familiarizados com os estudos antropológicos, é que este ritual podia durar meses e até anos, sendo o canibalismo apenas uma de suas etapas. Curiosamente, esta é a única (ou quase única) registrada no imaginário ocidental, provavelmente pelo horror que terá causado ao invasor europeu. É mais curiosamente ainda, esta também foi a etapa privilegiada pelos modernistas na construção de seu argumento. No entanto, outro aspecto talvez pudesse oferecer uma chave complementar para as questões abordadas pelo Modernismo – em todo caso, sem dúvida uma chave essencial para as questões que pretendo abrir aqui. Eis como a descrevem os antropólogos Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro: “após ter matado o inimigo, o executor mudava de nome e era marcado

¹ A forte singularidade do Movimento Antropofágico no contexto internacional do modernismo ainda é relativamente ignorada fora do Brasil.

² A designação de Tupinambá recobre uma grande variedade de grupos indígenas que habitavam o vasto território invadido e colonizado pela coroa portuguesa, no qual esta veio a “fundar” o Brasil.

por escarificações em seu corpo durante um prolongado e rigoroso resguardo”.³ E assim, com o decorrer do tempo, nomes iam se acumulando, a cada incorporação do confronto com um novo inimigo, acompanhados de seus respectivos desenhos entalhados na carne: e quanto mais nomes gravados em seu corpo, mais prestigiado seu portador. A existência do outro – não um, mas muitos e diversos – era assim inscrita na memória do corpo, produzindo imprevisíveis devires da subjetividade.

Obedece esta mesma lógica, o fato de que segundo os jesuítas, os Tupinambás recebiam facilmente seus ensinamentos de europeus católicos e, com a mesma facilidade, os esqueciam ou simplesmente os abandonavam. O que para os padres era “inconstância” revela na verdade a inexistência de um sentimento de si substancializado ou de uma cartografia vivida como suposta essência individual e/ou coletiva, seja ela qual for; daí o desapego e a liberdade de desfazer-se de elementos da própria cultura, absorver elementos de outras e também deixá-los de lado, quando não fazem sentido. Não por acaso, o único aspecto de sua cultura que os Tupinambás recusaram-se ferozmente a abandonar, foi a antropofagia⁴. Aceitavam inclusive abrir mão de sua etapa canibalista, quando eram obrigados a submeter-se a esta exigência dos portugueses; mas o que eles não podiam perder em hipótese alguma era esta “técnica de memória do inimigo”, do radicalmente outro, que sustentava e garantia a “abertura para o alheio, o alhures e o além”⁵ – em suma, este ritual de iniciação ao Fora e ao princípio heterogenético da produção de si e do mundo que ele implica. Mantê-lo a qualquer custo – não seria uma forma de exorcizar o perigo de contágio pelo princípio identitário e sua dissociação do corpo que regia a subjetividade e a cultura do invasor? Como se algo neles soubesse que é fundamentalmente de tal contágio que dependeria o poder colonizador do europeu.

Ao propor a ideia de antropofagia, a vanguarda do modernismo brasileiro extrapola a literalidade da cerimônia indígena, para dela extrair sua fórmula ética, que ocupa lugar central na cultura daqueles povos e fazê-la migrar para a cultura da sociedade brasileira como um todo. A fórmula consiste na existência de uma incontornável alteridade em nós mesmos que este ritual evoca e reitera, ao inscrevê-la na memória dos corpos. Com este gesto, a presença atuante desta fórmula num modo de criação cultural praticado no Brasil desde sua fundação ganha visibilidade e se afirma como valor: a devoração crítica e irreverente de uma alteridade sempre múltipla e variável. E se agregarmos à fórmula modernista, o que nos indica a etapa do ritual indígena acima mencionada, definiríamos a

3 cf. Carneiro da Cunha, Manuela & Viveiros de Castro, Eduardo. 1985. “Vingança e Temporalidade: os Tupinambás”, *Journal de la Société des Américanistes* 71: 191–217. Assim os autores descrevem o ritual: “Um prisioneiro, após ter vivido alguns meses ou até alguns anos entre seus captivos, era abatido em praça pública. Decorado de plumas e pintado, travava com seu matador, também paramentado, diálogos cheios de arrogância (...) Deveria ser idealmente morto com uma só pancada de Ibirapema, que lhe deveria esfacular o crânio.” Depois disso, é que se devorava seu corpo seguindo um rigoroso ritual de distribuição de suas partes, e o matador retirava-se para seu resguardo.

4 Segundo os mesmos autores, os portugueses queriam usar a prática de captura de inimigos para fazer escravos, mas os índios resistiam. Quando não dava para escapar às ordens dos colonizadores, eles preferiam oferecer-lhes seus familiares para a escravidão, ao invés de entregar-lhes seus inimigos e abrir mão do ritual antropofágico, com a matança em terreno e suas demais etapas.

5 cf. Manuela L. Carneiro da Costa e Eduardo B. Viveiros de Castro, op. cit..

micropolítica antropofágica como um processo contínuo de singularização, resultante da composição de partículas de inúmeros outros devorados e do diagrama de suas marcas respectivas na memória do corpo. Uma resposta poético-política – regada a sarcástico humor – à necessidade de afrontar a presença impositiva das culturas colonizadoras (o que torna patético seu mimetismo deslumbrado pela *intelligentzia* local); resposta também, e talvez sobretudo, à exigência de assumir e positivar o inexorável processo de hibridação resultante das sucessivas ondas de imigração, o qual configura desde sempre a experiência vivida no país.⁶

Know-how antropofágico

Nos anos 1960 e 70 culmina, em vários países do Ocidente, um longo processo de absorção e capilarização das invenções do modernismo: estas transbordam o território restrito das vanguardas artísticas e culturais e tomam vulto numa ampla e ousada experimentação cultural e existencial de toda uma geração, no contexto do movimento que se designou por “contra-cultura”. Uma reação epidérmica à sociedade disciplinar, própria do capitalismo industrial, com sua subjetividade e cultura identitárias que compunham a figura do assim chamado “burguês” em sua versão hollywoodiana do pós-guerra.

Assim também no Brasil, reatualizou-se, naquele período, o ideário antropofágico da vanguarda local. Reavivado e transfigurado, este foi um aspecto crucial da originalidade deste movimento no país em diferentes campos da cultura (o Tropicalismo, mais conhecido internacionalmente, é apenas uma de suas expressões; colocar tudo sob este chapéu, é um equívoco freqüentemente cometido⁷). Isso dava aos brasileiros um certo *know-how* para a experimentação de outras políticas de subjetivação, de relação com o outro e de criação que se buscava internacionalmente na contra-cultura.

Foi certamente meu intenso envolvimento com esta experiência, e a necessidade de atualizá-la em conceito de modo a integrá-la à cartografia do presente, o que me levou alguns anos depois a conceber a noção de “subjetividade antropofágica”. Assim, eu a descreveria em linhas gerais: a ausência de identificação absoluta e estável com qualquer repertório e a inexistência de obediência cega a qualquer regra estabelecida, gerando uma plasticidade de contornos da subjetividade (no lugar de identidades); uma fluidez na incorporação de novos universos, acompanhada de uma liberdade de hibridação (no lugar de atribuir valor de verdade a um universo em particular); uma coragem de experimentação levada ao limite, acompanhada de uma agilidade de improvisação na dinâmica da criação

6 Assim o descreve o antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro: “A colonização no Brasil se fez com esforço persistente de implantar aqui uma europeidade adaptada nesses trópicos e encarnada nessas mestiçagens. Mas esbarrou, sempre, com a resistência birrenta da natureza e com os caprichos da história, que nos fez a nós mesmos, apesar daqueles desígnios, tal qual somos, tão opostos a branquitudes e civilidades, tão interiorizadamente deseuropeus como desíndios e desafros”. (In: *O Povo Brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995).

7 É o caso da obra de Lygia Clark, que se costuma incluir no Tropicalismo, quando a artista declarava explicitamente que seu trabalho nada tinha a ver com a proposta estética do movimento. Ver a este respeito, filme de entrevista de Caetano Veloso para Suely Rolnik para o arquivo de sua autoria: “Lygia Clark, do objeto ao acontecimento: ativação da memória de uma obra e seu contexto” (MinC, Cinemateca Brasileira e SESC-SF, 2008).

de territórios e suas respectivas cartografias (no lugar de territórios fixos com suas representações pré-determinadas, supostamente estáveis).

Utilizei este conceito pela primeira vez em 1987, em minha tese de doutorado, publicada em 1989⁸ – exatamente o ano do fim da ditadura no Brasil⁹ e da queda do muro de Berlim. Se destaco estes fatos, não é para monumentalizar o contexto no qual tal elaboração se dá, mas pelo contrário, porque nas filigranas do diagrama que então se anunciava impunha-se nomear e reafirmar este modo de subjetivação que havíamos inventado nos anos 1960 e início dos 70, no bojo do movimento contra-cultural. É que tal modo havia sido alvo da truculência da ditadura militar ao longo dos anos 1970 e início dos 80, a qual reativara e enrijecera o princípio identitário – como sói acontecer do ponto de vista micropolítico neste tipo de regime.¹⁰ Alguns anos depois, em 1994, quando escrevi “Esquizoanálise e Antropofagia”, para um colóquio em torno do pensamento de Deleuze, publicado no livro *Gilles Deleuze. Uma vida filosófica*¹¹, ainda se fazia necessário afirmar este modo de subjetivação. Mas o que estava então em foco era a relação entre aquilo que eu designava por subjetividade antropofágica e a concepção de subjetividade que se pode extrair da obra de Deleuze e Guattari para, a partir daí, compreender a ampla recepção do pensamento destes autores no campo da clínica no Brasil (o que aliás continua vigente ainda hoje)¹².

Em 1998, quando retomei este conceito, num ensaio encomendado para o catálogo da XXIV Bienal Internacional de São Paulo (cujo tema foi justamente a Antropofagia)¹³, já era outro o problema que eu me sentia convocada a enfrentar: a política de produção de subjetividade e cultura inventada pela geração dos anos 1960/70 vinha sendo instrumentalizada pelo capitalismo financeiro transnacional, que então se estabelecia por toda o planeta. Transformada nesta operação, tal micropolítica tornava-se dominante (daí certos autores qualificarem o novo regime de “capitalismo cognitivo” ou “cultural”¹⁴). Não descreverei este processo,

8 *Cartografia Sentimental. Transformações contemporâneas do desejo* (São Paulo: Estação Liberdade, 1989, esgotado). 2ª e 3ª edições revisadas + prefácio (Porto Alegre: Sulinas / UFRG, 2006, 2007).

9 A ditadura militar durou até 1985, quando, indiretamente, foi eleito o primeiro presidente civil do país. As primeiras eleições diretas ocorreram em 1989.

10 A contra-cultura e a militância, dois pólos do movimento da geração dos anos 1960/70, foram ambos objetos do terrorismo do Estado durante a ditadura no Brasil.

11 « Schizoanalyse et Anthropophagie ». In: ALLIEZ, Eric (Org.). *Gilles Deleuze. Une vie philosophique* (Paris: Synthélabo, col. Les empêcheurs de penser en rond, 1998 . P.463–476). Tradução brasileira: “Esquizoanálise e Antropofagia”, *Gilles Deleuze. Uma vida filosófica* (São Paulo: Editora 34, 2000. P. 451–462).

12 Na América Latina em geral – e mais amplamente no Brasil – as obras de Guattari, Deleuze, Foucault e de toda uma tradição filosófica em que estas se inserem (Nietzsche e Espinoza, em particular) tiveram forte influência no campo psiquiátrico. Tal fato resultou numa postura crítica, interessada em problematizar as políticas de subjetivação no contemporâneo, fazer face aos sintomas que delas decorrem, compreendê-los em sua complexa transversalidade, enquanto sintomas de um contexto e de uma época e criar dispositivos de intervenção na densidade do real em função desta compreensão. No Brasil, esta singularidade alastrou-se pelas práticas terapêuticas em instituições públicas e em consultórios privados (inclusive entre os psicanalistas), bem como na formação universitária (aumenta cada vez mais o número de programas de doutorado neste linha de investigação em várias universidades). Para dar uma ideia da extensão desse movimento, os 30 profissionais que assumiram o Ministério de Saúde no primeiro mandato do governo Lula, situam-se todos nesta paisagem.

13 Subjetividade Antropofágica / Anthropophagic Subjectivity. In: Herkenhoff, Paulo e Pedrosa, Adriano (Edit.). *Arte Contemporânea Brasileira: Um e/entre Outros*, XXIVa Bienal Internacional de São Paulo. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 1998. P. 128–147. Edição bilingue (português/inglês).

14 As noções de “capitalismo cognitivo” ou “cultural”, propostas a partir dos anos 1990, princi-

pois ele é amplamente tratado no texto em questão, e em vários de meus ensaios nos últimos seis anos¹⁵. Embora esta mudança tivesse começado já no final dos anos 1970, na Europa Ocidental e na América do Norte e, a partir de meados dos anos 1980, na América Latina e na Europa do Leste (com a dissolução dos regimes totalitários, em grande parte engendrada pelo próprio neoliberalismo), demorou pelo menos duas décadas para que seus efeitos perversos se fizessem sentir e se colocassem como problema – como acontece com toda mudança histórica de tal envergadura. Só agora tornava-se possível percebê-los, o que impunha a necessidade de distinguir políticas da plasticidade, da fluidez de hibridação e da liberdade experimental de criação que caracterizam o que eu havia chamado de subjetividade antropofágica. Descrevi estas diferenças, na época, propondo os conceitos de “baixa” e “alta antropofagia”, inspirada no próprio Oswald de Andrade¹⁶ (e ainda, inspirando-me Nietzsche, as chamei igualmente de “antropofagia ativa” e “reativa”).

Políticas da criação

O critério que adotei para distinguir estas políticas da subjetividade antropofágica foi o modo como se reage ao processo que convoca e dispara o trabalho de criação. Referia-me à dinâmica paradoxal entre, de um lado, o plano extensivo com seu mapa de formas e representações vigentes e sua relativa estabilidade e, de outro, o plano intensivo e as forças do mundo que não param de afetar nossos corpos, redesenhando o diagrama de nossa textura sensível. Tal dinâmica tensiona os territórios em curso e seus respectivos mapas e acaba colocando em crise nossos parâmetros de orientação no presente. É nesse abismo e na urgência de produzir sentido que se convoca o trabalho do pensamento. Já no momento deste impulso inaugural da criação se definirão suas diferentes políticas – em função do quanto se tolera os colapsos de sentido, o mergulho no caos, nossa fragilidade. Para descrever brevemente esta diferença, apontei dois pólos opostos neste processo – embora eles não existam enquanto tais, pois na realidade, além de serem muitos os matizes deste processo, eles variam no tempo de uma mesma existência individual e/ou coletiva.

Criar a partir do mergulho no caos para dar corpo de imagens, palavras ou gestos às sensações que pedem passagem, participa da tomada de consistência de uma cartografia de si e do mundo que traz as marcas da alteridade. Um processo complexo e sutil que requer um longo trabalho. Não seria algo assim o que faziam os Tupinambás em seu prolongado e rigoroso resguardo no ritual antropofágico?

Contudo, a criação pode resultar de uma denegação da escuta do caos e dos efeitos da alteridade em nosso corpo, ao invés de fazer-se a partir dela. Estripa-

palmente por pesquisadores atualmente associados à revista francesa *Multitude*, são em parte um desdobramento das ideias de Deleuze e Guattari relativas ao estatuto da cultura e da subjetividade no regime capitalista contemporâneo.

15 Alguns destes ensaios encontram-se reunidos em edição bilíngue (espanhol/inglês) de Brumaria 8: “Arte y Revolución. Sobre historia(s) del arte”, Documenta 12 Magazine Project, 2007. Ou na edição multilíngue de *Transversal* multilingual webjournal: <http://transform.eicpc.net/>; 11/06 (Machines and Subjectivation) e 05/07 (Extradisciplinaire).

16 A noção de “baixa antropofagia” aparece no Manifesto Antropófago, que a qualifica de “peste dos chamados povos cultos e cristianizados”. (Cf. “Manifesto Antropófago” [1928], in *A Utopia antropofágica*, Obras Completas de Oswald de Andrade. Globo, São Paulo, 1990).

da de sua vitalidade político-poética, a força de criação tende então a produzir cartografias a partir do mero consumo de ideias, imagens e gestos *prêt-à-porter*. A intenção é recompor rapidamente um território de fácil reconhecimento, na ilusão de silenciar as turbulências provocadas pela existência do outro. Produz-se assim uma subjetividade aeróbica portadora de uma flexibilidade a-crítica, adequada ao tipo de mobilidade requisitada pelo capitalismo cognitivo. E, aqui, pouco importa se as ideias e imagens consumidas venham do mercado cultural de massa ou de sua contrapartida, o mercado erudito de luxo; no domínio micropolítico, as coisas não se distinguem por sua pertença à uma classe social ou econômica, nem pelo lugar que ocupam em qualquer hierarquia de saberes, mas sim pelas forças que as investem.

Pois bem, ambas políticas de criação que acabo de descrever trazem todas as características anteriormente enumeradas daquilo que chamei de “subjetividade antropofágica”. No entanto, elas resultam da ação de forças totalmente distintas, as quais se diferenciam essencialmente por incorporar ou não os efeitos disruptivos da existência viva do outro na invenção do presente.

Em suma, estava claro naquele momento que se nos anos 1960/70 era pertinente opor ao capitalismo industrial (com sua sociedade disciplinar e sua lógica identitária), uma lógica híbrida, fluida e flexível, agora havia se tornado um equívoco tomar esta última como um valor em si – já que esta passara a constituir a lógica dominante do neoliberalismo e sua sociedade de controle. É, portanto, no próprio interior desta lógica – entre diferentes políticas da flexibilidade, da fluidez e da hibridação – que se dão os confrontos no traçado das cartografias de nossa contemporaneidade globalizada.

É evidente que o foco aqui abrange apenas parte das políticas de produção de subjetividade e cultura em confronto na atualidade. Outras forças participam deste embate, entre as quais os novos fundamentalismos que surgiram, exatamente, com a instalação do neoliberalismo e sua flexibilidade capitalística. Neste tipo de regime, o princípio identitário reatualiza-se em suas formas mais extremistas. Tal política de subjetivação merece uma análise cuidadosa, não apenas em seu regime de funcionamento mas também – e, sobretudo – em sua relação com a política do flexível-híbrido-fluido. Este será provavelmente um dos desdobramentos da presente investigação.

Antropofagia cafetinada

Mais recentemente, em um ensaio que escrevi a este respeito¹⁷, senti necessidade de criar uma nova noção, a de “subjetividade flexível”,¹⁸ para evidenciar

17 *Zombie Anthropophagy*. In: Curlin Ivett, Ilic Natasa (org), *Collective Creativity dedicated to anonymous worker*. Kunsthalle Fridericianum: Kassel, 2005. Edição bilingue (alemão/inglês). Em espanhol: *Antropofagia zombie*, in *Brumaria 8: “Arte y Revolución. Sobre historia(s) del arte”*, Documenta 12 Magazine Project, 2007.. Em português: *Antropofagia Zumbi*, in op. cit. (V. nota 15).

18 “Subjetividade flexível”, noção que criei em 2003, inspira-se parcialmente da noção de “personalidade flexível” sugerida por Brian Holmes, em texto escrito em 2001, a qual desenvolvi da perspectiva dos processos de subjetivação (V. Holmes, Brian, “The Flexible Personality”. In: *Hieroglyphs of the Future*. Zagreb: WHW/Arkzin, 2002; ou no Blog do autor: brianholmes.wordpress.com). Holmes retomou a ideia, mais recentemente (2006), no ensaio “The Flexible Personality. For a New Cultural Critique” (transversal 11/06: machines and subjectivation – <http://transform.eipc.p>

o contexto histórico que eu tinha em mente – a política de subjetivação dos anos 1960/70 e seu clone capitalístico – e deixar a qualificação de “antropofágica” para sua versão brasileira. Problematizo o processo que levou a esta instrumentalização e a descrevo mais precisamente; aponto ainda a confusão que muitos da geração dos anos 1960/70 fizeram entre estas duas políticas da subjetividade flexível, e o estado de alienação patológica que tal confusão provocou. Examinando, por fim, a especificidade de tais efeitos em países recém saídos de regimes ditatoriais, particularmente aqueles cujo passado fora marcado por um singular e ousado experimentalismo – como é o caso de muitos países da América Latina e Europa do Leste. Nestes contextos, paralisado pela micropolítica das ditaduras, tal experimentalismo teria sido reativado com a instalação do capitalismo cultural, mas para ser diretamente canalizado para o mercado, sem passar pela elaboração da ferida da potência de criação, condição para reativar sua vitalidade poético-política que fora interrompida. Isto fez com que o advento do novo regime tendesse a ser vivido nestes países como uma verdadeira salvação. O capitalismo cultural parecia liberar as forças de criação de sua repressão, e mais do que isso, as celebrava e lhes dava o poder de exercer um papel de destaque na construção do mundo que então se instalava. Este fato agravou a confusão entre o modo contra-cultural e sua versão pós-cafetinagem capitalística, bem como os efeitos nefastos daí decorrentes.¹⁹

No Brasil, um terceiro fator somou-se ainda a esta complexa situação: precisamente, a presença da tradição antropofágica. Se esta havia desempenhado um papel na radicalidade da experiência contra-cultural dos jovens brasileiros nos 1960/70, agora ao contrário ela tendia a contribuir para uma adaptação *soft* ao ambiente neoliberal (inclusive de boa parte desta mesma geração, já entre seus 35 e 45 anos). O país provou ser um verdadeiro campeão atlético da flexibilidade a serviço do mercado.²⁰ Aliciada sobretudo em seu pólo mais reativo, esta tradição produziu o que chamei então de “zumbis antropofágicos”.

Ainda neste texto, menciono um movimento crítico que começava a tomar corpo internacionalmente numa nova geração no final dos anos 1990 – especialmente entre jovens artistas.

E o que a arte tem a ver com isso tudo?

Aqui chegamos no terreno da produção artística. Não é coincidência que é neste terreno que tal movimento se manifesta com maior veemência: a situação acima descrita o afeta diretamente. As artes plásticas nunca tiveram tanto

net/transversal/1106; publicado por: eipcp – European Institute for Progressive Cultural Policies ; contact@eipcp.net ; http://www.eipcp.net..

19 A Europa do Leste compartilha com a América Latina situações que fizeram com que a instalação da flexibilidade capitalística gerasse efeitos similares aos sugeridos no texto (o que mereceria ser objeto de uma pesquisa em comum). No entanto, há um fenômeno específico que entra em jogo em alguns países da Europa do Leste, neste mesmo contexto, que é justamente o surgimento dos fundamentalismos de toda espécie, tal como mencionado no corpo do texto.

20 Alguns dos sinais deste fenômeno: as agências brasileiras costumam vencer todos os concursos internacionais de publicidade; as novelas da Rede Globo de televisão são difundidas em mais de 200 países; a mulher brasileira, segundo as estatísticas, é a que mais se identifica e se submete aos padrões ideais do corpo feminino estabelecidos pela mídia, o que coloca o Brasil no topo do ranking do consumo de cosméticos, de remédios para emagrecimento e de cirurgias plásticas.

poder no traçado da cartografia cultural do presente, como nos últimos dez ou quinze anos. Além da proeminência que a imagem em geral adquiriu neste traçado ao longo do século XX, no campo específico da arte, as exposições internacionais converteram-se num dispositivo privilegiado para o desenvolvimento de linguagens planetárias. De fato, nelas se concentra e se compõe, num só espaço e tempo, o maior número possível de universos culturais – tanto do lado das obras, como de seu público.

No início deste texto, aponteí como falso problema perguntar-se se cartografias marcadas pela hibridação, a flexibilidade e a fluidez devem ser recusadas ou celebradas. Pois bem, é tão falso quanto perguntar-se sobre a pertinência do papel da arte na invenção de tais cartografias. Também aqui, o que importa são as forças em jogo em cada proposta artística: o quanto a criação parte das turbulências da experiência sensível contemporânea. Estas resultam dos inevitáveis atritos, tensões, impossibilidades que a complexa construção de uma sociedade globalizada implica singularmente em cada contexto e a cada momento. No campo das artes plásticas, estas forças tomam corpo não só nas próprias obras, mas em suas exposições e nos conceitos curatoriais que expressam, nos textos críticos que as acompanham e nas diretrizes dos museus que as acolhem – e por fim (ou início?), em todas as práticas artísticas que se fazem numa deriva para além do terreno institucional da arte, na qual tem embarcado parte da produção contemporânea.

A força que predomina hoje neste território é a da denegação de tais turbulências, própria de uma flexibilidade reativa: a baixa antropofagia, como acima descrito. As mega-exposições tornaram-se uma das principais fontes das cartografias *prêt-à-porter*, vazias e sem relevo, adaptáveis para o consumo em qualquer ponto do planeta e a rápida aquisição de um repertório globalizado. Esta é provavelmente uma das razões pelas quais este tipo de exposição se espalha por toda parte em vertiginosa velocidade, a ponto de podermos supor que, num futuro nada longínquo, teremos bienais, gigantescas feiras de arte e museus de arte contemporânea com suas espetaculosas arquiteturas nas capitais de todos os países do planeta (o *franchising* de museus europeus e norte-americanos faz parte desta lógica).

Entretanto, paralelamente e a contrapelo deste *mainstream*, agitam-se outras forças que, de diferentes maneiras, trabalham na construção de cartografias a partir das tensões da experiência contemporânea e não de sua denegação. Através delas, afirma-se o poder poético da arte: dar corpo às mutações sensíveis do presente. Torná-las apreensíveis participa da abertura de *possíveis* na existência individual e coletiva – linhas de fuga de modos de vida estéreis que não sustentam coisa alguma a não ser a produção de capital. Não será esta precisamente a potência política própria da arte?

* Suely Rolnik é psicanalista, crítica de arte e curadora. Professora titular da PUC-SP, foi fundadora do Núcleo de Estudos da Subjetividade. Autora de *Cartografia Sentimental* e *Micropolítica*, *cartografia do desejo* (com Guattari), tem vasta pesquisa em torno de Lygia Clark, a arte contemporânea e as políticas de subjetivação na atualidade.

Para além da arte

Celso F. Favaretto

Tratando em 1968 do “problema do objeto” na arte contemporânea – e rejeitando uma tendência que se manifestava na arte brasileira daquele momento, de considerar “o objeto como uma nova categoria” que viria substituir “as antigas de pintura e escultura” –, Oiticica, ao contrário, entendia estrategicamente a passagem pelo objeto, como necessária para a emergência de “novas estruturas para além daquelas de representação”. Nisto, no “giro dialético” em relação às transformações estruturais em curso na produção artística brasileira, propugnava o deslocamento da ênfase no objeto–obra para o “comportamento criador” e para a “ação no ambiente” que, referidos a uma “poética do instante”, mobilizava o interesse central das proposições que sucederam as transformações estruturais que imprimira até então. Acentuava que a questão da representação na arte moderna – objeto de suas intervenções desde a passagem pelo neoconcretismo –, transformara-se na questão do comportamento, entendido como a “descoberta do mundo, do homem ético, social, político, enfim da vida como perpétua manifestação criadora”¹. A proposição das “novas estruturas para além daquelas de representação”, já sugeridas no salto da pintura para o espaço e realizadas na concepção dos projetos ambientais iniciados com *Tropicália* e *Eden*, indicariam “o fim das artes”, ou pelo menos “o fim das artes chamadas plásticas que se formaram a partir do Renascimento”, como um programa que, embora no início era “irreversível e inútil seria a ele voltar as costas”. Dez anos depois, todo o percurso de constituição daquelas estruturas, surgidas principalmente com os *bólides* e *parangolés* e configuradas na antiarte ambiental, foi por ele considerado como uma etapa preparatória, necessária, para o “processo de desmitificação” que, “irreversível”, se poria como “PRELÚDIO àquilo que há de vir e que já começa a surgir a partir desse ano na minha “obra” : ao que antes chamei de OVO há de seguir O NOVO — e já era tempo!”².

Com esta ideia, as proposições e atividades desenvolvidas a partir de 1978, na sua volta ao Brasil depois de oito anos em N.York, configuraram um trabalho que pode ser entendido como uma anamnese daquele percurso que então considerava um prelúdio ao que seria a sua verdadeira criação; como reativação das proposições fundantes do seu percurso experimental reelaborados segundo as novas condições, isto é, segundo as elaborações efetuadas desde que saíra do

1 cf. GAM-15, Rio de Janeiro, 1968.

2 Carta a Daisy Peccinini, in D. Piccinini (org.) *Objeto na arte: brasil anos 60*. São Paulo, FAAP, 1978, p. 189–190.

país. Insistia, contudo, que não se tratava absolutamente de simples retomada das proposições anteriores, especialmente dos *bólides* e das *manifestações ambientais*. Dizia: “não é retomada de coisa alguma, porque só agora estou começando. Tudo o que fiz antes, considero um prólogo”³. Assim, exatamente porque para Oiticica não há origem – este é o segredo da sua ideia de invenção –, pode-se considerar que estava procedendo a uma segunda anamnese em sua trajetória, continuando em situação diversa aquela configurada desde o impulso inicial de superação da pintura; isto é, como elaboração do seu fundamental sentido de construção e de desestetização – problema que detectara na arte moderna e se propusera a desenvolver e levar ao fim, pois considerava que tinham permanecido insolúveis durante todo o percurso da linha construtiva.

Nas últimas entrevistas, em que assinala o estado atual de suas reflexões sobre a artes contemporânea e assinala as expectativas formuladas por ocasião de sua volta ao Brasil, insiste na posição central da proposição vivencial e da participação, repensadas em função dos desenvolvimentos efetivados nos projetos feitos nos anos em que ficou em N.York. O destaque que ele dá aos *bólides* neste momento é muito significativo, pois eles surgiram como as instâncias experimentais prévias de uma nova sensibilidade e de um novo sentido da arte. Mais ainda: os *bólides* concentram e prefiguram as possibilidades dos desenvolvimentos ambientais. Situando-se ambigüamente no espaço plástico e fora dele, permitiram a Oiticica reescrever os pressupostos de seu trabalho e remeter-se novamente às operações que presidiram a passagem da ênfase nas estruturas para a superação das estruturas – ponto específico do trabalho de Oiticica no que diz respeito à superação da pintura e da arte e ao primado do vivencial.

Antes, no início de 1970, quando já tinha desatado o processo do além da arte e do além da participação, dizia que “o novo é o viver sempre, o *crelazer* que tudo absorve”, para além da arte e da antiarte e mesmo além do ambiente, que “são como sarampo ou catapora ; tem-se uma vez só e se esquece, pois é preciso viver”⁴. A chegada ao além de tudo ocorreu por transformações que vão da abertura estrutural do “mundo das imagens” do abstrato-conceitual derivado dos conceitos neoconcretos – em que “a preocupação estrutural se dissolve no “desinteresse das estruturas”, que se tornam receptáculos abertos à significação” – ao “comportamento-estrutura” e à “proposição vivencial” formulada com o “supra-sensorial” e o “*crelazer*”⁵. Assim, se a antiarte ambiental é consequência da expansão das operações construtivas ao espaço das vivências e exemplo da nova situação estética originada da crise da pintura, detonadas pela descoberta do corpo no *parangolé*, que transforma o destinatário em protagonista, nela se dá a reproposição do tema da criação com o redimensionamento cultural de artistas e participantes. As manifestações ambientais, que não mais remetem à arte mas a vivências descondicionantes, materializam signos de transgressão, de recriação

3 Entrevista a Cleusa Maria. *Jornal do Brasil*, 08/03/1978.

4 Entrevista a Walmir Ayala . In *A criação plástica em questão*. Petrópolis, Vozes, 1970, p. 163 e ss.

5 Hélio Oiticica. *Aspiro ao grande labirinto* (AGL). Seleção de textos, org. Luciano Figueiredo, Lygia Pape, Waly Salomão. Rio de Janeiro, Rocco, 1986, p. 114, 103, 116.

da arte como vida; são espaços que realizam a poética do instante e do gesto — “uma nova fundação objetiva da arte”⁶ que possibilita a passagem para as proposições vivenciais. Como dizia: “sinto uma liberdade interior fantástica, uma falta de compromisso formal absoluto: não existe mais a preocupação de criar algo que evolua numa linha daqui para ali: creio que a maior ambição ainda seja de procurar uma forma de conhecimento, ou formas de conhecimento, por atos espontâneos de criação (...); a necessidade de inventar é agora algo livre, solto das amarras da invenção de ordem esteticista: inventar é criar, viver”⁷. Pois, a proposição ambiental articula ações e comportamentos, não visando à criação de um “mundo estético” pela aplicação de estruturas artísticas ao cotidiano ou simplesmente diluindo as estruturas, a arte, no cotidiano.

Assim, a antiarte ambiental transforma a concepção de artista; ele se torna um “motivador para a criação”. Esse deslocamento aponta para uma nova inscrição do estético: a arte como intervenção cultural. Seu campo de ação não é o sistema da arte, mas a atividade coletiva que intercepta subjetividade e significação social. Vê-se pois, que antiarte e ênfase na proposição vivencial estão longe dos equívocos da arte corporal, da arte pobre e outras similares que procedem de uma mitologização do corpo e do cotidiano que produzem a disjunção de arte e vida. As proposições para a participação admitem rigor próprio dos desenvolvimentos construtivos que vinham se efetivando desde a saída do quadro. Experiências de cor, estrutura, dança e palavra; procedimentos conceituais e estratégias de sensibilização dos protagonistas; visão crítica na identificação de práticas culturais com poder de transgressão articulam o processo que gera o espaço das vivências, individuais, coletivas, populares em que se articulam sentido de construção e significação vivencial, “o conceitual e o fenômeno vivo”⁸.

O ambiental propõe-se como investigação do cotidiano e não com o diluição da arte no cotidiano. Na medida em que o essencial dos ambientes não é a estetização de objetos e espaços, mas a confrontação de participantes com situações, o interesse concentra-se nos comportamentos: ampliação da consciência, liberação da imaginação e renovação da sensibilidade. Os participantes, assim, não “criam”; experimentam a criação”, recriando-se ao mesmo tempo como sujeitos. Efetiva-se assim a proposição vivencial: “chegar ao outro lado do conceito de antiarte — à pura disponibilidade criadora, ao lazer, ao prazer, ao mito de viver, onde o que é secreto agora passa a ser revelado na própria existência, no dia-a-dia”⁹.

Assim, reconhece-se que o comportamento é a tendência do programa em progresso de Oiticica, evidenciado com contundência com a formulação do *supra-sensorial* e o *crelazer*, configurados no *Eden*, nos *Ninhos*, no *Barracão*. Em todos estes, completa-se a desestetização com a alusão a um “além-participação”¹⁰, pois as operações antiartísticas, deslocadas, concentram-se em experiências sen-

6 Catálogo *Opinião* 65. Ciclo de exposições sobre arte no Rio de Janeiro. Galeria de arte Banerj, set. 1984.

7 Entrevista a Luiz Antonio Pires. *O Jornal (Jovem)*. Rio de Janeiro, 06/03/1970, p. 4.

8 cf. “Brasil diarréia”. In Ferreira Gullar (org.). *Arte brasileira hoje*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1973.

9 cf. AGL, p. 100

10 cf. W. Ayala, op. cit.

soriais, ao dilatamento das “capacidades sensoriais” corresponde o dilatamento da consciência¹¹. O interesse de Oiticica coincide, neste aspecto, com algumas das experiências que se faziam naquele tempo, e que se estenderam até meados dos anos 70, no âmbito da contracultura, do *underground*, da nova sensibilidade contracultural que no Brasil foi designada por *curtição*, cujas atividades, consideradas não-repressivas e transgressivas, pretendiam afirmar-se como revolucionárias “no sentido total do comportamento”, inconformistas, “à margem de tudo”¹². Como disse: “para mim há um tipo de atividade criadora, esse tipo: no mundo seria considerado “underground”: a marginalidade das atividades criadoras é assumida e usada como elemento de frente: à minha atividade atual, no seu todo, quero chamar de “subterrânea”: não será exposta, mas feita: seu lugar no tempo é aberto”¹³

A abertura crescente do estrutural em direção ao comportamento-estrutura, ao “além-ambiente”, tem no *crelazer* o seu ponto de definição, que toma corpo no *Éden*, projeto montado em Londres, entre fevereiro e abril de 1969 na Whitechapel Gallery, em que incorpora a concepção de vida-arte como atividade não-repressiva, sempre política, pois se opõe a todas as formas da dessublimação programada¹⁴. O *Éden* foi caracterizado por Oiticica como “um *campus* experimental, uma espécie de taba, onde todas as experiências humanas são permitidas (...). É uma espécie de lugar mítico para as sensações, para as ações, para a feitura de coisas e construção do cosmo interior de cada um – por isso, proposições “abertas” são dadas e até mesmo materiais brutos e crus para “fazer coisas” que o participante será capaz de realizar”¹⁵.

Oiticica disse que a experiência em Londres foi decisiva, pois permitiu-lhe reavaliar o percurso experimental e experimentar proposições que não eram possíveis no Brasil: articular estrutura e comportamento em espaços amplos, sem as costumeiras delimitações de galerias e museus. Ali foi possível gerar acontecimentos em um recinto-participação. Com ela disse que tinha chegado “ao limite de tudo”. No *Éden*, diferentemente de *Tropicália*, não há imagens a serem decifradas ou decodificadas, mas um espaço de circulação, de sensações, imaginação e ideias. Nos vários percursos que propicia, o participante passa por experiências diversas por receptáculos e espaços abertos a vivências: brincar, dormir, aconchegar-se, amar, etc., antes de sair para o “além-ambiente”. Cada um dos lugares funciona como “célula germinativa” governada pelos princípios de expansão e indeterminação; são “células-comportamento” que propõem modos de “estar no mundo”. O *Éden*, diz Oiticica, é o projeto de um “contexto para o comportamento, para a vida”; as ideias de reprodução, multiplicação e crescimento são operadores de uma experimentação coletiva, imaginada como “comunidade germinativa”.

A partir daí imaginou o *Barracão*, que para ele só poderia germinar no Brasil, especificamente no Rio: um “recinto-proposição” de um “mundo-abrigo” em

11 cf. AGL, p. 102 e ss.

12 Carta a Lygia Clark. Hélio Oiticica e Lygia Clark. *Cartas*. Rio de Janeiro, Funarte, 1987, p. 10

13 Entrevista a Luiz Antonio Pires, loc. cit.

14 cf. W. Ayala, op. cit., p. 163-166

15 AGL, p. 117

que poderia nucleizar todas as experiências, em que uma comunidade poderia germinar, crescer sem repressões, algo associado aos ideais da nova sensibilidade contracultural. Entretanto, em anotações posteriores, de 1973, pensando a “relação–conduta de cada indivíduo” nestas experiências, segundo a “proposição de experimentalismo livre”, referida ao conceito de *mundo–abrigo*, indica o ultrapassamento da nova sensibilidade contracultural, direcionando a proposição para experiências–grupo mais vitais que as células *underground*, que nem sempre permite experiências–limite. Daí a proposta de “reconhecer o *urbano* como experimentalmente mais apto a experiências–grupo” mais vitais. Assumir o experimental no comportamento, considerar o “MUNDO como *campo experimental*”, significa tomar o “experimental como exercício para um tipo de comportamento–plenitude q ao menos tenda a uma estrutura de *lazer como prazer oposta à atual de lazer como dessublimação programada q sustenta períodos–horas de trabalho–produção alienado*”. Assim, diz que na ideia de *barracão* há uma “exigência inicial sobre espaço–ambiente: *criar espaço–ambiente–lazer q se coadune a um tipo de atividade q não se fragmente em estruturas precondicionadas e q em última instância se aproxime de uma relação corpo–ambiente cada vez maior*”, tendo em vista a “intensificação do viver sem intermediação ritualística”¹⁶.

Em N. York Oiticica estende a proposição do *crelazer* buscando uma nova síntese das experiências ligadas ao comportamento, encaminhando–se cada vez mais para o seu “programa pra vida”, para o ultrapassamento da arte, do “prelúdio” configurado em sua trajetória experimental, uma vez tendo chegado “ao limite de tudo”, ou seja, da arte. Nas experiências–limite esgotou as transformações implícitas no “sentido de construção” que vigorava desde a passagem pelo neoconcretismo, assim incorporando e superando os pressupostos modernos, tal como tinha enunciado. Desintegrada a pintura e encerradas os imperativos vanguardistas, Oiticica vive o puro “estado de invenção”; propõe e assume o *experimental* como exercício pleno da liberdade, “um ato cujo resultado é desconhecido”¹⁷, ou dizendo de outra maneira, indeterminado, tendo em vista um “além da arte”; uma imanência, a vida¹⁸. O impulso vanguardista possibilitou–lhe a elaboração das promessas de liberdade na utopia de uma arte unida à vida, em que a criatividade generalizada não se confunde, contudo, com a diluição da arte na vida, com as mistificações da criatividade pela crença em uma espécie de “naturalismo da criatividade”, ou a aplicação de categorias estéticas à vida. O seu “estado de invenção” é o reencontro com o estado nascente das experiências modernas, mas também da tendência a estetizar a vida¹⁹. Livres do “drama da procura”, os signos já experimentados são agora incluídos em uma nova disposição. Começar tudo de novo implica, não repetir ou retomar, mas reativar.

16 Hélio Oiticica, anotações sobre “mundo abrigo”. Arquivo HO, NTBK 2/73. cf. *Folha de S. Paulo* –Ilustrada, 25/01/1986, p. 52.

17 “Experimentar o experimental”. *Navilouca*. Rio de Janeiro, Gernasa, 1974.

18 cf. Gilles Deleuze, “Immanence : une vie”. in *Deux Régimes des fous*. (org. David Lapoujade). Paris: Minuit, 2003, p. 359–363.

19 Entrevista a Ivan Cardoso, 1979. *Folha de S. Paulo* (Ilustrada) , p. 48 16/11/85.

Pode-se assim entender o seu recolhimento em N. York como o de uma atitude tática e reflexiva: sintomática do “novo” que haveria de advir; depois da arte. Pensa que os muitos blocos de projetos e maquetes lá desenvolvidos deveriam ser montados no Brasil, pois este seria o local apropriado para eles. Como disse, ao voltar em 1978: “Minha vinda está ligada a alguns projetos que pretendo construir aqui. este trabalho faz parte de um sonho antigo: montar grandes espaços labirínticos em amplas áreas livres. penso que terei oportunidade de construí-los, porque há mais sentido em fazê-los aqui, num ambiente tropical, do que no inverno de N. York”²⁰. Religava assim os fios lançados, soltos de 1961 no *Projeto Cães de Caça* de 1961, agora com projetos como *Magic Square*, para lazer e prazer, para o uso diário. “Minhas pesquisas estão muito mais ligadas ao Brasil, porque são trabalhos que tendem ao coletivo, mais que ao individual. A função de minhas maquetes, anteriormente, era a de uma participação coletiva planejada. Hoje, elas já nascem como se fosse uma obra pública. Isso tem mais a ver com a realidade brasileira, do que a própria arquitetura”²¹.

Outras atividades de Oiticica no Rio nestes seus últimos anos de vida são elucidativos de como pensava começar tudo de novo e o significado da revivescência de proposições anteriores, como por exemplo os *contrabóides*, que procedem da reconfiguração dos bóides por inversão de seu processo, como na experiência *Devolver a Terra à Terra*, no aterro de lixo do Caju, e os acontecimentos poético-urbanos, que procedem das manifestações ambientais, como o *Delírio Ambulatório*. Não se tratava entretanto de repetição de experiências que já tinham se manifestado, mas de reescrever ações fora das expectativas que presidiram o processo de desconstrução da arte e do corpo. Oiticica diz que “o delírio ambulatório é um delírio concreto”, exatamente porque a experiência de andar pelas ruas, de perambular no espaço urbano, implica a experiência da imanência do ato de andar pelos lugares agora desmistificados: Central do Brasil, morro da Mangueira, morro de São Carlos, etc.

Não se pode dizer com clareza para onde se encaminhavam estas experiências que visavam a um além da arte. Parece que a reativação de ideias e proposições fundantes – bóides, parangolés e manifestações ambientais – passava pelo processo de rememoração e anamnese que vinha se efetuando desde N. York, com que a proposição vivencial, patente nos inícios da linha construtiva da arte moderna, reativada e perlaborada, indiciava que a pulsão que mobilizou o seu trabalho do início ao fim, implicava o impulso de se exceder em direção a uma outra coisa, impresentificável.

O que estaria pensando Oiticica, o que poderia advir no seu trabalho, quando disse um pouco antes de morrer que estava apenas começando e que tudo o que tinha feito antes não era mais do que um prelúdio ao que haveria de vir? Pode-se aventar que a declaração de Oiticica implicava um certo entendimento das transformações artísticas em curso, não apenas no que era considerado arte, também sobre a sua função, melhor dizendo, sobre o seu interesse e seus desinte-

20 cf. entrevista a Cleusa Maria. JB, 08/03/78.

21 Id. ib.

resses contemporâneos. Particularmente, entender para onde se teria deslocado o mito do viver que percorre o imaginário das artes desde o romantismo, tão bem emblemático no desregramento de Rimbaud e tensionado nas vanguardas, embora não sem problemas e antagonismos, pois como evoca Rauschenberg, “agir no vazio que separe a arte da vida” foi importante na modernidade, mas também paradoxal²².

Segundo a busca moderna, Oiticica, junto a muitos outros artistas, entendeu a criação artística como atividade; algo que ocorre *entre* a arte e a vida, centrado na atitude do artista e no ato criador. Para estes artistas, a arte resultava, como falava Duchamp, de um ato, do ato criador, articulado por uma equação em que “o coeficiente artístico é como que uma relação aritmética entre o que permanece inexpresso embora intencionado e o que é expresso não intencionalmente”; isto é, resulta das singulares relações entre o premeditado e o involuntário²³. O ato criador, dizia, implica o espectador na implementação ou na ativação das proposições, nas quais ele “experimenta o fenômeno da transmutação”: o papel do público é o de “determinar o peso da obra de arte na balança estética. Resumindo: o ato criador não é executado pelo artista sozinho; o público estabelece o contrato *entre* a obra de arte e o mundo exterior, decifrando e interpretando suas qualidades intrínsecas e, desta forma, acrescenta sua contribuição ao ato criador”²⁴.

Esse *entre* é índice de indeterminação, espaço contingente onde nasce toda relação, assim implicando o processo de tranvaloração da arte, de modo que o que resulta não é mais nem a arte nem a vida empiricamente vivida, as vivências, mas outra coisa, talvez um além-da-arte. Se com isto a arte das obras fica totalmente deslocada, o mesmo paradoxalmente não acontece com a figura do artista, exatamente porque sua aderência à concepção de criação, ou de invenção, é cada vez mais forte – como aquela que resulta do ato duchampiano.

Mas, adverte Oiticica, “criar não é a tarefa do artista. Sua tarefa é a de mudar o valor das coisas”²⁵. Enquanto nas vanguardas “as noções correlatas de obra e de autor perdiam sua consistência, a de artista conservava a sua e talvez mesmo a reforçava. Ao invés da extinção da noção de artista, ao mesmo tempo que a de obra, produziu-se uma exacerbação do estatuto moral e social do artista, uma super-valorização do *ser artista*”²⁶ – como acontece com surrealistas, dadaístas, Duchamp, Warhol, Beuys, Oiticica, etc. A reflexão sobre a arte surgida das investigações modernas tira inúmeras e formidáveis consequências dessa atitude.

A declaração de Oiticica poderia então ser assimilada ao fim das expectativas do trabalho moderno e à abertura do contemporâneo, entendido como um

22 cf. Jean-Pierre Cometti. *L'art sans qualités*. Tours: Farrago, 1999, p. 63.

23 cf. Jean Galard, “Beauté involontaire et beauté prémédité”. *Temps Libre* 12. Paris, 1984.

24 Marcel Duchamp, “O ato criador”. In G. Battcock – *A nova arte*. Trad. Cecília Prada e Vera de Campos Toledo. São Paulo: Perspectiva, 1975, (Debates 73), p. 73..

25 cf. Hélio Oiticica, “Experimentar o experimental”. *Navilouca*. Rio de Janeiro: Edições Gernasa 1974.

26 cf. Jean Galard, “*L'art sans oeuvre*”. In J. Galard et al (org.). *L'oeuvre d'art totale*⁹. Paris: Galimard/Musée du Louvre, 2003, p. 168–169.

campo aberto de possibilidades, que prescinde do desejo moderno da ruptura e do novo.²⁷ Contudo, cumpre acentuar que os dispositivos modernos são ainda ativos e que pedem para serem tensionados. Giorgio Agamben considera que o contemporâneo se reconhece quando certas “obscuridades” – talvez aquelas que surgem dos efeitos de presentificação, tensionamento e singularização do moderno – interpelam a arte, o pensamento, a vida²⁸. A resposta a tal interpelação constitui o trabalho contemporâneo.

* Celso Favaretto é doutor em Filosofia na área de estética e professor na USP. É autor de *Tropicália: Alegoria Alegria* e *A Invenção de Hélio Oiticica*, além de vários ensaios e artigos sobre arte, cultura e educação em publicações nacionais e estrangeiras.

27 cf. Ronaldo Brito, “O moderno e o contemporâneo– o novo e o outro novo”. In *Arte Brasileira Contemporânea– Caderno de Textos 1*, p.7. Republicado em R. Brito, *Experiência crítica*. (org. Sueli de Lima). São Paulo: CosacNaify, 2005.

28 cf. Giorgio Agamben, *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. Vinícius N. Honesko, Chapecó–SC, Argos, 2009, p. 57 e ss.

Le Corbusier canibalizado

Ana Mendez



Numa aproximação rua acima, no bairro de São Cristóvão, a vista de Pedregulho¹ é de uma extraordinária potência: um gesto brilhante de inserção dos volumes numa topografia acidentada. No entanto, à medida que o táxi vai se aproximando, ao fazer a curva, quando a escala muda e podem ser visualizadas de perto as janelas, ao atravessar o estacionamento e cruzar a passarela, a visão deste bloco curvilíneo de concreto sobre pilotis, com suas persianas e seu andar livre, sua fachada de composição regulada e precisa, ou seja, com todos os elementos que o enquadram nitidamente na tradição do Movimento Moderno, resulta um autêntico choque para qualquer arquiteta formada na cultura visual da disciplina.

A imagem da arquitetura modernista que temos na cabeça é bastante clara e categórica: superfícies lisas, estuques brancos, racionalidade. A arquitetura do Movimento Moderno é definitivamente polida. Uma arquitetura branca, ventilada e limpa, por dentro e por fora. Com fachadas ordenadas que refletem vidas ordenadas.

“O complexo esportivo, em consonância com a herança do Estado Novo, permitia a prática de esportes e o encontro entre os moradores através de festividades e campeonatos esportivos. O ‘culto ao corpo’, produzido durante o período de forte

¹ O Conjunto Residencial Prefeito Mendes de Moraes, também conhecido como Minhocão, projetado por Affonso Eduardo Reidy em 1947 para o Departamento de Habitação Popular da Prefeitura do Distrito Federal. Foi premiado, em 1953, na primeira Bienal Internacional de São Paulo.

propaganda nacionalista implementada pela ditadura Vargas, seria praticado através dos exercícios na piscina semiolímpica, e esportes coletivos tanto no ginásio, quanto no campo aberto e gramado. [...] Os espaços coletivos seriam a opção para que o trabalhador passasse suas horas livres longe da promiscuidade, do jogo ou da bebida. Poderiam estender seu tempo com a família em um ambiente agradável com jardins e espelho d'água, ou então, praticando esportes, cultivando o corpo e o espírito. “[...] A solução dos apartamentos reflete toda a funcionalidade da ‘máquina de morar’, outra influência de Le Corbusier. No entanto, o bom funcionamento desta máquina, tanto para o arquiteto, quanto para os idealizadores do projeto, dependia da ‘adesão’ de seus principais usuários, os moradores, e para isso, o DHP não poupou esforços em elaborar um grupo de normas para morar no Conjunto. Para a garantia do cumprimento dessas normas, entraria em ação o grupo de Assistentes Sociais, o elo de ligação entre os moradores, o DHP e o Conjunto”².

Engrenagens da máquina de habitar modernista, unidade mínima de uma vida urbana *zonificada* conforme os princípios da Carta de Atenas³, articulada em torno de prédios construídos conforme os *Cinco Pontos da Nova Arquitetura*⁴. Uma imagem enfatizada pelas fotos dessa época a que temos acesso: espaços vazios, recém-concluídos, sem vegetação circundante, sem moradores e sem cores. Imagem uma e mil vezes replicada nas fotos das revistas especializadas contemporâneas: espaços vazios, recém-concluídos, sem vegetação incomodando, sem moradores, porém cheios de cores.

“As imagens do prédio em construção [...] deixam ver, em ausência de fechamento, a essência da arquitetura: o edifício como conjunto de plataformas que multiplicam a superfície disponível no ponto mais conveniente do local. As qualidades do terreno – a circulabilidade, a permeabilidade visual e a forma – ao invés de serem alteradas ou canceladas pelo prédio, são duplicadas nele, que vira assim um terreno concentrado, com um passeio público e os serviços comuns mais próximos das necessidades dos moradores. E isso tudo com uma ‘pisada’ mínima, sem contrariar as leis da natureza, sem interferir na vegetação nem nos caminhos d’água. O prédio toma da terra tão-só sua capacidade de sustentação, sem tirar nada”⁵.

Mais de cinquenta anos depois, no Rio de Janeiro, essa natureza mineral da arquitetura modernista se encontra deteriorada pelas condições ambientais: a umidade e o calor tropical, as necessidades das pessoas, a administração e seu descaso, a mudança imprevista da capital. Foi transformando-se numa matéria orgânica que alimenta processos não planejados, onde o tempo congelado das fotografias em preto e branco e das plantas dos projetos com que os arquitetos contam sua história é engolido pelo tempo vivido dos conflitos e os desejos dos moradores.

2 Silva, Helga Santos da. *Ensinando a Morar. A busca pelo homem novo através da arquitetura no Conjunto do Pedregulho*. Disponível on-line. In: <http://www.cipedya.com/web/FileDownload.aspx?IDFile=162556> (Acessado em julho de 2010)

3 “Manifesto urbanístico elaborado no IV Congresso Internacional de Arquitetura Moderna (CIAM), realizado a bordo do *Patris II* em 1933, na rota Marselha-Atenas-Marselha, publicado em 1942 por Le Corbusier”. Disponível on-line. In: http://es.wikipedia.org/wiki/Carta_de_Atenas. (Acessado em julho de 2010).

4 *Le Corbusier; Jeanneret, Pierre. Les 5 points d'architecture nouvelle* [1926].

5 Llecha, Joan. “Curvas habitadas”. In: *Reidy. Documents de Projectes d'Arquitectura* n. 19. Barcelona, abril 2003. [tradução do trecho]



“No deslinda do tempo de habitar um apartamento no prédio do bloco A, o Minhocão, o projeto de residência artística consiste em reconhecer um movimento de memoração do projeto moderno por diversos vetores (privado, estatal, autônomo) e avaliar desde nosso lugar os modos como isso pode acontecer: que é que trazemos para o presente como herança desse período? A memoração sem dúvida requer seleção e reativação de diversas verdades que tecem a trama complexa do Pedregulho. Entender que o ponto inicial é não buscarmos uma utopia congelada nem vias de reproduzi-la ao modo vanguardista, e sim os seus contratempos. Aportar o que temos como próprio, a criação, e elaborar perguntas em direção àquela coletividade e às demais em formação, observando de que forma não nos perdemos nos desvios incansáveis das formas de captura, mas encontramos o tino da colaboração: há uma comunidade no Pedregulho, a mesma que estranha a chegada dos artistas, que espera a presença do Estado ou que a desconhece, e, talvez, a mesma que se envolve”⁶.

A visão do Minhocão do Pedregulho em decomposição nos mostra que, quando a superfície das coisas construídas à imagem do sonho modernista se craqueiam, os moradores saem pelas fendas, as fachadas mudam, os espaços públicos, semipúblicos e privados são reapropriados e da própria desintegração da matéria arquitetônica, a vida surge. Assim resulta um modernismo canibalizado⁷ nos trópicos, onde o orgânico supera o simples gesto formal de uma curva adaptada à topografia e se apodera fisicamente, e um tanto quanto brutalmente, do bloco contínuo modernista: a vegetação cresce das trincas da fachada, os pavimentos rompem sua conti-

6 Cristina Ribas, “Três chamadas para uma complexidade”. In: *Pedregulho: residência artística no Minhocão*. Beatriz Lemos e Cristina Ribas (org.). Instituto Cidades Criativas, Belo Horizonte, 2010.

7 “(...) o princípio antropofágico poderia ser assim descrito: engolir o outro, sobretudo o outro admirado, de forma que partículas do universo desse outro se misturem às que já povoam a subjetividade do antropófago e, na invisível química dessa mistura, se produza uma verdadeira transmutação.” Suely Rolnik, “Esquizoanálise e Antropofagia”. In: *Gilles Deleuze. uma vida filosófica*. Editora 34, São Paulo, 2000. Disponível on-line. In: <http://www.nucleodesubjetividade.net/content/esquizoan%C3%A1lise-e-antropofagia-1998> (Acessado em julho 2010).

nuidade, o piso livre é colonizado por cadeiras de plástico, aparelhos de som, telas de TV e motocicletas em concerto, as próprias habitações são *customizadas* para conforto de seus moradores⁸ e fogem de seu confinamento, invadindo com mesas, cadeiras e vasos corredores antes proibidos. As persianas, reparadas pelos próprios residentes, perdem a natureza de pele perfurada e viram peças de *patchwork* – feitas e refeitas, descontínuas, em permanente elaboração. Nos vácuos deixados pelo des-caso institucional, os varais ganham a batalha ao controle social.

“Para o mundo exterior, Pedregulho representaria também o caminho da reforma social brasileira da época. Portanto, as famílias escolhidas para representar essa nova sociedade deviam passar por um controle médico de doenças antes de se mudarem. O critério para seleção desses inquilinos tão cuidadosamente escolhidos era a sua disposição para manter a estética pura e branca da arquitetura. Além disso, deviam aceitar frequentes fiscalizações das autoridades. Funcionários do Departamento de Habitação Popular tinham direito de entrar periodicamente nos apartamentos e solicitar para que os habitantes respeitassem as normas. Os inquilinos deviam manter o asseio. Para isso, a lavanderia comum, com máquinas de lavar elétricas, seria particularmente importante. Para fomentar seu uso, a Prefeitura fornecia gratuitamente a cada morador dois quilos de sabão por ano. Tanto a lavanderia quanto os representantes dos moradores eram visitados regularmente por pessoas importantes... Os inquilinos podiam ser despejados por mentir às autoridades, e os assistentes sociais checavam regularmente as informações que eles forneciam”⁹.

A arquitetura contemporânea considera esse canibalismo vegetal¹⁰ um monumento desconcertante¹¹, um símbolo do fracasso das experimentações sociais da modernidade, mas simultaneamente manifesta indignação diante do grau inaceitável de abandono de um dos ícones da arquitetura modernista brasileira. No entanto, para os que estamos acostumados a trabalhar com os processos da matéria viva, resulta fascinante e de alguma maneira esperançosa a capacidade da antropofagia tropical de devorar e assimilar, literalmente das raízes, a rígida e pétrea arquitetura dos discípulos de Le Corbusier, num exercício em que a arquitetura enfrenta a na-

8 “Se há a reclamação com relação ao espaço da cozinha, por que não aumentá-la? Se as janelas em madeira emperraram, por que não trocá-las pelas de alumínio, cuja manutenção é mais simples? Por que não colocar plantas no corredor e utilizá-las como prolongamento dos apartamentos? A relação entre os moradores e o conjunto é assim, um casamento, ambos têm de ceder. Mas é um casamento no qual os primeiros nutrem uma certa admiração pelo segundo. O reconhecimento dos moradores de que o conjunto é “lindo”, “agradável”, “confortável”, mesmo com traços simples e retos, com painéis de arte moderna, com a “frieza” da maioria dos volumes, é, de certa forma, o resultado de alguma mudança. Esta é tênue ainda, pois poucos assumem preferência por essa arquitetura de “caixotes”, no entanto, o mais importante, é que os moradores não a negam.” Helga Santos da Silva, *ibidem*.

9 Weiss, Srdjan Jovanovic; Fischer, Sabine von. “How to Read Two Monoliths” em *Cabinet #6 Horticultura*, Inmaterial Incorporated, Nova York., 2002. [tradução do *techo*]. Disponível online em: <http://www.cabinetmagazine.org/issues/6/monoliths.php> (Acessado em julho de 2010)

10 “Contra o mundo reversível e as ideias objetivadas. Cadaverizadas. [...] Contra as elites vegetais. Em comunicação com o solo”. Andrade, Oswald de. *Manifesto antropófago*. Disponível on-line. In: <http://www.lumiarte.com/luardeoutono/oswald/manifantropof.html>. (Acessado em agosto de 2010)

11 Silva, Helga Santos da. *Ensinando a Morar. A busca pelo homem novo através da arquitetura no Conjunto do Pedregulho*.

Disponível on-line. In: <http://www.cipedya.com/web/FileDownload.aspx?IDFile=162556> (Acessado em julho de 2010)



ps. arquitetura zumbi

Enquanto os trópicos esmiúçam o legado lecorbuseriano de Reidy nos morros do Rio de Janeiro, um fenômeno inverso acontece na Avenida Paulista, onde a segurança e seus procedimentos têm cerceado a liberdade que buscava Lina Bo Bardi no Museu de Arte de São Paulo¹³.

Sob argumento de questões de acessibilidade e critérios museológicos, o Hall Cívico que deixava livre a estrutura de enorme luz foi ocupado por uma delegacia de polícia com suas motocicletas na esquina oposta ao posto permanente. O acesso ao prédio a partir deste grande espaço público é regulado por meio de sucessivas barreiras de telas de cristal, bilheterias, fitas retráteis, arcos de detecção de metais e *scanner* para bolsas, antes de chegar na escada de acesso original, hoje amuralhada. No espaço expositivo inferior, mais fitas

¹² “Le Corbusier deixa claro que a arquitetura, enquanto criação humana, deve rivalizar com a paisagem natural, num diálogo de complementação que resultará em equilíbrio dinâmico. Sem a arquitetura, a paisagem não pode oferecer todo o seu esplendor a favor do homem. A arquitetura não deve confundir-se com a paisagem, mas promover aí um destaque. Ambas são valorizadas e se complementam. Essa forma de entender a relação entre objeto e natureza assemelha-se muito à maneira como foi concebida a disposição espacial dos edifícios do Pedregulho, embora, nesse caso, ‘rivalizar’ pareça não ser o termo adequado. De fato, o mecanismo projetual corbusiano está presente ao longo de todo o desenvolvimento do projeto”.

Rafael Spindler da Silva. “O conjunto pedregulho e algumas relações compositivas”. In: *Cadernos de Arquitetura e Urbanismo*, n. 13, Belo Horizonte, 2005.

¹³ “O tempo é uma espiral. A beleza em si não existe. Existe um período histórico, depois muda o gosto, depois vira bonito de novo. Eu procurei apenas no Museu de Arte de São Paulo, retomar certas posições. Não procurei a beleza, procurei a liberdade”.

Lina Bo Bardi, *Museu de Arte de São Paulo*. Instituto Lina Bo e P. M. Bardi e Editorial Blau, São Paulo e Lisboa, 1997.

impedem a livre circulação, barram o acesso pelas rampas e a aproximação às janelas ou à porta inferior com grades. O parque ao redor foi cercado – o café, isolado. Desapareceram, no espaço expositivo superior, os suportes transparentes que faziam dos quadros objetos situados no espaço – e as pinturas voltaram às paredes. As janelas, filtradas, não deixam passar a luz do sol. Todo o contato livre com o espaço exterior, que fazia do MASP uma extensão do espaço público, desapareceu para ser transformado simplesmente em mais um artefato de museu.

O prédio, morto em vida, sobrevive como um zumbi. Um prédio em branco, conteúdo físico sem consciência, consumidor insaciável¹⁴ de medidas de segurança. Onde o canibal assimila as partículas vitais do inimigo admirado, para multiplicar sua potência, o zumbi é despojado das características que lhe são próprias para se tornar um indivíduo sem consciência – parte de uma massa sem multidão. Pior que uma casca vazia: um fenômeno¹⁵ que se tornou postal.

Tradução de Damian Kraus

* Ana Méndez de Andrés é arquiteta urbanista. Trabalhou no campo do paisagismo e do desenho urbano em Madrid, Amsterdam e Londres. Atualmente leciona na Universidade Europeia de Madrid, colabora com o projeto editorial de *Traficantes de Sueños* e faz parte do Observatorio Metropolitano.

14 “A figura do zumbi, infeccioso e devorador, ilustra a tentativa da humanidade de transferir seus fardos para os outros, bem como seus medos de doenças cada vez mais divulgadas. No frenético estado de puro consumismo, o zumbi procura infetar aqueles que ainda não compartilham da opressão desse estado: os zumbis não atacam outros zumbis. Procuram transferir esse peso, porém o resultado é tão-só a multiplicação da sua condição; nenhuma pessoa-zumbi é liberada de tal condição por transferi-la. Portanto, o zumbi impede, mais uma vez, a possibilidade de catarse. A fronteira entre o homem e o escravo, que torna possível que um passe sua carga de necessidades para o outro, seja na sociedade da Grécia Antiga ou na superestrutura capitalista de hoje, é ameaçada pelo zumbi: nenhum apetite é saciado, todos se tornam escravos.

“Este perigo fica evidente no caso do zumbi cinematográfico e a sua infecção do espaço público. As pessoas-zumbi são frequentemente representadas na esfera pública: praças, cemitérios, escolas, ruas e até centros comerciais, oferecendo um manifesta crítica social. O temor de que domínio público esteja sendo invadido pela pura necessidade ou pelo puro consumismo se expressa através do drama do zumbi inumano e constante devorador”. Lauro, Sarah Juliet; Embry, Karen. *A Zombie Manifesto: The Nonhuman Condition in the Era of Advanced Capitalism*. Disponível on-line. In: <http://boundary2.dukejournals.org/cgi/reprint/35/1/85.pdf> (Acessado em julho de 2010) [tradução dos trechos]

15 Eyck, Aldo van. “Um Dom Superlativo”. In: *Museu de Arte de São Paulo*. Instituto Lina Bo e P. M. Bardi e Editorial Blau, São Paulo e Lisboa, 1997.

Corpo–gênese ou tempo–catástrofe: em torno de Tanaka Min, de Hijikata e de Artaud

Kuniichi Uno

Quer se trate de um bailarino, um ator, um desconhecido, um amigo ou um parente: quando você encontra um corpo, quando você descobre um corpo, o corpo está ali, de uma só vez, descolado da pessoa, da fala, do contexto, do sentido, da história, da paisagem. Um corpo é sempre estranho e estrangeiro, em sua opacidade inapreensível, inesgotável, irreduzível. O corpo pode significar algo, enquanto signos, gestos, mímica, com todas suas mobilidades, mas o real que aí se dá como corpo é aquele que rompe com a significação. O corpo é esta ruptura. O corpo é este estranho começo e recomeço que pode colocar tudo em questão, o pensamento, a narração, a significação, a comunicação, a história: ele introduz uma catástrofe no tempo que escoo. O corpo como ruptura implica uma figura quebrada do tempo, da história. Não é de se estranhar que certas artes intensamente ligadas ao corpo evoquem uma imagem rompida, barroca, da história – logo, uma figura catastrófica do tempo...

Mas é necessário explicar tudo isso mais precisamente.

Gostaria de falar do corpo a partir de um certo ponto de vista, levando-se em conta que o que se passa no teatro atualmente concerne, em muitos casos, à dança e ao corpo, ao corpo dançante, à dança que descobre o corpo, ou certos aspectos do corpo que são invisíveis no cotidiano. Isto também concerne ao corpo que põe em jogo a dança e à dança que põe em jogo o corpo. Não se trata somente do corpo de um bailarino, mas do corpo que é nosso corpo na vida; e aqui, somos obrigados a repensar o que este “nosso” quer dizer, qual a natureza desta relação, desta pertença entre o corpo e nós, qual lugar o corpo ocupa na vida e em nós.

Quando vi pela primeira vez a performance de Tanaka Min, há vinte anos, encontrei-me diante de um corpo que vivia em um outro tempo; tempo geológico em que um corpo biológico desperta lentamente, em que um germe petrificado está prestes a florir de modo invisível. Em seguida, este mesmo corpo deitado lentamente se metamorfoseava, levantava-se também muito lentamente, como se retraçasse o tempo imenso da evolução que a espécie humana viria a realizar um dia, ficando em pé e andando sobre as duas patas. Eu estava diante de uma figura desconhecida do corpo, tomada em um estranho escoamento do tempo. Eu descobria o corpo naimensidão do tempo que o atravessa, que o preenche. Eu captava não somente a presença de um corpo desconhecido, mas o tempo sem medida que tornou possível a evolução da vida, ou ao menos todas as flutuações

do corpo humano sem forma, aberto sobre o tempo infinito não–humano, aberto aos animais, às plantas, aos minerais, às moléculas.

Certamente Tanaka Min não ficou na mesma dimensão desde este período. Ele introduziu narrativas, histórias, emoções, sensações, lembranças e mesmo paisagens, mas o núcleo de sua performance permanecerá incompreensível se não situamos todos esses elementos no tempo infinito que atravessa o corpo que dança. Os movimentos, os elementos ou os materiais estão aí para se abrirem sobre este tempo infinito fora de medida, que assistiu à gênese do corpo e a todas as metamorfoses do corpo desde uma remota época pré–histórica. Mas isto não implicaria em incluir a dança de Min em uma perspectiva mística ou cósmica, associando–a à imagem da Grande Natureza que ultrapassaria largamente a humanidade.

O que conta, sobretudo, não é a imagem, mas o que se passa entre as imagens. Não é nem mesmo o movimento ou os movimentos, mas o tempo em pessoa, com todos os aspectos da petrificação, da coagulação, da cristalização, da decomposição. A lentidão de seus gestos quase invisíveis trabalha certamente o corpo que se abre sobre tudo aquilo que é virtual no tempo. Aqui não é o lugar para expor minha pequena teoria sobre o tema do tempo na filosofia, o que demandaria necessariamente uma reflexão profunda e paciente. Mas ao refletirmos sobre o tempo, logo nos damos conta ao menos do virtual no tempo, daquilo que é irredutível ao tempo marcado por nossos sofisticados relógios. Há um aspecto do tempo indivisível, irregular, irredutível às unidades já estabelecidas. Há o tempo vivido não somente por um indivíduo, ou a humanidade, mas pelo ser antes da humanidade.

Neste sentido, há algo de catastrófico no tempo, independentemente de todos os acontecimentos catastróficos que se produzem no tempo histórico. E quero dizer que os gestos de Tanaka Min trabalham este tempo, de modo que seu corpo se introduz em uma dimensão que põe em xeque todas as condições que definem a realidade habitual do corpo humano. Um corpo descolado de todas as determinações sensório–motoras, expressivas, práticas se constitui unicamente de tempo puro, virtual e invisível – e que se torna, apesar de tudo, um pouco visível. Esse corpo e esse tempo são a fronteira entre o visível e o invisível. Tanaka Min me fez descobrir essa fronteira.

Em um certo sentido, o corpo é um fato ou um fenômeno completamente banal. Não há ser mais ordinário do que o corpo, uma vez que ninguém vive sem corpo. Mesmo o ser o mais espiritual precisa de um corpo para ser espiritual, espiritualmente corporal. Mas o corpo não é nunca um objeto puro, na medida em que, ao mesmo tempo em que se possui um corpo, é–se simultaneamente este próprio corpo. Seu corpo é o sujeito indivisível, inseparável de você mesmo, ainda que ele jamais se submeta inteiramente à sua observação, ao seu pensamento, ao seu olhar. Filósofos como Gabriel Marcel ou Jean Wahl foram muito sensíveis a esse duplo aspecto do corpo.

Aquilo que pensa é o que não é pensado enquanto corpo; aquilo que é consciente é o inconsciente. É assim que o corpo é esta realidade dupla que é ao

mesmo tempo sujeito e objeto, que é ao mesmo tempo meu fora infinito e meu dentro como abismo sem fundo.

“Dilatar o corpo de minha noite interna”: uma frase inesquecível de Artaud. Há uma dimensão que apenas o corpo pode captar, da qual ele mesmo provém e sobre a qual o pensamento não pode exercer sua visão dominante – já que só é possível para o pensamento dominar um objeto que dele esteja separado. O corpo é esse entrecruzamento do visível e do invisível, do dentro e do fora, do que toca e o que é tocado. Ele não é nem uma coisa, nem uma ideia, mas é o que faz existir uma coisa e uma ideia para nós. O corpo é esse enrolamento, essa circulação, esse enlaçamento, essa dobra de meu interior e meu exterior, entre eu e o mundo, a visibilidade e a opacidade, esse quiasmo do qual o filósofo Merleau-Ponty falou nas belas páginas de *O visível e o invisível*, definindo-o como algo que fornece a base do ser sensível no mundo, o que faz com que esse quiasmo seja uma espécie de harmonia preestabelecida do ser.

No entanto, não são todos os que são capazes de viver a realidade do corpo como expressão de uma certa harmonia preestabelecida. O corpo é frequentemente vivido como experiência catastrófica. Um dos pacientes do neurologista Oliver Sachs dizia: “Algo terrível está acontecendo, eu não sinto mais meu corpo. É um sentimento estranho. Parece que perdi o corpo”. Assim acontece que perdemos ou esvaziamos o corpo. Em japonês, significaria que a palavra “karada”, que quer dizer corpo, entrelaça-se forçadamente ao vazio que significa “kara”. Mas é claro que existe um outro tipo de catástrofe do corpo, de experiência catastrófica do corpo.

Uma tal catástrofe é terrível, insuportável e cruel, mas ela pode ser singularmente positiva. Ela pode nos fazer romper com a linha reta contínua, visível, que determina o mundo e a nossa vida.

Hijikata Tatsumi, criador de uma nova dança no Japão nos anos 1960, está longe de ser simplesmente alguém que renovou a dança como gênero já existente. Era preciso que sua experiência profundamente singular encontrasse, antes de tudo, um meio de sobrevivência ou uma saída e, para isto, era preciso experimentar o corpo e ao mesmo tempo a percepção, o pensamento e a linguagem. Nada estava a salvo. Em suas experiências e pesquisas, reunidas em torno da questão do corpo, muitas coisas eram postas em jogo simultaneamente – ainda que a criação de uma nova dança fosse uma parte importante, um dos frutos de tudo o que ele buscou e experimentou.

Enquanto traço desse itinerário de experimentações, sua escrita é preciosa. Hijikata descreve frequentemente as lembranças do corpo da criança que ele foi, redescobrimo e revivendo esse corpo infinitamente aberto a tudo, o ar e o vento, as luzes e as sombras, os sopros e os olhares, a vida dos insetos e dos animais, o cheiro e o bolor. As lembranças do corpo doente ou aquele dos deficientes físicos são muito presentes. E não se trata de cantar a nostalgia da infância. Ao reviver todos os acontecimentos que visitam o corpo da criança, Hijikata tenta recriar um corpo singularmente aberto ao fora. E, explorando esse espaço aberto, ele tenta fazer uma revolução (uma de suas performances

monumentais se chama “A revolta da carne”), revolução que destruiria todas as fronteiras que determinam os contornos e as formas da vida social, razoável, moral ou sentimental.

Sabemos daqueles revolucionários para os quais a vontade e a causa eram bem fundadas sobre a ideia de justiça social e liberdade humana; mas, mesmo aí, sabemos daqueles que eram revolucionários por um outro viés: revoltados para os quais as paixões deviam—se sobretudo ao ódio contra aquilo que enclausura a vitalidade, que mutila a vida do corpo, ódio contra aquilo que impede de “dilatar o corpo de minha noite interna”, ou seja, dilatar a opacidade e a abertura próprias ao corpo. Artaud, Pasolini, Jean Genet são desta raça, partidários da vida singular do corpo. Hijikata os ama enormemente. E penso também em Espinosa como um dos primeiros filósofos que afirmam o corpo como potência de afetar e ser afetado, o corpo absolutamente fluido, composto por partículas infinitas que variam sem cessar. Este filósofo foi inteiramente defensor da vida contra os poderes e as instituições da morte.

Vejam o que Hijikata escreveu em 1969: “No mundo todo, as danças começam com o corpo em pé. Mas eu começo pelo fato de não poder me colocar em pé. Eu estava em um beco sem saída. Eu não era um corpo vidente que urina inconscientemente antes que as coisas aconteçam. A situação dessa paisagem é como aquela de um mistério que se transformou em inseto, mas não são as articulações de um esqueleto que restariam depois que a velocidade inapreensível deixa o corpo. Eu me dirigia à terra natal do corpo. Certamente esse corpo dobrado demonstra uma forma que poderia servir para retomar a força, mas é porque ele é formado com uma fissura, quando a paixão que se ligava a um xamanismo se resseca ao se esgotar. Os corpos dos adultos que rodeavam a criança eram do mesmo gênero”. Hijikata definiu sua dança (Butô) com uma fórmula bastante conhecida: “o cadáver que se põe em pé desafiando a morte”. “Nem uma vez a carne nomeou o que está nela. A carne é assim simplesmente obscura”, diz ele. A escrita de Hijikata é ilegível à primeira vista, pois desarticula o japonês comunicativo, normativo. Ela se desarticula carregando—se de uma densidade e sensibilidade extraordinárias, de experiências e pensamentos sobre o corpo, retrazendo a “fissura” do corpo que ele acaba de definir. A experiência do corpo para ele é, sobretudo, esta da fissura. Seu pensamento é profundamente ligado a esta fissura.

No início dos anos 1970, Hijikata interrompe longamente sua atividade de bailarino, e depois a de coreógrafo sem jamais recomençar — em razão de sua morte. Sua última criação é um livro intitulado *Bailarina doente* (*Yameru Maihime*), cujo assunto é indicado assim pelo autor: “Exteriorizando abertamente tudo o que está escondido atrás, gostaria de me aproximar do mundo que minha infância viveu”. Tudo isto indica que para Hijikata havia coisas que contavam um pouco mais do que a dança. A dança não existia de antemão. Era preciso ao mesmo tempo inventar a dança e redescobrir o corpo. Segundo sua expressão, “o que será que se passaria se colocássemos uma escada em nosso corpo e descêssemos em direção a sua profundidade”?

Algo de singular em sua experiência também singular do corpo lhe pedia para dançar. Era preciso dançar para saber e poder exprimir o que o corpo vivia de singular. Mas este vivido não cessava de se dilatar, não cessava de ultrapassar a dança. Hijikata era extremamente sensível a tudo que se instala, se fixa, se formaliza, se cristaliza nas artes e nas expressões; a dança não era uma exceção. Tudo o que é expresso, mesmo delicada e sinceramente, pode trair aquilo que era preciso exprimir, ao explicitá-lo, exteriorizá-lo. Ele buscava algo que trasborda a dança através da dança. Esse algo ultrapassa a dança, mas a esse algo pouco importa esta ultrapassagem. Cabe à dança questionar esse algo, esse gesto de ultrapassagem.

Sua escrita é repleta de perversões que traçam fielmente esse complexo movimento e que marcam todas suas criações e experiências. Eu adorava sua perversidade e seu humor.

Ele colocava em dúvida muitas coisas: “Nossos olhos talvez estejam perdidos pelo fato de serem olhos”. “As mãos do senhor Takiguchi não param de transgredir as funções realistas das mãos.” É Merleau-Ponty quem disse: “Uma mão não é suficiente para tocar”. Um órgão jamais é inteiramente definido pelas funções visível e localmente determinadas. Antes que o sujeito e o objeto se dividam, há uma espessura. Hijikata, outro filósofo do corpo, também questiona os órgãos e suas funções, o olho que vê, a mão que toca. Ele se põe de algum modo diante e dentro de um caos que exclui os órgãos funcionalmente determinados. Esse caos é uma profundidade em que nada seria ainda discernível, em que seria possível apenas medir o que aí surge.

Hijikata diz em uma entrevista: “Desde que sai do ventre de sua mãe, o homem não tem meios para medir seu tamanho e seu peso. Ele não pode portanto medir o comprimento de seu corpo. Ele está com tudo aquilo que não pode medir, apesar disto, ele quer se aproximar do que é mensurável, ao mesmo tempo em que quer se deixar levar livremente por alguma coisa; e é por isto, sem dúvida, que fazemos amor”.

Na língua japonesa, há uma expressão significativa: “não saber onde colocar o corpo”. É verdade que somos todos jogados no mundo como um corpo só e isolado. Esse corpo é isolado do mundo e ao mesmo tempo ligado ao mundo, invadido por esse mundo. Esse corpo está entre outras coisas e outros corpos, na distância entre eles, medindo essa distância sem cessar. Mas a distância não cessa de variar no espaço que constitui o mundo com sua profundidade imperceptível. A forma, a grandeza, a qualidade, tudo o que é mensurável sai somente dessa profundidade. Certamente cada um pode descer a essa profundidade. Não há regra nem escala para medi-la. Os pintores que descem a essa profundidade são frequentemente obrigados a reinventar a perspectiva ou a geometria. Penso em Turner, Michaux, De Kooning, que sempre interessaram Hijikata.

Hijikata trabalhava bastante sobre as imagens vindas desses pintores. Retraçando-as, analisando-as, comentando os detalhes, ele retirava materiais para a dança. Descobri uma passagem engraçada em um texto de De Kooning. O

pintor conta a história de um homem que queria medir tudo o que se encontrava a seu redor. “Tudo ele mediu: rua, sapo, suas próprias pernas, parede, seu nariz, janela, serra, lagarta. (...) Não havia nem a nostalgia, nem a memória, nem o sentido do tempo. Tudo o que ele sabia sobre si mesmo era que seu tamanho mudava sempre.” Eu interpretaria esta passagem de De Kooning ao mesmo tempo como ilustração do que motiva sua criação pictórica e como ressonância com o pensamento da profundidade sem medida de Hijikata. Face ao mundo sem medida, um artista procura medir sua profundidade, e sem dúvida que o ato mesmo de medir acaba por constituir a medida. “O eu é destruído assim que ele nasce”, há “o ponto em que o visível se deteriora”. A dança pode se fazer para jogar o corpo nessa profundidade; e é preciso dizer que o corpo é apenas uma figura que explicita essa profundidade de um determinado modo. A dança é uma tentativa de medir essa profundidade sem medida, essa flutuação permanente que só podemos medir sem nos perguntarmos acerca da qualidade ou da forma.

Neste ponto, arrisca-se a destruir a dança como uma forma de expressão. Em sua escrita, Hijikata podia ser mais livre do que na dança, podendo deformar e torcer as palavras sempre ultrapassando um pouco os limites. Já o corpo, não se pode arriscar da mesma maneira.

Tive a sorte de testemunhar uma conversa interessante entre Hijikata e Tanaka Min. Hijikata disse a Min, em um tom ao mesmo tempo simpático e provocativo: “O fato de ter nascido já é uma improvisação, por que você improvisa na dança?”. Sabemos que Min começou a dançar e se formou fora da filiação do Butô criado por Hijikata. Foi quando Hijikata estava afastado da dança, e a performance de Min já havia adquirido um estilo original e excepcional, que eles se encontraram. Quero dizer que a relação que existe entre esses dois incríveis artistas do Japão é antes espiritual que genealógica. E o que aprecio nos dois bailarinos é que a dança para eles é um modo de colocar uma questão que ultrapassa largamente a dimensão do espetáculo ou mesmo da arte da narração, da expressão ou aquela da estética.

Mas volto à pergunta: por que improvisar uma vez que o próprio nascimento já é improvisado? Penso que aí há uma questão que não é sem importância. Há a vontade singular de refazer o nascimento, de realizar um segundo nascimento. E não se trata simplesmente da história de um pessimismo desesperado, negativo, raivoso, contra a vida. Hijikata se exprime frequentemente quase rindo: “Eu nasci já destruído, fui quebrado desde meu nascimento, nasci com uma fissura”. O bailarino do Butô deve ser como um cadáver que se levanta. E há somente Hijikata que diz esse tipo de coisa sobre o nascimento e que dele faz o fundo potente de uma criação.

Fui arrebatado um dia ao ler uma fala de Samuel Beckett em sua conversa com Charles Juliet – e não foi Beckett mas o psicanalista Jung que teria dito isto primeiramente a propósito de uma jovem paciente sua. A frase de Jung, que Beckett teria ouvido em uma conferência, era esta: “No fundo, ela jamais havia nascido”. É uma afirmação espantosa. Mas parece que Beckett retoma esta frase

deslocando um pouco o contexto. A frase de Beckett continua sendo espantosa, mas de outra maneira. Ela me arrebatou tanto quanto um dos textos enigmáticos e engraçados que compõem *Pour finir encore*, que começa assim: “Eu renunciei antes de nascer, não é possível de outro modo, era preciso contudo que isto nascesse, foi ele, eu estava dentro, é assim que vejo a coisa, foi ele quem gritou, foi ele quem viu o dia, eu não gritei, eu não vi o dia...”. Então eu não nasci, no fundo eu jamais nasci, enquanto que ele, essa outra pessoa, nasceu no meu lugar. O nascimento não é nem mesmo improvisado, é a recusa da improvisação, a recusa do fato de nascer, de ser criado. A recusa de nascer com o inatismo, com tudo o que é inato. Pois o homem nasce, mas inato. Isto que é terrível, insuportável para alguns.

Antonin Artaud escreveu exatamente sobre esta questão:

“Sou um genital inato, olhando de perto isto quer dizer que jamais me realizei. Há imbecis que se creem seres, seres por inatismo. Eu sou aquele que para ser deve chicotear seu inatismo.”

Um genital inato é portanto alguém que tenta nascer por si mesmo, tenta fazer um segundo nascimento para excluir seu inatismo. Pois se sou inato, eu jamais nasci. No fundo, eu jamais nasci. Nas obras de Beckett, este eu que não nasceu, que recusa o nascimento, escreve sobre o outro que nasceu. Esta recusa singular do nascimento, esta vontade de um segundo nascimento, eu não sei se é o signo de um pessimismo, mas, neste caso, é certo que se trata de um pessimismo intenso e criador. E a história de um “genital inato” é a história que põe em xeque seu corpo nascido com todas as funções e todos os órgãos, a mão que toca, o olho que vê etc. Artaud declara desde o início uma guerra singular contra os órgãos, pelo corpo sem órgãos. Creio que essa experiência do corpo é primordial para compreender o que se passa não somente nas artes da performance, mas também na escrita e no pensamento. Hijikata articulou de sua maneira única essa pesquisa do segundo nascimento e do corpo que exclui os órgãos.

O começo é uma questão sempre complicada. Como começar? Quando você começa, se nada há antes de você, você não pode nem mesmo começar; e, se já havia algo antes que você comece, você não poderá jamais de fato começar. Logo, você não chegará a começar coisa alguma, é sempre um outro que começa. Um outro que você ignora começa por detrás de você, enquanto você não existia ou enquanto você não sabia que aquilo começava. Você nunca poderá dominar o começo. Artaud que diz que “sou um genital inato” manifesta a vontade de dominar inteiramente o começo, o nascimento? Sim e não. Mais do que dominar o começo, o importante é recriar o corpo que tem o poder de começar, livrar o corpo da consciência, de seu projeto ou do projeto de um outro que tenta dominar o corpo. Se você não pode começar, um outro não pode começar por você, não mais: é o corpo que começa sem querer dominar, como “genital inato”.

Hanna Arendt refletiu bastante sobre o começo no contexto político, muitas vezes em termos da “fundação”. A vida política a mais dinâmica, fundada sobre o pensamento público que os gregos antigos inventaram pela primeira vez, é

para Arendt profundamente ligada à força e ao estado do começo. Para ela a revolução é, por fim, menos importante do que o começo. A revolução significa demasiadamente o retorno a algo, copiar o começo com a razão dominadora, enquanto que no começo há debates, diálogos, reconhecimento mútuo entre um e outro, através da diferença. A política do começo consiste então em criar e recriar o começo como algo que se parece com o “genital inato”.

Está na hora de terminar. Não me esqueci da questão colocada no início a partir da performance de Tanaka Min. Tratava-se do corpo e do tempo. Um aspecto especial do corpo revela uma figura singular do tempo. O corpo está sempre ali, mas como diz Hijikata: “Nem uma vez a carne nomeou o que está nela”. O corpo pode estar presente e ausente, e quando está presente, ele sai da linha contínua do tempo que escoia, determinada pela ação, a significação, a economia, a representação do mundo. É um outro tempo que surge na fissura dessa linha quebrada.

Uma das grandes obsessões de Antonin Artaud era que seu corpo não passava de um autômato manipulado por Deus. Mas ele não queria destruir esse autômato, se livrar dele, se desfazer de seu próprio corpo paralisado. O que ele queria era reconstruir ou descobrir um outro autômato que se gerasse seguindo as forças, os fluxos e o tempo, um outro tempo. Os órgãos são execráveis na medida em que representam e articulam as ordens determinadas pelo autômato de Deus. É por isto que Artaud teve de conduzir a luta contra os órgãos durante toda sua vida. É uma guerra louca, singular e singularmente universal, se refletirmos um pouco sobre todas as rotinas e os dispositivos que objetivam e coisificam a realidade vivida pelo corpo. Essa guerra “para acabar com o julgamento de Deus” é sobretudo inspirada pela questão do corpo, aquela do “genital inato”, do autonascimento, que exclui a determinação vinda das instituições e tecnologias visíveis ou invisíveis para gerar o corpo. O que chamamos de biopolítica não deixa de ter relação com todo esse sistema de geração do corpo. Há redes múltiplas e extensas que penetram por toda parte na vida do corpo.

A história é uma imagem do tempo, mas o tempo não é a história. Há algo de catastrófico no tempo que transborda a história. E o corpo enquanto pura gênese envelopa esse tempo nas dobras da carne. O tempo se abre com esse corpo liberto dos órgãos, esse autômato criado segundo fluxos intensos e flutuantes da vida. A vida e o corpo são no fundo a mesma coisa, mas para que eles efetivamente sejam a mesma coisa é preciso descobrir o corpo em sua própria força de gênese. Pois o corpo é esse lugar único existencial e mesmo político, sobre o qual se acumulam, se agrupam, se dobram todas as determinações da vida. É um campo de batalha em que se entrecruzam as forças visíveis, invisíveis, a vida e a morte, em que se encadeiam as redes, os poderes, as porcarias.

Deixo a conclusão para Artaud:

“É todo mundo que não é mais consciente e que não sabe mais o que é viver, pois viver é reerguer-se em si mesmo, a todo instante, com obstinação, e é este

o esforço que o homem atual não quer mais fazer. Ele prefere que o autômato dos limbos conduza a obra de seu próprio si. – E aquele que não era nem mesmo um espírito jamais desfrutou de algo além do que a fraqueza dos seres para se dar a ilusão da vida. À força de não se escolher e não se abandonar às atrações do não-ser, o homem acabou por dar lugar no ser a algo que não era da vida, e que nele se tornou um espírito.”

Tradução de Annita Costa Malufe

* Kuniichi Uno é filósofo, crítico e tradutor. Traduziu para o japonês, entre outros, *Mil Platôs* e *O Anti-Édipo*. Sua pesquisa se dá na intersecção entre a dança japonesa, a literatura francesa e a filosofia contemporânea. Foi aluno e amigo de Gilles Deleuze, sob cuja orientação escreveu uma tese sobre Artaud.

Devir–Pessoa

José Gil

1. A poesia de Pessoa contém uma característica intrigante, de que se fala muito e que se interroga pouco: o seu poder de captura. Entrar em Pessoa é um perigo: eventualmente não mais de lá se sai. Conheço pessoanos que dedicaram a vida inteira ao estudo da sua obra, e nutrem por ela, depois de décadas de convivência íntima e constante, amor e ódio, exasperação, paixão, sufoco, admiração sem fim, e novamente claustrofobia, hostilidade.

Nesta gama de *mixed feelings*, há de tudo: pessoanos que o tratam por tu, como se estivesse vivo e presente em carne e osso, outros que imaginam cenas eróticas com Ofélia como se descrevessem cenas reais, etc. Entraram tão profundamente em Pessoa que se tornaram Pessoa – julgam eles, e têm razão, porque, em parte o Pessoa deles é aquele em que ele os tornou.

Recentemente ainda, com o fenómeno Pessoa a alastrar pela Europa e pelo mundo – hoje a epidemia estabilizou ou está mesmo em regressão – quantas vezes se ouvia, em congressos, colóquios ou conferências, alguém gritar: “já basta de Pessoa!” Textualmente, foi essa a exclamação de um filósofo francês, num colóquio, acrescentando depois, para justificar as suas palavras: “é que se não decidimos parar, nunca mais pararemos, seremos devorados!”

Há pois, um poder muito especial de captura do leitor pela poesia de Pessoa. Que eu saiba nunca foi analisado, talvez por se considerar como um traço exterior, não literário, da sua obra – para ser estudado pela sociologia da literatura ou qualquer outra disciplina semelhante – ou, pelo contrário, por se considerar como uma característica natural de toda a grande obra que suscita admiradores incondicionais para a vida inteira.

Simplesmente, o caso de Pessoa não se pode comparar ao de tantos outros artistas apenas como um fenómeno mais intenso de adesão, ou mais universal, amplificando, afinal, o que se passa com aqueles. Qualquer coisa de *natureza* diferente acontece ao leitor de Pessoa: precisamente uma relação pessoal, quase real, se estabelece, de tal maneira que a própria leitura se transforma, participando numa série de estranhos fenómenos que atravessam o leitor. Darei um exemplo: quando, há uns anos, dei um curso em Paris sobre o *Livro do Desassossego*, uma senhora alemã veio falar comigo no fim da sessão para me dizer: “Sabe, eu sou escritora, e estou a ler o *Livro do Desassossego*. É tão extraordinário que sinto inveja dos outros que o leem também além de mim”.

Por causa desta e de outras reacções do mesmo tipo, proponho-me encarar o poder de atracção da escrita pessoana como uma sua característica interna. E procurar as razões de um tal poder: se se revelarem realmente internas, a hipóte-

se poderá trazer qualquer coisa de novo à inteligência de uma das maiores obras poéticas do século XX.

2. Nos *Apontamentos para uma Estética Não-Aristotélica*, Fernando Pessoa mostra que pressentiu a natureza do impacto que a sua poesia tinha (e a sua obra teria) no leitor. Procurando definir a sua arte por oposição à arte segundo Aristóteles¹, e partindo da afirmação que a arte “é, antes de tudo, *um esforço para dominar os outros*”², opera em seguida uma série de dicotomias, quase à maneira da dialéctica platónica, para chegar a uma primeira conclusão: enquanto a arte de raiz aristotélica capta, a sua, quer dizer, “a arte como eu a entendo e defendo”, domina subjugando.

Porque “há dois processos de dominar e vencer – captar e subjugar. Captar é o modo gregário de dominar ou vencer; subjugar é o modo antigregário de dominar ou vencer”³.

Comparando com os meios políticos de dominar os outros, Fernando Pessoa atribui a captação como estratégia, à democracia e à monarquia, e, a subjugação, à ditadura e à tirania. “É ditatorial todo o sistema político que vive de subordinar e de subjugar – seja o despotismo artificial do tirano de força física, inorgânico e irrepresentativo, como nos impérios decadentes e nas ditaduras *políticas*; seja o despotismo natural do tirano de força mental, orgânico e representativo, enviado oculto na ocasião da sua hora, dos destinos subconscientes de um povo”⁴.

É claro que Fernando Pessoa vai descrever a sua poesia, que subjugava, aproximando-a deste segundo tipo de tirano. Fica-nos, desde já a ideia que a poesia não aristotélica não deseja captar ou seduzir – numa palavra, gregarizar. Mas, afirmando a força de uma individualidade sobre os outros, impõe-na directamente, como o tirano “orgânico e representativo”, ou como “a religião propriamente dita [o terceiro modo de dominar e vencer os outros], que é o sistema de subjugação, porque subjugava pelo dogma improvado e pelo ritual inexplicável, agindo assim directa e superiormente sobre a confusão das almas”⁵.

A obra de Fernando Pessoa não só imporá a sua força sem empregar os meios habituais da captação – a sedução pelo agradável, a argumentação, a explicação – mas subjugará à maneira do tirano representativo ou da religião dogmática: insuflando nos outros um elemento propriamente irracional, “inexplicável” e misterioso, agindo directamente sobre os subconscientes. Esta subjugação exclui a força brutal, inorgânica, “artificial”⁶. Trata-se de um outro tipo de força – que será necessário analisar.

Quando aborda a arte, Fernando Pessoa é mais explícito. No entanto, devemos reter qualquer coisa das analogias com a política e a religião. “Assim como na política e na religião, assim na arte”⁷. Uma vez afastada a arte “segundo Aris-

1 “*Apontamentos para uma Estética Não-Aristotélica*”, in Fernando Pessoa, *Obra Poética e em Prosa*, II, (Ed. António Quadros), Lello & Irmão – Editores, Porto, 1986, pag. 1093. (Doravante OPP)

2 OPP, pág. 1092.

3 Idem.

4 OPP, pág. 1093.

5 Idem.

6 Ibidem.

7 Ibidem.

tóteles”, porque se baseia na ideia de beleza, na ideia de inteligência, no que é compreensível para ser a todos agradável, Fernando Pessoa passa a inumerar os traços característicos da sua própria arte, segundo uma estética não-aristotélica: “Baseia-se naturalmente na ideia de *força*, porque se baseia no que *subjuga*; baseia-se na *sensibilidade*, porque é a sensibilidade que é particular e pessoal, e é com o que é particular e pessoal em nós que dominamos, porque, se não fosse assim dominar seria perder personalidade, ou, em outras palavras, ser dominado; e baseia-se na unidade espontânea e orgânica, *natural*, que pode ser sentida ou não sentida, mas que nunca pode ser vista ou visível, porque não está ali para se ver”⁸

As ideias que Fernando Pessoa acaba de expor vão ser em seguida desenvolvidas decisivamente. Retenhamos alguns pontos: a força de influência da arte segundo Pessoa funda-se na sua singularidade absolutamente única; e esta supõe a organicidade, a espontaneidade e a naturalidade de um elemento oculto, não visível, porque, se o não fosse, perderia aquelas propriedades.

Residiriam aqui talvez, as razões que procuramos do laço tão específico que une a poesia e o leitor de Pessoa. Razões, porém, demasiado gerais ainda. Como caracterizar a “sensibilidade pessoal” a que se refere o texto? O que significa a “unidade espontânea e orgânica, natural” da obra ou do poema? Porque é que todos estes elementos contribuem para a subjugação do leitor?

Sem responder a estas perguntas, o texto citado continua precisando o que se deve entender por sensibilidade não-aristotélica, o que nos ajudará sem dúvida a compreender melhor o poder pessoal da poesia pessoana, já que é pela sensibilidade que ele se exerce: “Toda a arte parte da sensibilidade e nela realmente se baseia. Mas, ao passo que o artista aristotélico subordina a sua sensibilidade à sua inteligência, para poder tornar essa sensibilidade humana e universal, ou seja para a poder tornar acessível e agradável, e assim poder *captar* os outros, o artista não-aristotélico subordina tudo à sua sensibilidade, converte tudo em substância de sensibilidade, para assim, tornando a sua sensibilidade *abstracta* como a inteligência (sem deixar de ser sensibilidade), *emissora* como a vontade (sem que seja por isso vontade), se tornar *um foco emissor abstracto sensível* que force os outros, queiram eles ou não, a sentir o que ele sentiu, que os domine pela força inexplicável, como o atleta mais forte domina o mais fraco, como o ditador espontâneo subjuga o povo todo (porque é ele todo sintetizado e por isso mais forte que ele todo somado), como o fundador de religiões converte dogmática e absurdamente as almas alheias na substância de uma doutrina que, no fundo, não é senão ele próprio.

O artista verdadeiro é um foco dinâmogéneo...”⁹.

Que se me perdoe esta longa citação mas ela contém, explícita e implicitamente, todos os elementos que interessam a resolução do nosso problema.

Chamemos, pois, com Pessoa, “subjugação” à forma de adesão a que a sua própria poesia obriga o leitor, quer ele queira quer não. Subjugar significa dominar exercendo uma influência inconsciente (“inexplicável”) sobre o leitor. Qual o resultado dessa influência? Forçá-lo a sentir o que ele próprio, artista, sentiu.

⁸ Ibidem.

⁹ OPP. pp. 1093–1094.

Podíamos utilizar aqui a velha noção de “identificação”, tão ao gosto da psicanálise. Com a desvantagem de ela remeter para outra noção, a de representação, quando o texto nos fala antes de forças e de sensibilidade. Não é através de mimetismos de imagens ou de sentidos simbólicos que o leitor é levado a sentir o mesmo que o autor, mas por efeito de forças da sensibilidade trabalhadas de uma certa maneira. Melhor que identificação, melhor mesmo que simbiose (veremos porquê), *osmose* parece traduzir adequadamente o processo que Pessoa quer designar. *Osmose* implica a transferência de múltiplas características de um elemento para outro, confundindo-os (como a religião agindo “directamente sobre a confusão das almas”).

Gostaria de modificar ainda mais a terminologia pessoana, correndo o risco de traí-la, se não fosse, creio, o ganho de clareza que isso traz à nossa análise. Tomando então o termo captar unicamente no sentido de apreender, dominar, aprisionar, retirando-lhe a ideia de “gregarismo”, teríamos então: subjugação = captação + *osmose*. Quer dizer, para subjugar, o indivíduo “impõe-se”, “sobre-põe-se”¹⁰ aos outros, aprisionando-os primeiro, para depois os forçar a sentir como ele. Da noção de captação ou captura excluímos, portanto, toda a ideia de sedução e de mediações com o fim de dominar.

A poesia de Fernando Pessoa subjuga, pois: capta o leitor e fá-lo entrar numa relação osmótica com um certo sujeito – digamos, provisoria e vagamente, com o autor, o sujeito da escrita. Mas que tipo de *osmose* se estabelece então? Que tem ela de particular que transforma também o leitor de Pessoa num leitor particular?

3. Uma série de condições são exigidas para que se produzam captura e *osmose*. Uma delas reveste-se de uma importância decisiva: a força extraordinária de *exterioridade* que acompanha a leitura dos versos pessoanos.

A leitura em geral – e a leitura poética, sobretudo – atenua forçosamente a sonoridade da linguagem falada. Por uma espécie de contágio, quando se passa da leitura a voz alta à leitura íntima, para dentro, a voz transforma-se naturalmente em eco, e tudo se ensurdece e homogeneiza: os sons, o ritmo, a entoação que às vezes chega mesmo a desaparecer. O som, de exterior torna-se interior, sombra apenas do brilho da palavra proferida. (Por isso, ainda recentemente certos declamadores tinham a tendência para enfatizar todos estes traços, como para compensar o amortecimento que sofriam na leitura muda).

Por um estranho mecanismo, toda a poesia de Fernando Pessoa – excepto, talvez, a poesia inglesa – subverte e inverte este processo. Cada verso de Alvaro de Campos é uma explosão de sons, uma agudização de tons, uma intensificação do ritmo. Na carta sobre os heterónimos a Casais Monteiro, Fernando Pessoa refere-se a este aspecto da poesia de Campos: “Seja como for, a origem mental dos meus heterónimos está na minha tendência orgânica e constante para a despersonalização e para a simulação. Estes fenómenos – felizmente para mim e para os outros – mentalizaram-se em mim; quero dizer, não se manifestam na minha vida prática, exterior e de contacto com os outros; fazem explosão para dentro e

10 OPP, p. 1092.

vivo—os eu a sós comigo. Se eu fosse mulher – na mulher os fenómenos históricos rompem em ataques e cousas parecidas – cada poema de Álvaro de Campos (o mais histericamente histérico de mim) seria um alarme para a vizinhança. Mas sou homem – e nos homens a histeria assume principalmente aspectos mentais; assim tudo acaba em silêncio e poesia...”¹¹¹¹

Caracterizemos melhor este traço que Pessoa, na sua abordagem “psiquiátrica” da origem dos heterónimos, classifica de histérico. Notemos que ele o estende aos outros heterónimos, considerando—o, no entanto, mais pregnante em Álvaro de Campos. A “explosão para dentro”, a implosão constante que vive Fernando Pessoa—poeta, é atribuída à despersonalização, quer dizer à existência dos heterónimos. Como diz um texto do *Livro do Desassossego*, uma multidão inteira povoa o espírito de Bernardo Soares (“...e eu crio e sou a cada momento da conversa, uma multidão de seres, conscientes e inconscientes, analisados e analytics, que se reúnem em leque aberto”)¹²¹².

Ora uma multidão não fala em eco ensurdecido, como parece vibrar a poesia quando lida no silêncio da consciência do leitor. Uma multidão provoca um barulho ensurdecido – as múltiplas falas são dirigidas para o exterior, acalentadas, alimentadas, amplificadas pelo exterior. Mesmo o poema mais intimista de Fernando Pessoa ortónimo está virado para o exterior – na medida precisa em que ecoa num espaço interior tornado exterior. Por isso há “explosão para dentro”, e não o amortecer dos sons e dos ritmos.

Toda a poesia se dirige a um leitor, sujeito universal concreto, singular, mais ou menos perceptível ou escondido. É ele que sustém o plano em que nascem os versos, os diversos locutores e alocutários (por exemplo, na *Passagem das horas*: “Freddie, eu chamava—te Baby”), as múltiplas variações de entoação e de ritmo. No caso de Fernando Pessoa, esse plano existe também, mas encontra—se quase totalmente encoberto ou confundido com as próprias vozes que nele brotam, quer dizer, confundido com o plano da voz—multidão. Pessoa não se dirige a um leitor, nem a um duplo—sombra que o ouvisse, nem a alguém de específico: quando o faz é *depois* de criado o plano da voz—multidão, em que todas as vozes coexistem, virtual ou actualmente, num mesmo espaço de infinitos cruzamentos sonoros.

É este o espaço interior, coextensivo do espaço exterior, característico da poesia de Pessoa. Espaço interior—exterior em que cada voz diz o seu grito ou o seu tédio para todos os pontos do espaço ao mesmo tempo, para ninguém em particular. Mil vozes falam “à la cantonade”: para todos, ao acaso – a expressão francesa traduz melhor os trajectos das vozes no espaço—multidão em que são proferidas, na poesia pessoana.

Várias consequências decorrem deste fenómeno:

1. Ao serem lidos em silêncio, os poemas de Pessoa, longe de atenuarem a sua expressividade, intensificam—na extraordinariamente. Porque o espaço interior—exterior *constitui um espaço de implosão*, quero dizer constituiu—se como tal,

11 OPP, II, p.339

12 L. D., I, 25, p

enquanto espaço onde são possíveis múltiplas vozes despersonalizadas e repersonalizadas em heterónimos, personagens virtuais que só ali poderiam falar. Se explodissem para fora, não seria apenas um alarme para a vizinhança, seria sem dúvida a camisa de forças e o asilo psiquiátrico para Fernando Pessoa.

A força expressiva dos versos pessoanos é tanto maior quanto cada heterónimo fala por si, autonomamente, sem obedecer a uma regra ou a uma coreografia poética determinada.

2. Se a voz interior é assim intensificada na leitura específica que exigem os versos de Pessoa, todos os elementos não-verbais, rítmicos, prosódicos são duplamente acentuados: porque seguem a intensificação geral da voz, e porque ressaltam quando mergulham no seu meio próprio, que é o silêncio. Dão um relevo ainda maior às palavras – do que uma leitura normal em voz alta, ou uma leitura de um poema normal a uma voz – não esquecendo que a própria escrita poética de Pessoa visa o espaço interior e a interlocução múltipla que aí deve ocorrer. Pessoa escreve para, e no plano–multidão, e não no plano habitual do diálogo ou monólogo interior, ou da escuta solitária.

As modulações mínimas, microscópicas de um ritmo, de uma pausa, de um corte, de uma descontinuidade, ou de um fluxo contínuo emocional destacam-se agora nitidamente, graças à singularidade da voz. Voz que ganhou essa singularidade precisamente porque surgiu autonomamente, no plano–multidão das vozes ímpares.

3. Como caracterizar esse plano–multidão, ou espaço interior? Pego nos primeiros versos de *A Tabacaria* (mil outros serviriam igualmente de exemplo):

Não sou nada.

Nunca serei nada.

A parte isso, tenho em mim todos os sonhos do mundo.

Que tipo de interioridade ou de exterioridade supõem estes versos? É evidente que não são escritos para serem apenas pensados e sentidos na intimidade fechada da consciência de um leitor. Qualquer coisa como uma força de proferição, os dirige para o exterior, um exterior por agora indeterminado. É claro, também, que não são a transcrição de uma fala, resultado da transposição para a escrita de uma enunciação oral: digamos que ninguém fala assim, em condições normais. No entanto, tratam-se de expressões que se aproximam de declarações – há um lado público, ou de publicitação que atravessa cada um daqueles versos.

Alguém fala, em si próprio, de si próprio, para ser ouvido, fora de si mesmo. Mas este “fora de si mesmo” está ao mesmo tempo em si mesmo e nos outros “si mesmos” a quem ele se dirige, e por quem ele quer ser ouvido. A interioridade da voz (que contém pensamento e emoção) só se significa como tal no instante preciso em que se volta para fora – um fora intrínseco, pois, dentro do espaço interior.

Mais do que estados ou lugares – interior, exterior – estes versos induzem movimentos. O mais evidente é, como vimos, o de um interior voltando-se para o exterior no interior de si próprio. Movimento duplamente paradoxal pois é em si que tende a sair de si para dentro de si.

Quer dizer: ao escrever–proferir aqueles versos, Álvaro de Campos começa um movimento de que não traça o limite. Não porque o poema apenas se iniciou, mas porque, num outro plano, o espaço de interlocução não é definido, nem sequer indicado. Os versos dirigem–se a alguém (mesmo que seja “à la cantonade”), mas quem nos garante que foram ouvidos? Qual a prova de que esse fora (dentro de si) foi atingido, quer dizer que ele está inscrito na própria escrita poética?

Não há nenhuma marca visível que o prove. Resta só a compensação de que um outro heterónimo a oiça – um outro heterónimo enquanto leitor, uma outra voz da multidão que também ouve. Porque, como sabemos, os heterónimos não só produzem obra, mas leem–se uns aos outros e até discutem as obras dos seus pares. Mas que um heterónimo constitua um “fora” para um outro heterónimo levaria em breve à virtualização integral da construção heteronímica e, em seguida, ao seu desaparecimento: quero dizer, à dissolução das diferenças entre os heterónimos.

Explico–me: quando atrás descrevi o movimento duplamente paradoxal de um espaço interior que, em si, tende a sair de si para dentro de si; ou de uma voz interior que, no seu interior, se volta para o exterior para entrar novamente em si – estava afinal a restituir o movimento de proliferação dos espaços ou universos interiores de que tão bem fala o *Fausto* de Fernando Pessoa: porque, ao sair de si para dentro de si, a voz escrita–proferida cria, dentro de si, um novo espaço ou universo.

Mas se o fora de si se reduzisse a este novo espaço, espaço do leitor–heterónimo, Reis lendo Campos, ou Campos lendo Caeiro e criando novos universos dentro de si, depressa nasceria o risco da homogeneização e do desaparecimento dos heterónimos – que se transformariam numa imensa e banal ficção.

É preciso que aquela escrita–proferição abra um “fora” não só em si (neste caso da *Tabacaria*, em Álvaro de Campos), mas também fora de si e do plano da escrita. É preciso que o “fora de si para dentro de si”, que marca o nascimento de um novo espaço interior (no movimento infinito de proliferação dos espaços interiores encaixados uns nos outros), se encontre sempre de certo modo inacabado. Numa palavra: é ao leitor real, como leitor fora do plano da escrita, que são também dirigidos aqueles versos da *Tabacaria*.

Aparentemente montou–se uma complexa maquinaria para se chegar a um truísmo: que a poesia de Pessoa se dirige ao leitor real, no plano da vida. No entanto, acabámos também de ver que este leitor, sempre confrontado com um espaço–fora inacabado, é chamado pela própria construção poética pessoana, a *acabá-lo*, a fechá–lo e, assim, a entrar ele mesmo, no plano da escrita.

Antes de analisar este último aspecto, precisemos ainda um ponto que desfaz o truísmo: se nada, naqueles versos, *indica* visivelmente que eles visam uma exterioridade real, esta última aparece pressuposta na especificidade do poder receptivo que se exige do leitor. Se é verdade que o espaço interior–exterior da escrita pessoana se define pela sua singularidade, não pode deixar de apelar para um dispositivo receptor também único, só ele capaz de *ouvir* e distinguir as inúmeras vozes que circulam. Se Pessoa não escreve da mesma maneira que os outros

poetas, também não se lê Pessoa como se leem os outros poetas. O leitor tem que criar um dispositivo a que chamaremos *auditivo-transcendental* (como condição de possibilidade de ler-ouvir a sua escrita), para entrar no espírito e na matéria da obra pessoana. Em particular, enquanto fora real, tem de construir um dentro virtual proliferante, para que possa “sentir o que o autor sente”, como escreve Pessoa.

Ora os universos interiores que se multiplicam só adquirem o carácter de um fora, se forem fabricados a partir de um fora *real*, que marque a diferença com o universo virtual do espaço interior. Senão, esse fora que visam os universos pessoanos permanecerá sempre num dentro. É na linha infinitamente estreita que separa aqui o fora real do fora virtual a criar pelo leitor, que se joga toda a singularidade da escrita poética de Pessoa.

Compreendemos melhor em que sentido a exterioridade do espaço interior pessoano “se mostra” sempre inacabada, e em que sentido o leitor é chamado a acabá-la.

Poder-se-ão entender agora toda uma série de fenómenos estranhos suscitados pela obra de Pessoa, a dúvida irónica que percorre tantos comentários, peças de teatro, romances, etc., quanto à existência real de Fernando Pessoa o autor dos heterónimos; a inversão dos estatutos ontológicos destes últimos e daquele, ou das personagens criadas dentro dos próprio heterónimos (Daisy por exemplo); os jogos supostamente reais das ficções dos heterónimos; a transformação de Fernando Nogueira Pessoa num outro heterónimo.

Se todas estas possibilidades de torcer, inverter, mascarar, ficcionar, virtualizar ou actualizar as personagens do universo pessoano – multiplicando a obra para além dela, numa proliferação teoricamente infinita – se vão realizando à medida que Pessoa vai tendo cada vez mais leitores, é precisamente devido à relação escrita-leitura que acabámos de analisar.

O leitor é chamado a terminar o inacabado, mas de modo a criar um exterior-interior dentro de si (só assim ele responde ao apelo, reproduzindo a ordem exterior-interior introduzida na escrita). É chamado, pois a construir um espaço interior de leitura proliferante – ou seja a tornar-se ele próprio um heterónimo; melhor: tornar-se ele próprio Pessoa, como criador de universos que, multiplicando-se, se encaixam uns nos outros.

Começa-se a compreender a fascinação exercida pela poesia de Pessoa: o leitor, para acabar o espaço inacabado que lhe é proposto é atraído para o interior virtual, afim de ocupar o lugar para o qual é convocado, enquanto leitor. Tende pois a virtualizar-se: nesse sentido, todo o leitor tende a transformar-se num heterónimo pessoano e a devir Pessoa, a integrar-se na constelação infinita dos espaços interiores que habitam Pessoa.

O movimento de atracção resulta em captação, depois em osmose: o leitor é *engolido* pelos mundos sem fim da poesia pessoana. O paradoxo, que revela a força extraordinária desta poesia, vem do facto da devoração do leitor ser devida à sua exterioridade real, para realizar o movimento final da exteriorização do espaço interior da escrita, *enquanto interior*¹³¹³.

¹³ Lembremo-nos, com efeito, que a exteriorização do interior é o objectivo maior da poesia de Pessoa. Caieiro escreve: “Por isso os deuses não têm corpo e alma/Mas só corpo e são perfeitos/O

4. Infinito, o espaço interior tem de ter limites, sob pena de Fernando Pessoa não ser um poeta, mas um caso clínico de psicose. Proliferando sem cessar, as suas fronteiras alargam-se cada vez mais. Como se delimita o espaço interior?

A instância que traça as fronteiras é também o agente primeiro da captação do leitor ou melhor, nos termos de Pessoa, da sua subjugação: é o “Eu”.

Note-se que quando nos referimos a um ou vários espaços interiores, estamos a supor não apenas limites exteriores mas um mapa de espaços complexos, de espaços dentro de espaços, de fronteiras movediças que os separam, de canais e aberturas que os fazem comunicar: são os universos heteronímicos dentro e fora-dentro de um heterónimo e de todos os outros que povoam o universo de Álvaro de Campos ou de Caeiro.

Assim o Eu não delimita só um grande espaço interior, mas compõe-se de múltiplos outros espaços encaixados, parcialmente coincidentes, às vezes osmóticos, outras vezes fusionais, internamente divididos e dividindo-se sem cessar. O Eu é um mapa que recobre outros mapas à maneira também de um palimpsesto.

Desta multiplicidade de funções cartográficas, devemos destacar dois grandes regimes: o eu-plano-multidão, eu pleno cheio de vozes, movimento, sensações, vida intensa. O eu que domina as grandes odes de Álvaro de Campos, mas também o de Caeiro, Reis, Fernando Pessoa ortónimo; o eu-pele e o eu-océano da *Ode marítima*, aquele que diz na *Passagem das Horas*:

Sentir tudo de todas as maneiras,
Viver tudo de todos os lados
Ser a mesma coisa de todos os modos possíveis ao mesmo tempo,
Realizar em si toda a humanidade de todos os momentos
Num só momento difuso, profuso, completo e longínquo.

Neste regime de intensidades e velocidades, o eu pessoal dissolve-se, transforma-se num grande plano liso, pura superfície de circulação de fluxos de sensações, pensamentos, vida – que corresponde, na esfera da escrita, ao plano-multidão das vozes-versos das personagens heteronímicas. O eu não é já um sujeito, mas um puro plano em que pode surgir qualquer mundo, qualquer realidade, brotando num fluxo intensivo. É neste sentido que se deve entender o Eu das séries da *Passagem das Horas*:

Eu, que sou mais irmão de uma árvore que um operário
Eu, que sinto mais a dor suposta do mar...
(...) Eu, enfim que sou um diálogo contínuo
(...) Eu, a ama que empurra os *perambuladors* em todos os jardins públicos,
Eu, o polícia que a olha, parado para trás na álea,
Eu, a criança no carro, que acena à sua inconsciência lúcida com um coral com guizos,
Eu, a paisagem por detrás disto tudo, a paz cidadina

corpo é que lhes é alma/E têm a consciência na própria carne divina” (OPPI, p. 802) e Bernardo Soares: “A Realidade [...] ideia de uma alma que fosse exterior” (L.D. I, Ática, 87, p. 93).

Coada através das árvores do jardim público,
Eu, o que os espera a todos em casa,
Eu, o que eles encontram na rua,
Eu, o que eles não sabem de si próprios
Eu, aquela coisa em que estás pensando e te marca esse sorriso,
Eu, o contraditório, o fictício, o aranzel, a espuma...

Sobretudo, não confundir este “eu” com uma instância psicológica, ou metafísica–substancial, sintetizadora das impressões, percepções, afecções de um sujeito; ou identificando–se com os seres e objectos do mundo: a identificação seria então total, o que transformaria o eu num plano... Mais uma vez, este eu não é um sujeito, mas o plano de consistência de todas as impressões e sensações; marca as fronteiras de um espaço onde brotam as sensações e as ideias, as coisas e as acções mais heteróclitas, mais aparentemente sem nexos – mas que formam um mundo. Este eu pleno, afinal não existe – porque é o plano onde tudo pode começar a existir. Delimita o espaço que ele próprio constitui – espaço da coexistência sucessiva (passado, presente, futuro) ou simultânea de tudo o que é. Enquanto fronteira, limite desse espaço interno, o eu não significa senão a plenitude do mundo que encerra.

Em certo sentido, como plano–condição de possibilidade da construção de realidades intensivas, ele mesmo não tem mais do que a intensidade zero, para que tudo o que nele nasce e circula atinja as intensidades máximas, a potência máxima de existir. Lembremos que, para Pessoa, o poeta é um “foco dinamo-géneo”, ou um “foco emissor abstracto sensível”, combinando na intensidade mais forte a sensibilidade, a vontade e a inteligência.

Eu impessoal, eu–plano–de–consistência das sensações, eu espaço interior feito dessa tessitura de sensibilidade abstracta como a inteligência, de sensibilidade dinâmica, emissora de forças: é a textura própria desse plano único da escrita poética.

Este eu desfeito, transformado, portador da vida mais poderosa, não deve confundir–se com o outro eu pessoano, resultado de um regime oposto da consciência e do sentir. É o eu dos comentadores clássicos, o eu vazio, o eu que “nada é” da *Tabacaria*, de centenas de versos de Álvaro de Campos, de inúmeros textos do *Livro do Desassossego*, o que sofre de uma falta ontológica como Fernando Pessoa ortónimo, de uma identidade estável e unificadora, de uma vida simplesmente humana.

Tradicionalmente, toda a poesia de Pessoa tem sido analisada a partir deste “eu” estilhaçado: e não é o próprio autor, em tantos fragmentos do *Livro do Desassossego*, em tantos versos dos heterónimos (excepto de Caieiro), o primeiro a proclamar a sua nulidade ontológica, numa queixa obsessiva infundável?

Contrariamente ao eu–plano–multidão, este constitui uma instância substancial. Contrariamente àquele, que entra na formação das próprias condições de possibilidade da escrita dinamo-génea de Pessoa, este enquista–se na figura de um sujeito. Repare–se: quando é que Pessoa afirma não ser “nada”, “ninguém”, incapaz de viver, sentir, amar, trabalhar, etc? Quando se compara aos “outros”, a “eles”, à humanidade comum (o Esteves sem metafísica, o patrão Vasques, Bernardo Soares enquanto ajudante de guarda–livros). Como diz ainda a *Passagem das Horas*:

Não sei sentir, não sei ser humano, conviver
De dentro da alma triste com os homens meus irmãos na terra.
Não sei ser útil mesmo sentindo, ser prático, ser quotidiano, nítido
Ter um lugar na vida, ter um destino entre os homens,
Ter uma obra, uma força, uma vontade, uma horta,
Uma razão para descansar, uma necessidade de me distrair,
Uma cousa vinda directamente da natureza para mim.

Excepto o último verso, que lembra Caeiro, todos os outros se referem ao homem comum, banal como o Esteves da *Tabacaria*. Ora a construção do Eu ontologicamente vazio resulta da negação da figura do homem trivial, ou melhor, dos “outros” que estão bem na vida.

É certo que Pessoa vai dar uma legitimação estético-psicológica ao Eu substancial vazio: detecta no seu seio uma cisão originária, entre a consciência e a sensação, entre o pensar e o sentir, entre a consciência de si e a inconsciência da vida. Mas esta cisão, curiosamente na origem do estatuto ontológico do Eu vazio (vazio porque não conseguiu nunca preencher o intervalo da cisão, excepto em Caeiro), é também o que funda o contraste entre o Eu empírico (de um Esteves, por exemplo), e o Eu substancial vazio. Estas duas figuras que se opõem são afinal complementares, situando-se no mesmo nível de definição categorial, por assim dizer. São categorias complementares e, como vamos ver, decorrem uma da outra.

Tudo isto se passa numa esfera bem definida: o Eu empírico e o Eu vazio são figuras macroscópicas, estáticas, definidas uma vez por todas. Não sofrem devires, transformações, multiplicações. Aparecem como pontos de chegada de processos, enquanto o eu-plano-multidão marca pontos de partida. São personagens energeticamente medianas ou mortas, ao contrário do eu-superfície de circulação de intensidades, que faz passar forças máximas de sensações, enquanto foco emissor sensível...

Sendo complementares, como resultam aquelas figuras uma da outra? Porque é que o Eu substancial sofre de um vazio nuclear, de uma incapacidade radical de viver? Porque não possui as qualidades que definem o homem médio, prático, “casado, fútil e tributável”. Será porque sonha ou melhor, porque se vive como um “sonhador absoluto”? É esta hipótese que pretendemos refutar.

Duas operações são necessárias para construir o Eu nulo substancial a partir do Eu empírico trivial: 1. esvaziar este último do que o torna apto para a vida comum e em comum – desempirizá-lo, absolutizar o seu vazio, ontologizando-o; 2. Constituir o Eu vazio, instaurando-o como instância ou sujeito-alvo de uma reduplicação da consciência: agora tenho consciência de mim como sujeito absolutamente nulo. É a consciência da consciência, ou consciência de si que cria o sujeito com Eu nulo substancial: ele resulta de uma consciência enquistada num Eu incapaz de se transformar.

Enquanto personagens fictícias – um termo mais adequado seria “figuras” – tanto o eu empírico como o Eu nulo obedecem a regimes muito diferentes de funcionamento dos heterónimos, que pertencem ao regime do eu-plano-multidão.

No entanto, muitos comentadores – e o próprio Fernando Pessoa – parecem fazer do Eu nulo substancial uma espécie de heterónimo – o heterónimo de todos os heterónimos ou o único real não-heteronímico, o eu presente em todos eles, o verdadeiro autor da escrita heteronímica. Não afirma Fernando Pessoa tantas vezes que se “perdeu porque se multiplicou”, que não é nada porque quiz viver tudo, sentir tudo de todas as maneiras? O seu vazio viria da sua fragmentação, ou seja da heteronímia.

Nós pretendemos que se estabeleceu aqui uma confusão decisiva, fatal mesmo – a julgar pelo modo como se espalhou essa ideia entre comentadores e leitores. Confusão entre a Figura do Eu nulo, e o eu-pleno-plano-multidão, na origem dos heterónimos.

Como foi possível formar a ideia de um sujeito vazio, ontologicamente lacunar que, ao mesmo tempo, é a fonte da profusão de sensações, de pensamentos, de vida que atravessa o conjunto dos heterónimos?

Vimos como o Eu nulo resulta do esvaziamento do sujeito empírico banal. O eu-plano de circulação de intensidades, onde nascem os heterónimos, procede também de um esvaziamento do eu empírico, mas de outro tipo: o que acompanha a dissolução do sujeito empírico, necessário à formação de um plano de intensidade zero, para que nele possam circular elementos de intensidade máxima. Verificámos que o “eu-plano-multidão” não é um Eu, não existe. Simplesmente, pode acontecer que desse esvaziamento se fabrique um Eu nulo: depois da dissolução do eu empírico – e da sua fragmentação, seu devir-outra em múltiplos heterónimos – fica um puro sujeito formal, gramatical (Eu [sou] a criança no carro...), como *resíduo* das operações de esvaziamento dos espaços interiores. A partir deste resíduo é fácil construir um Eu nulo, quer dizer de substância nula: basta tomá-lo como objecto de consciência, da consciência de si, enquistá-lo e novamente transformá-lo em sujeito. É o mesmo processo geral de esvaziamento e subjectivação-construção de um Eu vazio substancial. Simplesmente, agora o enquistamento do eu residual numa Figura estática de um Eu nulo, formou-se no próprio processo que dá origem ao seu contrário, à dissolução do eu empírico num plano-multidão de todas as vozes.

Mais claramente: ao devir-outra, ao desaparecer transformando-me em heterónimos, torno-me num eu anulado, resultado da fragmentação e do estilhaçamento do meu eu empírico. Mas como sou também o sujeito formal de toda a escrita heteronímica, afirmo a minha nulidade por um lado e por outro a minha substancialidade: crio-me sujeito da poesia heteronímica, faço da nulidade uma máquina produtiva. Torno-me tanto mais *substancial* quanto o Eu nulo residual, se opõe às figuras dos Eus empíricos (Esteves, patrão Vasques, etc). Posso agora ser considerado como sujeito de todas as sínteses estéticas necessárias à formação da escrita poética.

Assim se constrói o Eu ontologicamente nulo de Pessoa e dos comentadores. O que é o Eu nulo? Aquele que não possui nenhuma capacidade psicológica, social, profissional, nenhuma identidade psicossocial que lhe permita inserir-se

e adaptar-se à realidade (“apocalíptica”, segundo Bernardo Soares) de todos os dias. A sua matéria ou textura ontológica reduz-se a isso, ao resultado de uma operação de negação, ou da falsa substancialização de um eu formal vazio; ou seja, quase nada; ou ainda: qualquer coisa de natureza semelhante à textura ontológica do Eu empírico de um Esteves qualquer. Como foi possível, pois, fazer deste Eu nulo um eu-pleno-plano-multidão? Porque é esta a confusão de que o leitor de Pessoa será a vítima principal.

Repare-se que há mesmo confusão: para constituir o Eu ontologicamente nulo, é preciso um Esteves sem metafísica, um eu empírico comum. Para construir o sonho, não é necessário um “eu” sonhador, bastam sensações, pensamentos e um plano de consistência, um plano de circulação de fluxos de forças poéticas.

A confusão descreve-se simplesmente: toma-se o Eu vazio forjado a partir do enquistamento e da subjectivação do eu formal, puro resíduo da formação do eu-plano-multidão e, porque, enquanto resíduo gramatical ele é o mesmo “sujeito” dos versos em que se afirma a nulidade do Eu e a plenitude do eu-mundo (Eu, a criança no carro...), confundem-se estes dois, o Eu vazio e o eu-plano, sem disso se aperceber. E um (o Eu nulo) fica sendo o sujeito do outro, produtor da “multidão”, dos múltiplos heterónimos e das suas sensações, enfim, da vida. Pode-se agora concluir: o Eu nulo é o sujeito da poesia de Fernando Pessoa. Pode-se afirmar, absurdamente: que eu não sou nada, sendo eu no entanto o autor de toda a obra pessoana. Mas o que é o eu-(que não é um eu)-plano-multidão? O lugar de onde sai a plenitude da vida. E como seria possível fazer brotar esta última de um Nada?

5. Estamos, creio, em condições de tentar uma resposta à questão inicial: de onde vem a atracção exclusiva, fortíssima, que a poesia de Fernando Pessoa exerce sobre o seu leitor? Porque é que ela o capta e o vampiriza, quer dizer subjuga?

Analisámos já uma razão: o leitor é transformado numa espécie de agente apelado a acabar, fechar um espaço deixado aberto e inacabado. Assim, ele é engolido, devorado pelo espaço interior pessoano.

Podemos agora precisar: o leitor é engolido pelo Eu nulo – quando ele se sente captado – e não pelo plano de consistência. A confusão entre os dois “eus” age como um poderoso malentendido: o leitor sente-se atraído pelo nada como por um buraco negro, se bem que todas as forças de atracção nasçam do plano-multidão. Não são os atributos psicológicos ou personológicos do leitor que se “identificam” aos dos heterónimos, não são os traços de carácter ou mesmo o estilo. É a vertigem do desaparecimento disso tudo no buraco negro do Eu nulo que o leitor toma erradamente por fonte das extraordinárias forças de osmose que o atraíem.

É que o leitor, ao ler Pessoa, que constantemente descreve o processo de fragmentação que dá origem aos heterónimos, opera, por osmose, nele próprio, o despojamento do seu “eu” empírico ou psicológico para desposar inteiramente a confusão entre o Eu nulo e o eu-plano-multidão. Julga-se (formando talvez um Eu paranoico) ao mesmo tempo anulado e criador genial da poesia heteronímica.

Dirá depois, mais tarde, como o filósofo francês que citámos, “já basta de Pessoa, sempre o seu Eu, Eu, Eu, acabamos por ser devorados!” O malentendido

está aí: é que não é o seu Eu – uma vez que o não tem, dissolvido e transformado no plano dos heterónimos – mas o Eu negatizado por oposição ao eu empírico do Esteves. E o pior disto tudo, é que é também na qualidade de um Esteves a quem falta metafísica que ele julga identificar-se ao Eu substancial ontológico e metafísico. E aí vai ele, prender-se para sempre nas malhas do Eu de Fernando Pessoa, vítima de uma fascinação diabólica.

Uma outra fascinação existe, porém. Lembremo-nos que a poesia de Fernando Pessoa é por ele definida como um *foco emissor abstracto sensível* de forças. Ora, o que há de mais contagiante do que uma força? Tanto mais que as forças a que se refere Fernando Pessoa são sensíveis e abstractas, ou seja, drenam com elas afectos que encerram pensamento, vontade, visões. Sensações múltiplas que formam mundos. Sensações-mundo. Por isso eu, leitor, sinto-me expresso na sua poesia, nos pormenores mais ínfimos, nas emoções mais íntimas e fugazes.

Mais uma vez: o que provoca a atracção fatal do leitor de Fernando Pessoa? O poder de vida da sua poesia. A sua força contaminante, porque todo o poder de vida é contaminante. Mas há que considerar, aqui também, dois aspectos: a contaminação e a osmose podem ser libertadoras ou deslizarem para uma espécie de reacção vampírica. Neste último caso, o leitor entra rapidamente nos malentendidos que assinalámos, e acaba devorado pelo Eu nulo de Fernando Pessoa. É uma reacção, no fundo, banal. Quando alguém encontra outro que manifesta um extraordinário poder de vida, é imediatamente atraído, como se quizesse e precisasse de ir beber àquela fonte para sustentar a sua própria existência. A pessoa energeticamente forte nos sinais que emite constitui sempre um foco de atracção de multidões. A contaminação opera-se logo, sem mediações, suscitando mimetismos imparáveis e inconscientes. Ir à fonte e cair no poço sem fundo – eis como se define este tipo de subjugação, terrível alienação da vida própria do leitor à poesia de Pessoa.

No primeiro caso que referimos, a contaminação tem outras razões e conduz a outros destinos. De onde vem o poder de vida dos versos pessoanos? A mesma atracção poderosa age, mas no sentido oposto à morbidez, à anulação, à fascinação especular, à patologia.

De onde vem esse poder de vida? Da intensidade produzida pelas sensações, construídas literariamente para encerrarem e emitirem o máximo de força possível. Daí a sua capacidade de contágio. E de onde vem a força, esse tipo de força? Da heteronímia, quer dizer, do poder maior de singularização que se quiz transmitir às sensações.

Não só a força e a energia atraem. A singularidade, a originalidade, o carácter único de uma força são eles que dão à força o seu poder de atracção. A vida intensa traduz-se aqui na espontaneidade das manifestações e sinais de vida. A espontaneidade é o índice mais genuíno (menos enganador) da liberdade. (Lembremos que Pessoa escrevia que o poema deveria ter “uma unidade orgânica, espontânea, *natural*”). Na espontaneidade exprime-se o devir da vida, a inconsciência, as mudanças imprevisíveis dos ritmos, do desejo; o acaso, a força de um querer, a indiferença a pressões exteriores inibidoras – veem de uma força primi-

tiva incaptável, selvagem, indomável que parece escapar às exigências das regras e das leis. A espontaneidade de um ser segue a sua própria lógica indescodificável – o que provoca nos outros uma fascinação sem fim.

Toda a poesia de Pessoa visa a espontaneidade e a singularidade absolutas. É isso mesmo o que separa a heteronímia da sinonímia. Cada heterónimo não é só um caso à parte, é também uma pura espontaneidade. Mesmo Caetano, ou, sobretudo Caetano: parece não obedecer a nenhum cânone, a nenhuma convenção poética e a espontaneidade da sua voz não tem limites: no espaço interior–exterior em que evolui, ele diz as coisas do mundo na sua diferença absoluta, é a vida no seu jorrar incomparável. Mesmo Reis, o disciplinado: diz tudo o que tem a dizer e, paradoxalmente, nada contém na emoção, porque a sua emoção singular é a emoção contida. Poder-se-ia pensar que Reis contraria radicalmente o que afirmamos. Na *Conversa em Família*, ao defender as suas teorias estéticas, não chega mesmo a insurgir-se contra a espontaneidade de Álvaro de Campos?

Mas trata-se aqui de uma outra espontaneidade. Não a de obedecer a rimas e regras poéticas clássicas, mas de uma espontaneidade mais profunda, a do próprio nascer da vida, ou da força de criação poética.

Enfim, vimos como a leitura de Pessoa supõe uma exterioridade surda, como se ele se dirigisse a uma multidão de seres singulares (e a uma multidão dentro de cada ser), que ouvissem a multiplicidade da sua voz. Quem o ouve assim – o leitor – pode entrar numa relação especular tal, que se julga o *único* leitor, o melhor de todos os leitores. Porque só ele – pensa ele – entrou no fundo da sua alma. Ilusão, como vimos, de espelhamento de um Eu substancial, mas vazio, e do eu psicológico do leitor. Ilusão, é certo, cultivada pelo próprio Pessoa: como se, de repente, o mundo se abolisse, o plano–multidão se desvanecesse, e o leitor se julgasse o alvo exclusivo das palavras de Pessoa. Seria um falso devir–Pessoa, um mimetismo grotesco ou paralisante.

Mas a poesia pessoana suscita também um outro devir–Pessoa. Aquele que vem da força de atracção da espontaneidade da sua escrita–proferição, da sua escrita fala intensiva. Cada heterónimo exprime-se a partir dessa força primitiva espontânea. É ela que atrai e subjuga. Mas levando o leitor a entrar no plano–multidão, a tornar-se ele próprio singular e contaminante. Não a abismar-se num Eu oco sem fundo, mas a entrar, como Álvaro de Campos, “na substância do mundo”.

* José Gil é filósofo e ensaísta português. Escreveu mais de vinte livros, notadamente *Fernando Pessoa ou a Metafísica das Sensações*, *Metamorfoses do Corpo* e *Portugal hoje: o medo de existir*. Foi próximo a Deleuze, a quem introduziu a obra de Pessoa. Lecionou na Universidade Nova de Lisboa.

O pensamento e seu devir criança

Luiz B. L. Orlandi

Em vez de apenas grifar meu repúdio aos maus tratos que ainda vitimam e entristecem as vidas dos pequenos, quero, inicialmente, prestar minha homenagem a Graciliano Ramos: é que sua infância sentiu na pele o “chicote” do pai e a falta de “socorro” numa “casa escura, triste”, habitada por “pessoas tristes”, e onde, à criança maltratada, restava tão-somente enrodilhar-se “perto dos caixões, coçar as pisaduras, engolir soluços, gemer baixinho” e entreter-se com seus próprios “gemidos”. Mas Graciliano conseguiu extrair uma obra dessa infância de brutal facticidade, infância que o levou ao seu “primeiro contato [...] com a justiça”, como ele diz com ferino humor. Conseguiu converter essa infância numa outra *Infância*, a obra que abriu saídas para *uma* vida. E é dessa obra tão forte, publicada em 1945, que o historiador Durval Muniz de Albuquerque Jr., recolhe o signo de que a “família dita patriarcal” já começava “a perder consistência, a caotizar-se, a desterritorializar-se, cair na vida, na história”¹. Isso é espantoso, porque fica mais difícil entender a relação entre as brutais iniciativas disciplinadoras impostas ao menino Graciliano e o mundo para o qual essa disciplina o estaria hipoteticamente preparando. A força do livro *Infância* é também notável sob outro aspecto: é que ela parece irredutível a simples “ecos” e “lamentos” da infância sofrida no espírito humilhado e na carne ferida. Com efeito, a voz predominante que se ouve nessa obra é uma voz que eleva a narrativa literária ao nível de uma denunciadora redenção da própria vida; é uma “voz de protesto”, sim, mas protesto que se impõe singularmente no campo de presença da infância e da adolescência em obras de escritores brasileiros².

O efeito desse protesto é um grito que condena a tristeza. Que condena a tristeza imposta à criança pelo exercício de um poder paterno. Denuncia a tristeza imposta à criança pelas manifestações de uma decadente vontade de poder. Essa vontade de poder separa o corpo infantil de sua potência vital, ameaçando aniquilar o futuro ao mesmo tempo em que aniquila o que seu corpo pode no presente. O protesto de Graciliano é um grito pelo advento de relações e de condições que tornem realmente possível a pulsação de alegria no corpo da criança. Nas entrelinhas, o livro *Infância* clama pela sonoridade da alegria infantil. Quando tal sonoridade ressoa num ambiente, entrevemos um sinal de haver ali alguma valoração da criança. E a intensidade que daí se desprende faz com que essa pequena alegria torne mais próximo um novo povo por vir.

1 Durval Muniz de Albuquerque Jr., “Os nomes do pai”, em Rago, Veiga-Neto e Orlandi (Org.), *Imagens de Foucault e Deleuze – Ressonâncias Nietzscheanas*, Rio de Janeiro: DP&A, 2002, pp. 111–121. Ref. a G. Ramos, *Infância*. Rio de Janeiro: Record, ed. de 1984, págs. 34–35.

2 Ver Maria Helena Palma de Oliveira, *Lembranças do passado: a infância e a adolescência na vida de escritores brasileiros*. Bragança Paulista: EDUSF, 2001, pp. 153–163.

Coube a uma frase de Nietzsche reunir essas duas potencialidades – povo e crianças. E a frase nos leva a valorizá-los justamente em função da alegria, dessa complexa paixão. Com Nietzsche, “a perene alegria do povo e das crianças” é celebrada em detrimento do “humor sombrio” e do “pesar dos grandes pensadores”, pesar “relacionado à má consciência” deles³. E também sabemos o quanto a *Ética* de Espinosa leva a alegria a corresponder a um aumento da potência de agir. “A alegria”, diz ele, “consiste na passagem para uma perfeição maior”⁴. Mas como pensar essa passagem, considerando o estado de dependência em que vivem as crianças? Embora seja impossível desenvolver essa pergunta aqui, ela se impõe, de modo que algo deve ser pelo menos vislumbrado a seu respeito. Qual é, precisamente, o problema?

Inicialmente, ele pode ser decomposto em dois níveis. No nível de uma observação simples, tem-se o seguinte: se, como diz Espinosa⁵, “nós vivemos numa variação contínua”, e se a alegria consiste na passagem para uma perfeição maior, então parece evidente que “um bebê ou uma criança” encontrem-se ainda num estado precário dessa variação e dessa passagem. Já no nível de certa dramatização, cabe armar uma pergunta com base em duas considerações: considerando que o “corpo” da criança “é capaz de pouquíssimas coisas e é extremamente dependente das causas exteriores”; considerando que a “mente” da criança, tomada “em si mesma, quase não possui consciência de si, nem de Deus, nem das coisas”, pergunto o seguinte: então seria abusivo, absurdo, infundado, ver em certos alegres trejeitos de bebês e crianças sinais de passagens para uma perfeição maior? De modo algum. A experiência indica que esses alegres trejeitos são positivamente anotados pelos que, envolvidos com bebês e crianças, observam dia a dia a variação contínua em que eles vivem. Sinais de progresso, sinais de crescimento, de evolução, digamos.

Tanto a pergunta quanto a resposta têm um duplo sentido: de um lado, evitar a perspectiva daqueles para os quais a *Ética* espinosana “só vê miséria na infância” ou que esta seja “paradigma da impotência”⁶; por outro lado, lembrar que a frase com que Espinosa salienta a dependência afetiva da criança e sua pouca consciência de si é uma frase que engloba também adultos que se encontram num estado comparável a esse.

Do ponto de vista do processo de individuação, o importante é a atenção às mínimas posturas, ao que ocorre na variação contínua dessas pequenas vidas imersas no vasto campo problemático de sua metaestabilidade, como diria Simondon. Essa atenção é forçada a equilibrar-se entre, de um lado, o que ela recolhe no imediato do seu acompanhamento de um caso, e, por outro lado, um abrangente critério de felicidade. Esse critério abrangente, uma quase ideia diretriz, é assim formulado por Espinosa: seremos radicalmente felizes se *pudermos* “percorrer, com uma mente sã num corpo são, toda a trajetória da vida”. Acontece que o próprio critério é enunciado não como algo absoluto, mas relativo. Com efeito, é

3 Nietzsche, *A gaia ciência*, tr. br. de Paulo César de Souza, São Paulo, C. das Letras, § 53.

4 Espinosa, *Ética*, V, 33, escólio. A frase toda implica o problema da relação entre alegria e beatitude do ponto de vista da perfeição de que a mente é dotada: “E se a alegria consiste na passagem para uma perfeição maior, a beatitude deve, certamente, consistir, então, em que a mente está dotada da própria perfeição”. Tr. br. de Tomaz Tadeu, edição bilíngue, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

5 Neste parágrafo, os segmentos entre aspas foram retirados da *Ética*, V, 39, escólio

6 Sobre isso, notar o esforço polêmico levado a cabo por François Zourabichvili em *Le conservatisme paradoxal de Spinoza – Enfance et royauté*. Paris: PUF, 2002, p. 117 e seguintes, particularmente, 121, 122.

em função da trajetória da vida vivida aqui e agora que é valorizado o esforço de cada um; é em função dessa trajetória, diz Espinosa, que “nos esforçamos, nesta vida, sobretudo, para que o corpo de nossa infância se transforme, tanto quanto o permite a sua natureza e tanto quanto lhe seja conveniente, em um outro corpo, que seja capaz de muitas coisas e que esteja referido a uma mente que tenha extrema consciência de si mesma, de Deus e das coisas; de tal maneira que tudo aquilo que esteja referido à sua memória ou à sua imaginação não tenha, em comparação com o seu intelecto, quase nenhuma importância”⁷. É claro que esse intelecto é aquele que “julga os nomes pelas coisas” e não o que “julga as coisas pelos nomes”⁸.

Essas observações compõem um pano de fundo que nos ajuda a anotar um detalhe da contribuição de Deleuze ao triângulo valorativo da criança. No modo como Deleuze se apropria de perspectivas nietzscheanas e espinosanas a respeito da alegria e da criança é possível notar que não há uma simples reiteração do já dito. Sua maneira de participar diferentemente desse triângulo já corresponde às pressões do campo problemático em que ocorre sua própria criação de conceitos. Para comprovar isso, destacarei apenas um aspecto, o aspecto relativo a um terceiro nível de observação da variação contínua pela qual passa a criança. Num primeiro nível, como vimos, a observação simples dessa variação compara adultos e crianças e anota que estas se encontram num estado ainda precário da sua passagem para uma perfeição maior; mas, num segundo nível, vimos que uma observação dramatizada, mais colada a casos concretos de crianças, anota a importância de mínimos sinais de maior perfeição, sinais de uma alegria saudável como que colada à pele do bebê, por exemplo. Deleuze assimila a concretude da perspectiva desses dois níveis. Mas o modo como ele a assimila provoca uma pergunta que abre um terceiro nível de atenção: não haveria algo mais, algo que, irrompendo nessa variação contínua, parece por vezes até mesmo escapar dela? Vejamos isto.

A variação contínua, isto é, a variação da nossa “força de existir” ou da nossa “potência de agir”, é variação da própria trajetória da vida. E a trajetória não é homogênea. Quer dizer que o estofado da variação contínua é feito de encontros, de encontros mil, com o alimento, com os ares saudáveis, com a poluição, com entes amáveis e odiáveis etc. Em função de encontros extensivos e intensivos, encontros que se misturam nessa variação contínua, é que Deleuze vê o aparecimento de “uma pequena alegria”. Quando uma alegria, mesmo pequena, irrompe nessa variação, ela opera no sentido de “nos precipitar num mundo de ideias concretas” em luta contra os “afectos tristes”. Pois bem, Deleuze vê nisso um acontecimento. Por quê? Porque a mesma alegria participe da variação contínua pode, por intensificação, “nos impulsionar de alguma maneira para fora” das linhas extensivas “dessa variação”. Somos lançados numa virtualidade. Somos levados a “conquistar”, diz Deleuze, certa “potencialidade de uma noção comum”, vale dizer, ganhamos acesso a relações que se compõem concretamente com relações que nos são constitutivas⁹. Nesses entre-tempos, é como se um tempo aiônico, intensivo, saltasse da variação contínua do tempo cronológico extensivo.

⁷ *Ética*, V, 39, escólio

⁸ Espinosa, *Pensamentos metafísicos*, § 8..

⁹ Deleuze – Aula da Série *Spinoza*, 24–01–1978.

Mas com essa linguagem, dizendo ‘somos’, ‘ganhamos’, ‘nos impulsiona’ etc., parece que estamos falando de nós, adultos. Conquanto as alegrias também ocorram variadamente na trajetória de nossas vidas adultas, nosso problema, aqui, é ver com que conceitos chegamos mais perto das crianças. Embora nenhum conceito de Deleuze pareça derivar de lembranças pessoais infantis, é muito difícil encontrar um conceito deleuzeano que não passe por algo da infância. Quando lemos que, para ele e Guattari, a criança é um “ser metafísico”, que “experimenta a vida e se pergunta pelo que é viver”¹⁰, além de ser capaz de abrir “entre-mundos”¹¹, sentimos que eles extraem algo da infância, mas ficamos à espreita do nome desse algo. Aproximamo-nos dele quando lemos que a criança aparece como uma espécie de medida e critério do próprio esforço filosófico. Com efeito, isso ocorre a tal ponto que Espinosa, o mais sistemático dos filósofos, inspira a ideia deleuziana de que a linguagem capaz de expressar um “plano de imanência e de univocidade”, plano espinosano por excelência, é a linguagem na qual funciona o que está implícito nas “questões das crianças”, por exemplo, “como uma pessoa é feita?” e nos “artigos indefinidos”, razão pela qual o “espinosismo” é acolhido como “o devir-criança do filósofo”¹². Por que isso? Como entender o espinosismo como devir-criança do filósofo? Sabemos que devir-criança não é mero infantilismo de adulto e nem infantilização do pensamento. O que entrelaça os artigos indefinidos e as questões das crianças com o plano de imanência? Que há de comum entre uma criança e o um plano de imanência que é traçado à medida que o filósofo está tomado pela criação dos conceitos, que serão assinados por ele como sendo seus conceitos?

Em seu último texto, Deleuze define o plano de imanência por “*uma vida*”. *Uma vida*, grifando-se o artigo indefinido como “índice” da imanência-transcendental. *Uma vida* “é a imanência da imanência”, diz ele, a “imanência absoluta”. As intensidades que operam em *uma vida* são de “singularização”, são vibrações que compõem a própria essência singular do indivíduo, o grau de potência que o caracteriza, vibrações que saltam do nível da variação contínua em que continuam ocorrendo os processos de “individualização”; essas vibrações saltam da inserção do indivíduo no conjunto de suas “determinações empíricas” e instalam de tempos em tempos uma “vida impessoal”, mas “singular”, reitera Deleuze, vida plena de “entre-tempos” e “entre-momentos”, plena de trajetos transtópicos que se transpõem “no absoluto de uma consciência imediata”. Essa “vida de pura imanência” é pensada como “puro acontecimento liberado dos acidentes da vida interior e exterior”. É possível entrever nessa caracterização a imagem de um Espinosa como personagem conceitual deleuziano, personagem que, na construção da *Ética*, pulsa como *uma vida* filosófica. Mas como ligar *uma vida* filosófica a *uma criança*? Como ligar esse personagem-Espinosa a *um devir criança* do filósofo? Como ligar a radicalidade do pensar a *uma criança*?

Deleuze explicita que “a vida individual”, assim referida pelo artigo definido, “permanece inseparável das determinações empíricas”. A vida da criança é também inseparável das condições empíricas de sua existência. Por sua vez, o artigo indefi-

10 G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Oedipe*, Paris: Minuit, 1972, pp. 57, 56.

11 *Idem*, p.289.

12 G. Deleuze e F. Guattari, *Mille plateaux*, Paris: Minuit, 1980, pp. 310–313.

nido, tal como aparece na expressão *uma* vida, “não marca, como tal”, ao contrário do que se poderia imaginar, “uma indeterminação empírica”. Ou seja, a criança continua ali, empiricamente determinada; porém, num entre-tempo, eis que sua presença exprime *uma* criança como “singular”, isto é, como “uma determinação de imanência”. A função do artigo indefinido é marcar essa “determinação do singular”. O que singulariza *uma* vida são os “indefinidos” de que ela é feita, ou seja, “virtualidades, acontecimentos, singularidades”; e são estes que ganham singular “determinação na medida em que preenchem um plano de imanência”.

Como entrevíamos a respeito dos níveis de observação da variação contínua da vida, também neste caso há coexistência e até correspondência entre a vida e *uma* vida, entre a vida empírica com suas individuações e *uma* “vida singular” com suas singularizações. Deleuze é muito claro sobre isso: “as singularidades ou os acontecimentos constitutivos de *uma* vida coexistem com os acidentes da vida correspondente, mas não se agrupam e nem se dividem da mesma maneira”. Singularidades, acontecimentos, virtualidades “comunicam entre si de maneira totalmente distinta daquela dos indivíduos”. E é neste ponto que Deleuze vai ainda mais longe, quando diz o seguinte: essa comunicação entre virtualidades dá até mesmo a impressão de que “uma vida singular pode abster-se de toda e qualquer individualidade ou de qualquer outro concomitante que a individualize”. E para exemplificar esse estado de vibrações moleculares que quase se bastam como multiplicidade virtual, Deleuze privilegia as criancinhas e diz o seguinte: “todas as criancinhas se assemelham e quase não têm individualidade; mas elas têm singularidades, um sorriso, um gesto, uma careta, acontecimentos que não são características subjetivas. As criancinhas são atravessadas por uma vida imanente que é pura potência, e mesmo beatitude através dos sofrimentos e das fraquezas”¹³.

As criancinhas aparecem aí como exemplo privilegiado, mas elas não têm certamente o monopólio desses estados virtuais. O mais rigoroso pensamento conceitual, como aquele que se dobra e desdobra ao erigir o plano de imanência da *Ética*, pode ser acolhido como um devir criança do filósofo. Por quê? Porque tanto as criancinhas que serviram de exemplo quanto esse poderoso pensamento deixam sentir e permitem que se pense naquele algo em comum que os singularizam. Esse algo em comum é a intercomunicação intensiva de virtualidades, a multiplicidade intensiva de dinamismos espaço-temporais. Os afectos nos remetem a esse algo em comum num movimento a que Deleuze e Guattari, contrariando Bergson, dão o nome de “involução criadora”¹⁴. A transpassagem intensiva que aí nos toma é a condição real que torna possível até mesmo escrever coisas que não se reduzem à mera coleta de lembranças infantis: foi preciso a Graciliano Ramos atravessar as cruciais lembranças pessoais da criança que ele foi para atingir esse intensivo lance singular, lance em que a criação da obra implica dinamis-

13 G. DELEUZE, “Immanence: une vie...”, *Philosophie*, no 47, 1/9/1995, pp. 3–7. Republicado como texto nº 62 em G. Deleuze, *Deux régimes de fous – Textes et entretiens – 1975–1995*. Edição preparada por David Lapoujade. Paris: Minuit, 2003, págs. 359–363. A continuação desse texto foi publicada como último capítulo, intitulado “L’Actuel et le virtuel”, de G. Deleuze e C. Parnet, *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1996, págs. 177–185. Segundo a nota de Lapoujade, esses dois textos são os únicos escritos em função de “um projeto sobre ‘Conjuntos e multiplicidades’”, projeto destinado a “aprofundar o conceito de virtual sobre o qual Deleuze achava ter-se explicado pouco”.

14 G. Deleuze e F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie T. 2: Mille plateaux*. Paris: Minuit, 1980, p. 342.

mos vitais aparentemente esmagados para sempre pelos maus tratos sofridos na infância. “Acho que se escreve”, diz Deleuze, “porque algo da vida passa em nós. Qualquer coisa”, sim, qualquer coisa, desde que se consiga acompanhá-la “em direção à infância do mundo e restaurar esta infância”¹⁵.

A participação de Deleuze junto a Espinosa e Nietzsche no triângulo filosófico de valoração da criança contribui no sentido de pensarmos a criança do ponto de vista da experiência de um encontro intensivo. Experiência marcada por uma involução à nossa essência singular, isto é ao grau de potência que nos caracteriza. A criança torna visível o caminho dessa involução ao estado intensivo em que a própria vida se deixa tomar por entre-tempos, por vibrações que suspendem nosso mero encadeamento extensivo, espacial e cronológico nos estados de coisas. Trata-se da experiência de uma involução criadora, entendendo criação como atividade intensiva da vida. É nessa experiência que o próprio pensar (seja na filosofia, na arte ou na ciência) encontra a indicação do “funcionamento vital e corporal do pensamento”¹⁶.

Falar de *uma* criança é, para Deleuze, falar de multiplicidades intensivas procuradas pela pergunta que parece inspirar toda sua filosofia: como recomeçar o novo? O quê, no campo problemático da experiência, torna possível recomeçar a criação? Façamos uma pergunta abusiva: como ilustrar essa experiência de involução, que é tanto ética quanto estética, experiência que força o próprio pensar a recomeçar a mais íntima e real condição de uma criatividade que o arrasta? Que algo eu poderia pegar e dizer: eis aqui, quase visível, o recomeço da criação, onde viver é o de *uma* vida em sua pulsante virtualidade? Esse algo abre um capítulo que aqui já não cabe por inteiro: o capítulo do ovo.

Com efeito, desde um manuscrito da década de 50, Deleuze tematizava a “ilha” como “ovo do mar”, e estabelecia o problema do re-começo do novo: “é verdade que não se opera a própria criação a partir da ilha deserta, mas a re-criação, não o começo, mas o re-começo. Ela é a origem, mas origem segunda. A partir dela tudo recomeça. A ilha é o mínimo necessário para esse recomeço, o material sobrevivente da primeira origem, o núcleo ou o ovo irradiante que deve bastar para re-produzir tudo”¹⁷. Sem metáforas, é concretamente que ovo implica intensidades e passagens de intensidade. Se esse pensamento da diferença encontra ovo em toda parte, é porque busca os encontros intensivos, os encontros marcados por diferenças intensivas. “É em intensidade que é preciso interpretar tudo”, dizem Deleuze e Guattari, mesmo porque as “variações intensivas” é que asseguram a consistência de um dos principais conceitos dessa filosofia, o conceito de “síntese disjuntiva”¹⁸.

* Luiz. B. L. Orlandi é filósofo e professor na Unicamp e na PUC-SP. Importante intérprete de Deleuze no Brasil, traduziu notadamente *Diferença e repetição* (com Roberto Machado), *O Bergsonismo*, *A Dobra* e recentemente *O Anti-Édipo*. Publicou *A voz do intervalo e A diferença* (org.), entre outros.

15 “L’Abécédaire de Gilles Deleuze”, entrevista a Claire PARNET realizada por P. A. Boutang em 1988 e transmitida em série televisiva a partir de novembro de 1995 pela TV-ART, Paris: Vidéo Edition Montparnasse, 1996, Verbete “Enfance”.

16 G. Deleuze e F. Guattari, *Qu’est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 1991, p. 41.

17 G. Deleuze, *L’île déserte et autres textes (textes et entretiens 1953-1974)*. Éd. préparée par David Lapoujade. Paris: Minuit, 2002, p. 14.

18 G. Deleuze e F. Guattari, *L’Anti-Oedipe*, ob. cit., p. 181.

Como desfazer para si próprio o seu rosto?

Ana Godinho

O texto que me proponho analisar é retirado de *Mille Plateaux*¹: “Visagité” ou “rostoidade”. Trabalho, pois, para este efeito à superfície e numa superfície, num espaço particular – o rosto.

Começo, recuperando uma citação de Nietzsche (em *Schopenhauer como educador*) a que Deleuze se refere no início dos *Diálogos*:

“Assim que ele [o artista ou o filósofo] aparece, a natureza, que nunca dá saltos, dá o seu único pulo, e é um pulo de alegria, porque sente que pela primeira vez atingiu o alvo, aí onde ela compreende que, jogando com a vida e o devir, concorria com adversários temíveis. Esta descoberta fá-la iluminar-se. E a doce lassidão da tarde, aquilo a que os homens chamam charme, encanto, repousa sobre o seu rosto.”²

Rosto e corpo serão usados neste contexto como um só. Um rosto é um corpo, e ele mesmo não está no corpo, está “entre”, alma *e* corpo, o rosto é o “e”, numa superfície, no “meio”, e estar no meio, não é estar nem acima nem abaixo, nem dentro nem fora, como uma linha onde se cruzam ou encontram um mundo interior e um mundo exterior.

Superfície de quê? Da alma ou da força. O rosto parece estar numa ligação directa com ela (“O ser amado aparece como um signo, uma “alma”: exprime um mundo possível, desconhecido para nós.”³ O rosto exprime, exhibe “estados de alma”, que se inscreveram nele.), é nele que se dissipa ou irradia, abre ou reflecte o que a alma conserva, forças e energias, “é que a alma (ou antes a força), como dizia Leibniz, não faz nada nem age, mas está apenas presente”⁴.

As mãos, o ventre, o sexo, as pernas e os pés têm rosto, como os objectos, as casas, a terra, os planetas, a lua, etc. Os corpos, os objectos, as coisas podem também ser rostificados, são eles próprios expressivos. É como se os objectos, as casas adquirissem uma marca própria, uma autonomia, uma assinatura, uma singularidade, como se nos olhassem. Traços singulares e únicos formam o rosto, numa superfície onde se exhibe um índice da sua presença. Um rosto é um anúncio, uma produção social, um espaço “sobrecodificado”, rede complexa de interpretações com uma unidade exclusiva de expressão. É mesmo antes de mais expressivo.

O rosto/ corpo de que me proponho falar é poroso. É mesmo intensamente poroso. O que é muito difícil de analisar uma vez que tomamos *poroso* em todos

1 Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, (doravante MP).

2 Deleuze, Gilles, *Diálogos*, Lisboa, Relógio d'Água, 2004, p. 16, (doravante D).

3 Deleuze, Gilles, *Proust et les signes*, Paris, PUF, 1996, p.14.

4 Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, *O que é a Filosofia?*, Lisboa, Ed. Presença, 1992, p.185.

os sentidos. Haverá rostos relativamente porosos e outros que o não são. Como existem corpos, certo tipo de formações, organizações de poder e sociedades que não precisam de rosto. Não falarei dos rostos não porosos.

As crianças por exemplo, têm rostos intensamente porosos, podemos dizer até que nem têm um rosto porque têm uma multiplicidade deles ou podem fazer mil rostos, caretas, expressões exageradas, mesmo inaceitáveis socialmente. Deleuze em *Imanência: uma vida*, refere-se às crianças pequenas como singularidades: “Parece mesmo que uma vida singular pode abster-se de toda a individualidade, ou de todo um outro concomitante que o individualize. Por exemplo as crianças muito pequenas parecem-se todas e não têm muita individualidade; mas têm singularidades, um sorriso, um gesto, uma careta, acontecimentos que não são características subjectivas. As crianças são atravessadas por uma vida imanente que é pura potência e mesmo beatitude”.⁵

Poroso é o rosto e parece imediato e naturalmente aberto, esburacado. Abre-se pois, e fecha-se num espaço. Um rosto aberto pode ser um rosto animado, atrevido, alegre, iluminado, que inspira confiança, acolhedor, familiar, ou triste, escondido, envergonhado, diz-se mesmo fechado, estranho, etc. Os olhos, a boca, o nariz, a pele abrem-se e fecham-se, abrem-se e fecham-se às sensações. Abrir é em primeiro lugar uma certa operação sobre o espaço. Entrar e sair, começar e acabar. Espaço de exposição, zona de fronteira. Mas, abrir é também fazer violência, à superfície, forçar a saída, forçar a entrada, experimentar, forçar a passagem para aceder a um dentro. Não é um encontro tranquilo, pode ser mesmo uma transgressão. O espaço pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza. “Abrimo-nos às coisas”, “abrimos o coração ou a alma”, abrimos os olhos que são as “janelas da alma”.

Abertura é um acto, um processo de alteração, melhor, de devir. Não é entendida aqui somente como possibilidade de recepção, porque absorve, recebe, mas também porque emite, rejeita ou devolve, transporta e é permeável/impermeável, operações que acontecem entre o que mostra e esconde, revela e dissimula, captura e é capturado, efeito inibidor e efeito de passagem. Conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, a modificar-se constantemente. A porosidade é intensa (mais ou menos) e capaz de mudar de natureza, justamente, porque abre e fecha segundo velocidades e concentrações variáveis de energias. Paradoxal porque simultaneamente aberta e fechada como a porta de Duchamp. Paradoxal porque a regra ela própria não cessa de devir. Rosto poroso, espacial, com aberturas, poros, escavado, com orifícios, intervalos, passagens, interstícios, feridas, buracos, zonas ou regiões inanimadas, vazias. O rosto faz “parte de um sistema superfície-buracos, superfície esburacada.” Crivo por onde passa a vida e a morte. De certo modo irremediavelmente aberto, conecta e desbloqueia os diferentes planos e as linhas que o compõem e contribuem para a sua abertura máxima, e de onde se vê para os dois lados, para dentro e para fora, à procura da alma ou da promessa de um sentido.

5 Deleuze, Gilles, «Imanence: une vie...», *Philosophie*, n^o47, Paris, Minuit, 1995, p.6

Poroso ainda porque um rosto são dois ou melhor uma multiplicidade, um mundo paradoxal e contraditório. Num rosto há um outro rosto, inconfundível (o da “inquietante estranheza” – Unheimliche, Freud). Vê-se um rosto, captam-se as suas especificidades e nele vê-se também outro, inesperado, e não é porque se vê de mais perto ou melhor, em detalhe (quer dizer, vê-se qualquer coisa que estava escondida porque minúscula, escondia-se e uma vez descoberta exhibe-se e deixa-se identificar, fez sempre parte do visível, esteve sempre num certo espaço). Não é aqui o caso. Não é uma questão de aspecto, é porque se “vê” uma outra natureza, um impensado, uma singularidade, incompreensível, incaptável, um intruso que surge aí onde não o esperamos, inquietante, que “salta aos olhos”, mas continua indiscernível. É por isso que se se vê assim se vê como aqueles que por terem visto a Vida, dizem Deleuze/Guattari, voltam com os olhos vermelhos e o fôlego curto, porque viram algo de demasiado grande para qualquer um “e que pôs neles a marca discreta da morte...”. Voltam com o fôlego curto e os olhos vermelhos porque atravessaram espaços dimensionais que só se atravessam como os “raios” podem atravessar, quer dizer: “os meus olhos não me servem para nada, porque não me reenviam senão a imagem do conhecido. O meu corpo inteiro deve tornar-se [devir] raio perpétuo de luz movendo-se a uma velocidade cada vez maior, sem descanso, sem retorno, sem fraqueza.”⁶ O corpo move-se num espaço ou num mundo de que “toda a lógica está ausente” onde o “olhar liberto de si, já não revela nem ilumina, corre ao longo da linha do horizonte, viajante eterno e privado de informações...”⁷

Os olhos não servem para nada porque a percepção não é mais codificada e será outro o modo de captura, é outra a luz e não se capta com os olhos.

“Assim que ele [o artista ou o filósofo] aparece”⁸, a natureza ilumina-se e mostra o seu rosto, qualquer coisa nela se excede e torna intensa. Esse que vê essa outra natureza, indiscernível, tem a possibilidade de atingir o rosto intensamente poroso. Atingir o rosto inconfundível, fonte da vida e do devir, para deixar que nele repouse a “doce lassidão da tarde”.

Um rosto numa primeira definição geral e breve parece confundir-se com cara, a parte anterior da cabeça, que por sua vez também se confunde com face. Esta última, associamo-la ao semblante, ao aspecto, ou a cada um dos lados da cara, superfície exposta, que não faz propriamente o rosto. A cara, também nos permite pensar em semblante, ar ou aspecto, numa presença que tem um outro lado, uma fisionomia. Mas que também não é o rosto. Existem muitos rostos, muitas combinações são possíveis. Alguns são úteis, têm um valor descritivo.

Deleuze/Guattari propõem uma definição de rosto que analisaremos, e ainda uma outra. O rosto como “ícone próprio do regime significante”⁹. Ícone essencial e substancial que faz interpretar, e que muda, como em Bacon, por exemplo. E o rosto a desaparecer, esse que permite pensar já numa outra natureza num outro regime,

6 MF, p. 210.

7 D, p. 62.

8 D, p. 16.

9 MF, p. 144. “...a reterritorialização interior ao sistema.”

“imperceptível” onde se operam os devires que transpõem os limites do sistema significante, esse inconfundível, desterritorializado, a escapar-se na sua inquietante estranheza. Não se pode fazer a economia de um. Um e outro fazem o paradoxo.

Uma das características mais importantes do rosto talvez seja a de ter sempre múltiplas entradas, entradas e saídas, impasses e fugas que se vivem politicamente, quer dizer, com toda a força do desejo.

Relativamente poroso:

Da definição pela negativa extrai-se o seguinte: o rosto não é uma parte do corpo, nem está nele, é outra coisa que o corpo, não é também parte da cabeça, nem sequer faz parte dela, é bem diferente dela. Não é um invólucro exterior àquele que fala, pensa ou sente. O rosto não é universal nem é em primeiro lugar individual, não preexiste. Mas funciona como se fosse universal. É paradoxal, temo-lo mas podíamos não ter, temo-lo e a cada instante precisamos desfazê-lo, desatar os laços e os impasses para não cair no caos, para podermos pensar, escrever (como o diziam Foucault, H. Miller, Lawrence). Desfazer um rosto para fazer um pensamento, uma linha de escrita, para poder viver.

“Os rostos não são em primeiro lugar individuais, definem zonas de frequência ou de probabilidade, delimitam um campo que neutraliza antecipadamente as expressões e conexões rebeldes às significações conformes.”¹⁰

É outra coisa que o corpo, sendo corpo. Podemos pensar que se situa na parte anterior da cabeça e a recobre, falamos de uma localização habitual, sem estarmos certos. Mas há mesmo “uma organização espacial estruturada que recobre a cabeça” (Bacon) a que chamamos rosto. É uma zona. Zona de frequência ou probabilidade, molar. Milhares de elementos conectam-se e desconectam-se nela. Forma-se um rosto, “elementar”, um mapa que organiza as séries de movimentos, linhas, traços, que vão da alegria à tristeza, à ira, da surpresa à segurança e à tranquilidade do já familiar, à paz, à saúde enfim às grandes organizações de estados, sentimentos e emoções que aprendemos a classificar, a ordenar, a hierarquizar. Obtemos um rosto molar (social), uma forte organização espacial, com uma “unidade” que se decifra com um número restrito de descodificadores. Os rostos concretos individuais produzem-se e transformam-se em torno destas unidades, destas combinações de unidades. O rosto é um território, uma “língua materna”, rosto de homem, mulher, criança, rico, pobre, aluno, pai, filho, etc. Emissor, receptor, emite e recebe. É um corpo que é preciso decifrar, interpretar. Ele mesmo quer interpretar e dar a interpretar e mudar os traços. E os seus elementos, partes, órgãos, ganham um rosto. A boca e o nariz, e antes de tudo os olhos, não se tornam uma superfície esburacada sem convocar todos os outros volumes e todas as outras cavidades do corpo.

“O rosto é uma política”, afirmam Deleuze e Guattari. E se é um corpo, o rosto, (e não é simplesmente um, é uma multiplicidade) nasce de um agenciamento, faz-se superfície e é um mapa. E no entanto, diz Deleuze, “o rosto é uma coisa

¹⁰ MP, p. 206.

curiosa: *sistema muro branco–buraco negro*”. Dispositivo de captura, redundante. Rosto e sistema de produção de rostos “concretos”, “elementares”. Sistema de entradas e saídas, espaço de fronteira, passagem ou transporte (de “partículas dos outros”, fluxos de vida e de morte, de forças).

Acerca do seu trabalho com Guattari sobre esta questão, Deleuze, refere: “Nestas condições, a partir do momento em que existe esse tipo de multiplicidade, trata-se de política, micro-política. (...) Félix trabalhava sobre os buracos negros; (...) O *buraco negro* é o que o vos capta e não vos deixa sair. Como sair de um buraco negro? Como emitir do fundo de um buraco negro? Pergunta-se Félix. Eu trabalhava sobre um muro branco; o que é um *muro branco*, um ecrã, como aperfeiçoar o muro e fazer passar uma linha de fuga? Não reunimos as duas noções. Apercebemo-nos que cada uma tendia por si própria para a outra, mas justamente para produzir algo que não estava nem numa nem noutra. Porque buracos negros sobre um muro branco é, precisamente, um *rostos*, um grande rosto com faces brancas e atravessado por olhos negros, o que não se parece ainda com um rosto, é antes o agenciamento ou a máquina abstracta que vai produzir o rosto.”¹¹

Os rostos formam lugares de ressonância que seleccionam o real mental ou sentido, tornando-o antecipadamente conforme a uma realidade dominante. Não são rostos vazios, são superfícies gerais de referência e organização, potenciadoras de forças. Vistos de frente, emitem signos que reenviam a outros signos, estes a outros, até ao infinito. Signos que irradiam em superfícies. Os traços, as linhas, as rugas, o rosto comprido, quadrado, triangular, circular – o rosto – mapa.

Do simples franzir das sobrancelhas, um pestanejar pausado, às direcções/movimentos sempre diferentes do olhar, acompanhados ou não de círculos que se formam também sempre diferentes à volta da boca. As numerosas modalidades de sorriso até à gargalhada ou ao cerrar firme da boca. As narinas que aumentam ou diminuem, mais ou menos marcadas. Para não falar da voz (as polifonias, as variações na intensidade dos sons, a gama espectacular de todos os sons que formam todas as palavras do mundo). São infindáveis as descrições das expressões, que todos nós conhecemos nos vários repertórios das mães, das crianças, dos cidadãos, dos políticos, dos médicos dos professores, dos condutores... (cada um tem um número preciso e limitado de expressões com as quais regulariza, organiza (ex. sorriso/riso), acalma, surpreende, irrita ou é simpático, põe na ordem, – desviando o olhar ou olhando fixamente de frente, abrindo as pestanas e elevando as sobrancelhas – convence, modula, manipula e que vão do grito até ao sem expressão, aparentemente “rostos neutros”, normalmente interpretado como sinal de não disponibilidade) e todas estas expressões servem especificamente para os outros mais ou menos familiares, e mudanças finas e selectivas ocorrem quando existem outros não tão familiares por perto. O que se pode dizer que é uma cumplicidade com alguém próximo, um gesto mínimo, um olhar, deixa de existir com um outro mais distante, e serão outros os sinais que ele lerá. Um sistema complexo codificado, selectivo e com os respectivos descodificadores. As expressões traduzem estados de

11 D, p. 29.

alma, alegria, tristeza, surpresa, desgosto, cólera, orgulho e ainda mais combinações segundo cada cultura. Não são mesmo rostos vazios, nem universais.

Quais são as sociedades, as civilizações que necessitam de fazer funcionar esta máquina, quer dizer, de produzir, de “sobrecodificar” todo o corpo e a cabeça com um rosto, e com que finalidade?

Para Deleuze/Guattari o rosto é produzido pela e na humanidade, por uma necessidade que não é a dos homens “em geral”. É uma necessidade particular o que não o impede de exercer uma função mais geral. Produz-se um rosto porque é necessário. Temos necessidade de um rosto, é uma questão, de “economia e organização do poder”, de vida. A razão disso é simples. Particular e não universal pode, no entanto, adquirir e exercer essa função mais geral: binária. Porque é pelos rostos que as escolhas se guiam e que os elementos se organizam.

Os rostos são necessários ao poder. Ao poder passional, o poder do rosto do amado; ao poder maternal, ao cinema e à televisão, à publicidade; os rostos das celebridades e das “figuras públicas”; o poder político que passa necessariamente pelo rosto do chefe. O rosto de deus (Cristo). Os outros têm rosto e precisamos que o tenham. Qualquer que seja a natureza da escolha, ela guia-se pelo rosto do outro (uma criança, uma mulher, uma mãe de família, um homem, um pai, um chefe, um professor, um polícia, um refugiado, têm rostos poderosos. O rosto da pobreza, da fome, da saúde, da felicidade, da política, da economia, na rua, nos cartazes, nas imagens, na arte, etc.). A organização das forças, o controlo, a vigilância, as regulações mais diversas, está presente em toda a parte numa contaminação global. São organizações de poder.

Não podemos dizer que o rosto, “a potência do rosto, engendra o poder e o explica”. Mas podemos dizer que “*certos agenciamentos de poder têm necessidade de produção de rosto, outros não.*”¹² Consideraremos os primeiros, dando somente exemplos dos casos em que não há necessidade de produzir rosto: os casos de possessão que expressam uma relação directa das Vozes com o corpo e não com o rosto. As organizações de poder do xamã, da magia, do guerreiro, do caçador. São sociedades e culturas com códigos que se referem aos corpos não aos rostos, à pertença das cabeças aos corpos, à “aptidão do sistema corpo–cabeça para *devir*, para receber almas, recebê-las como amigas e repelir as almas inimigas. Os «primitivos» podem ter as cabeças mais humanas, as mais belas e mais espirituais, eles não têm rosto e não precisam dele.”¹³

Falta ainda perguntar quando, em que circunstâncias, é que a máquina de produção do rosto entra em jogo? Quando é que é desencadeada?

Quando temos necessidade de um rosto uma máquina de produção aparece e funciona de duas maneiras: por unidades ou elementos, e por escolhas.

Qualquer que seja o conteúdo que se lhe atribua, a máquina procederá à constituição de uma unidade de rosto, de um rosto elementar em correlação biunívoca com um outro: é um homem *ou* uma mulher, um rico *ou* um pobre, um adulto *ou* uma criança, um chefe *ou* um subalterno, “um x *ou* um y”. Rosto de

12 MP, p. 215.

13 Idem, p. 216.

professora e de aluno, de pai e de filho, de polícia e de cidadão, de acusado e de juiz, os rostos concretos individuados produzem-se e transformam-se em torno dessas unidades, dessas combinações de unidades, de tal modo que podemos dizer que em tal rosto se “vê” tal vocação. Há uma docilidade própria destes rostos. Foram recobertos, estratificados, cuidadosamente administrados, geridos de forma calculada (há toda uma educação dos rostos). “Introduzimo-nos num rosto mais do que possuímos um.”

Combinam-se, pois, os elementos e selectivamente escolhe-se: dado um rosto concreto, a máquina julga se ele passa ou não passa, se vai ou não vai, segundo as unidades de rostos elementares. A correlação binária é do tipo “sim-não”, mas pode ser *entre* o sim e o não (ex: travesti). O rosto poroso absorve ou rejeita. Mas somente a um certo nível de escolha. Os rostos em conformidade com as organizações: a professora ficou louca, estará o rosto dela de acordo com a loucura que supomos que deve ser?¹⁴ A loucura é um rosto conforme, entre muitas escolhas (existem é certo, rostos de loucos não-conformes à loucura tal como “julgamos” que ela deva ser). De qualquer modo, há sempre próximo um rosto reconhecido ou a reconhecer, inscrito e enquadrado, normalizado, familiar.

“O rosto só se produz quando a cabeça deixa de fazer parte do corpo, quando deixa de ser codificada pelo corpo, quando deixa, ela própria, de ter um código corporal polívoco multidimensional — quando o corpo, incluindo a cabeça, se encontra descodificado e deve ser *sobrecodificado* por algo a que chamaremos Rosto.”¹⁵ Quer dizer, todos os elementos da cabeça, do corpo inteiro podem ser rostificados. A máquina produz um rosto expressivo, um rosto que exprime de forma exclusiva e captura todas as partes descodificadas – forças, energias, vitalidade. Combina os elementos “significantes”, faz escolhas “subjectivas”, como já vimos. Os rostos formam uma unidade, homogêneos, são feitos para que não haja qualquer sobressalto. Um qualquer funcionário, um homem, uma mulher têm um rosto apropriado, ser reconhecido, identificado (é ter as forças controladas, reguladas) é fazer parte desse mapeamento geral da humanidade. “A cada instante, a máquina rejeita rostos não-conformes ou com ares suspeitos”¹⁶, ordena as regularidades, hierarquiza e classifica, elimina o excesso. Por isso reconhecemos tão facilmente certos rostos, até ao momento mesmo em que não os toleramos mais e os apagamos. Não existe mais exterior, não se suporta mais a “alteridade” (ex: o racismo). “Só existem pessoas que deveriam ser como nós, e cujo crime é não o serem. A cisão não ocorre mais entre um dentro e um fora, mas no interior das cadeias significantes simultâneas e das escolhas subjectivas sucessivas. O racismo jamais detecta as partículas do outro, ele propaga as ondas do mesmo até à extinção daquilo que não se deixa identificar (ou que só se deixa identificar a partir de tal ou qual desvio)”¹⁷.

Chegámos a um limite, um rosto com tiques está a dizer: não aguento mais.

14 MP, p. 218.

15 Idem, p. 208.

16 Id., p. 217.

17 MP, p. 218.

Intensamente poroso:

Um tique é “precisamente a luta sempre recomeçada entre um traço de rostoidade, que tenta escapar à organização soberana do rosto, e o próprio rosto que se fecha novamente nesse traço, recupera-o, impede a sua linha de fuga, impõe-lhe de novo a sua organização.”¹⁸ Qualquer coisa quer fugir, abrir, tornar-se porosa e qualquer coisa se fecha e imobiliza. Obtém-se assim esse insólito, embaraço, desassossegado, sintoma que arruína o familiar e parece olhar-nos.

Quando o rosto começa a escapar-se ou a desejar escapar aparecem nas fronteiras, diz Deleuze, tiques, nos interstícios do poder aparecem forças que resistem. Quanto mais controlado tanto mais deseja escapar-se.

Entretanto desfazer o rosto é mais do que um tique. “Se o rosto é uma política, desfazer o rosto também o é”. Desfazer o rosto é o mesmo que atravessar o muro branco e sair do buraco negro da subjectividade. O rosto que remetia ao rosto, infinitamente, e trazia sempre de volta o mesmo, seguro por interpretações que forneciam significado e significante atinge um limite e aí uma de duas coisas acontecem: o rosto reterritorializa-se ou desterritorializa-se. Neste último caso, aparece um rosto totalmente poroso, dá-se a sua intensificação, a que o faz mudar de natureza. E nunca o faremos sozinhos. Há um rosto de forças ou intensidades que se abre e deixa entrar a vida que nunca se conseguiu aprisionar completamente. Ela mesma transpõe os limiares, acede a mundos inexplorados e nesse movimento nessa sua passagem desfaz estratos, hierarquias e distribuições.

É o que faz Bacon que é um pintor de cabeças e não de rostos. Desfaz os rostos, fá-los passar por deformações até perderem a sua forma e consegue-o através de operações de limpeza e de escovagem que os desorganizam.

Primeiro, vai abolir o rosto, lançar marcas ao acaso sobre a tela, varrer, limpar, manchar com cor, novamente limpar com um trapo, desarticular. Estas marcas suscitam imagens que existiam já na cabeça do pintor de maneira mais ou menos virtual. “Por exemplo a cabeça: limpa-se uma parte com a escova, uma vassoura, uma esponja ou um trapo. É o que Bacon chama um *Diagrama*: é como se de repente se introduzisse um Saara, uma zona de Saara na cabeça; é como se aí se esticasse uma pele de rinoceronte vista ao microscópio; é como se se separassem duas partes da cabeça com um oceano; é como se se mudasse de unidade de medida, e se substituisse às unidades figurativas unidades micrométricas, ou ao contrário cósmicas. Um Saara, uma pele de rinoceronte, tal é o diagrama bruscamente traçado. É como se uma catástrofe tivesse acontecido na tela, no meio dos dados figurativos”¹⁹.

É o que pode acontecer numa conversa, face a face, instantaneamente comecem a descodificar-se os signos/partículas, que constituem os movimentos, as atitudes e posições de cada um, a distribuição regrada das emoções e dos afectos, a hierarquia consentida, e simultaneamente a ser percorridos e atravessados “por *micro-movimentos*, segmentaridades finas distribuídas de modo totalmente diferente, partículas inencontráveis de uma matéria anónima, minúsculas fissuras

18 Idem, p. 230.

19 Deleuze, Gilles, *Francis Bacon – Logique de la sensation*, Paris, La Différence, 1981, 1^o vol., p. 65.

e posturas que não passam mais pelas mesmas instâncias, mesmo no inconsciente, linhas secretas de desorientação ou de desterritorialização”²⁰. Opera-se aqui uma verdadeira “desrostificação”, já não há nada a esconder, dissimular ou a interpretar. A Inumanidade do rosto aparece. Os rostos mudaram, é um outro face a face....

Foucault na *Vontade de Saber* fala da bio-política para “designar o que faz entrar a vida e os seus mecanismos no domínio dos cálculos explícitos e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana” e acrescenta isto “não significa que a vida tenha sido exaustivamente integrada nas técnicas que a dominam e a gerem; ela escapa-lhes sem cessar”²¹. E desfazer o rosto surge como uma necessidade vital, neste escapar-se.

São outras coordenadas que formam uma superfície lisa, são outras as lentições e velocidades. Não é a vida vivida a aparecer, é a vida atravessada por intensidades máximas que se distribui nesta superfície “não extensa”, não estratificada que “não é espaço e nem está no espaço”. Poderíamos dizer como para o Corpo-sem-órgãos: “Matéria igual a energia. Produção do real como grandeza intensiva a partir do zero.” O rosto como uma viagem em que não se sai do mesmo lugar. Um rosto assim, vê-lo como um lugar, um no man’s land, onde se perdeu o tempo e espaço, não se sabe o nome próprio, para onde se vai, nem dizer eu, como um bebé que sorri com um rosto pleno que não é senão inumano, numa candura e estado de êxtase, quase sem peso, quando aí percebemos, ou melhor pressentimos, nesse instante que esse ser está num outro mundo e nos envolve nele. Outro plano, outro regime de sensações, de acesso à realidade, micro-percepções intensas que nos transportam até ao imperceptível.

Quando “o rosto se apaga, quando os traços de rostoidade desaparecem, podemos ter certeza que entrámos num outro regime, noutras zonas infinitamente mais mudas e imperceptíveis onde se operam os devires-animais, devires-moleculares subterrâneos, desterritorializações nocturnas que transpõem os limites do sistema significante.”²² Onde não há formação de sujeito ou subjectividade, nem pontos fixos mas linhas sem principio nem fim, linhas de fuga.

Mas, como desfazer o rosto, tornar-se imperceptível?

Deleuze e Guattari pensam que o desfazemos não por um retorno à animalidade, mas por devires-animais, por estranhos devires que certamente ultrapassarão o muro e sairão dos buracos negros. Bacon escapa-se à organização do rosto, porque o desfaz, literalmente, F. Pessoa escapa-lhe porque o torna heterogéneo, heteronímio, numa linha de escrita que faz nascer multiplicidades, as crianças estão sem cessar nessa imperceptibilidade, quando nos parece que estão a imitar um leão, na verdade estão mesmo num devir leão. Henry Miller perde o rosto quando escreve, é para isso que escreve: “Já não olho nos olhos da mulher que tenho nos meus braços, atravesso-os a nado, cabeça, braços e pernas inteiros, e vejo que por detrás das órbitas destes olhos se estende um mundo inexplorado, mundo de coisas futuras, onde toda e qualquer lógica está ausente...”²³

20 MP, p. 240

21 Foucault, Michel, *Histoire da la sexualité*, vol. 1 (*Vontade de Saber*), Paris, Gallimard, 1994, p. 188.

22 MP, p. 145.

23 D, pp. 61-62.

Um rosto de mãe é atravessado assim infinitas vezes, intensamente. O seu rosto torna-se uma superfície, um meio, de entrada do exterior para o interior e simultaneamente saída. Meio, entre, por onde o bebé desliza numa gama infinita de forças, de intensidades que contêm o universo, o cosmos. Onde nós vemos uma expressão um bebé vê forças. Neste rosto que o bebé “vê” passam livremente pensamentos, “como se este último [rosto] fosse um ecrã transparente reflectindo as imagens sucessivas do seu espírito”²⁴.

Desfazer para devir intensamente um rosto poroso não é isento de riscos.

Temos produções sociais de rosto e temos rostos na sua porosidade máxima. E diariamente novas relações se tecem entre o poder e a vida. Se o poder pode penetrar todos os poros da nossa existência e os mobiliza, e invade. Se atinge directamente a forma como pensamos, sentimos, amamos, ou o corpo, o inconsciente, a subjectividade, se nenhum espaço é preservado, estamos, a nossa vida está totalmente capturada, num dentro sem fora. Já não é um poder transcendente mas um poder imanente que nos aprisiona, que se encarrega inteiramente das nossas vidas. Voltamos à questão fundamental da dificuldade de desfazer, fazer fugir o rosto. Com esta contaminação do espaço inteiro como fazer fugir se mal sabemos onde está o poder, onde estamos nós e o nosso desejo, se a própria morte se tornou insignificante, anónima e clandestina e foi excluída, evacuada das nossas vidas. Como extrair essa potência de vida indomável que aí está desde sempre?

Fazendo viver, cuidando da vida, vigiando—a permanentemente, escrutinando e sondando até ao mais ínfimo poro, prolongando—a, tornando—a animada, divertida, veloz, sobrepondo—a tudo, mesmo à morte? Fazendo rostos que investem a vida, só a vida?

Aparece então uma outra face do rosto na sua estranheza, um entre, aparência, imagem de rosto, não rosto, imagem de rosto saudável, sempre jovem, sempre em equilíbrio, homogéneo, sem expressão, sem variações de tristeza ou alegria, separado dessa vida que deve ser vivida na sua mais alta potencia. Um rosto adequado às regras científicas e estéticas, à cultura de espectáculo, em conformidade com os vários modelos de beleza das celebridades. As infinitas escolhas possíveis de transformações dos rostos ao nosso alcance, químicas, mecânicas, médicas, cosméticas, que mutilam, comprometem, deformam, trazem uma espécie de mortificação imediata e passageira, descartável com muitas variantes. Um outro tipo de sofrimento estampado no rosto, inacessível, porque virado para dentro, anulando o outro. Um rosto que cuida de si, não mais virado para fora, mas ao contrário virado para si, para um dentro, vazio e dominante, manipulável, sujeito às forças maléficas, desconectado e sem distância, porque sem o outro. Como desfazer agora para si próprio este rosto?

* Ana Godinho é filósofa, com interesse no pensamento estético de Deleuze. Publicou entre outros *Linhas de Estilo – estética e ontologia em Gilles Deleuze*. Um livro sobre Duchamp recém concluído em parceria com José Gil já está no prelo. Leciona em Lisboa.

24 Stern, Daniel, *Mère-enfant, les premières relations*, Bruxelles, Ed. Pierre Mardaga, 1977, p. 12.

Uma política do esgotamento entre Beckett e Deleuze

Alexandre Henz

Estamos cansados do homem.

Nietzsche

Estava-se cansado de algo; esgotado, de nada.

Deleuze

Subitamente, o personagem Hamm é assaltado por uma dúvida: “Não estamos a caminho de... de... significar alguma coisa?” E Clov tranquiliza-o imediatamente: “Significar? Nós, significar! (breve sorriso.) Ah! Essa é boa!”.

Esse fragmento, destacado do livro *Fim de Partida* por Alain Robbe-Grillet¹, implica uma política que emerge no encontro Samuel Beckett e Gilles Deleuze, política que nada quer significar ou comunicar. Um fio delgado, quase imperceptível na trama da sensibilidade contemporânea que ganha força com a noção de esgotamento. O esgotamento é ação e invenção, para nada. Ele pode constituir órgãos do tato para muitas espécies de encontro, ele é a capacidade de dizer sim à vida em suas variações: “Não é apenas cansaço, não estou apenas cansado, apesar da subida”. É uma política com a vida que envolve o intensivo e ela enreda, talvez, uma nova formação histórica.

O último longo texto de Gilles Deleuze, que se intitula *O esgotado*, tem como tema o esgotamento do possível. Este escrito é justamente o ponto de encontro que dispara a possibilidade de pensar esta política, pois ele foi anexado como posfácio a uma publicação francesa de quatro roteiros de peças para televisão de autoria de Samuel Beckett. No texto, Deleuze analisa três línguas em Beckett, e quatro maneiras de esgotar o possível que a elas correspondem. Cada uma dessas línguas evidenciam os movimentos de esgotamento do possível presentes nas obras do escritor.

A experimentação com essas três línguas foi o exercício de Deleuze para avizinhar-se dos vários experimentos beckettianos que trabalham com excessos, distâncias, vozes, repetições, silêncios, contigüidades, proliferações e combinatórias em direção ao que o próprio Beckett² denominou *work in regress*. Paradoxalmente, em direção ao menos. “Menos melhor. Não. Nada melhor. Melhor pior. [...] Com minimizantes palavras diga mínimo melhor pior.”

1 ROBBE-GRILLET, Alain. *Samuel Beckett, ou a Presença em Cena*. In: ROBBE-GRILLET, Alain. *Por Um Novo Romance*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1965. P.133.

2 DELEUZE, Gilles. *L'Épuisé*. In: BECKETT, Samuel. *Quad et autres pièces pour la télévision*. Paris, Minuit, 1992. P. 57 e BECKETT, Samuel. *Novelas e Textos para Nada*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2006. P. 86.

3 BECKETT, Samuel. *Pioravante Marche*. in: *Últimos Trabalhos de Samuel Beckett*. Edição bilíngue inglês-português. Lisboa, Assírio e Alvim, 1996. p. 29

Nada de aparições, espetacularizações, projetos e preferências. O que interessa a uma política do esgotamento em Beckett e Deleuze? Uma intensificação para nada, uma vibração intensiva. Algo da seriedade da criança dedicada aos brinquedos – a noção de maturidade referida por Nietzsche⁴: hiatos, peripécias e deiscências.

No esgotamento há um sim do consumado que passa e está para além do niilismo passivo e seu grande cansaço. À meia-noite, abúlico, com o olhar e o esquecimento, ele está cravado ao instante. Malone de Beckett sabe que não se trata de compreender e julgar. Está ativamente na superfície, estremecendo no aberto. O romance *Malone Morre* não é a morte de Malone. Algo morre e algo nasce, talvez, em *O Inominável*, que é a obra seguinte: ocaso do eu com falhas, sem polidez, com cheiro e agonia. Nas línguas encontradas por Deleuze em Beckett, especialmente a partir da segunda, temos uma imagem: a experimentação do si–membrana, um tímpano mencionado em *O Inominável*⁵, sempre no meio, no jogo de iniciais M, em pé W (M invertido), o nome de tantas personagens beckettianas (Murphy, Molloy, Malone, e, mais tarde, em *Dias Felizes*, Winnie e Willie).

Ao percorrer os escritos de Beckett, acompanhamos esta produção de pequenas imagens sem espessura e somos levados por palavras que brincam, sem sobrecarga de cálculos e significações. Palavras que querem dizer somente o que estão dizendo, ao pé da letra, prontas para um clown, e que prescindem de qualquer interpretação. São indicações diretas, superficiais, com efeitos cômicos sem clímax, que positivam ao máximo as noções de superficialidade e imanência.

Cara revolvendo–se na grama em Murphy e Malone, colada à terra, com uma aposta imanente a este mundo e a esta vida. Nihilismo ativo em que o sentido emerge dos encontros, não de uma instância superior e transcendente que doaria sentido – o mundo das ideias, Deus – nem da racionalidade científica, do humanismo e suas filiais em declínio.

No romance *Como é* e nas últimas peças de Beckett, acompanhamos imagens fixadas, suspensas, liberadas de conteúdo e de enredo, exigindo que a cena esteja expungida tanto dos clichês da mania de clareza – conforme a problematização de Beckett nas últimas frases de sua micro–peça *Catástrofe* –, quanto da atuação psicológica, criticada por Kleist. Para fazer uma imagem em cena, a atenção não é dirigida às coordenadas do eu psicológico, mas a um certo estado de inocência e graça, estado de quem não tem consciência nenhuma – como é o caso das marionetes –, ou de quem tem consciência infinita – Deus⁶.

Em Beckett, a produção de uma imagem exige o abandono de toda tradição reflexiva e mimética. Seus personagens esgotados e as marionetes referidas por Kleist são leves e pouco submetidos à lei da gravidade, desinvestidos tanto da plúmbea forma–homem quanto do grande cansaço do niilismo passivo.

No ensaio *Sobre o Teatro de Marionetes*, de Kleist, um dos personagens fala depreciativamente das afetações na dança. As afetações, nesse caso, seriam os

4 NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal – prelúdio a uma filosofia do futuro..* São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 71.

5 BECKETT, Samuel. *O Inominável*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989. p. 104.

6 KLEIST, Heinrich von. *Sobre o Teatro de Marionetes*. In: KLEIST, Heinrich Von. *A Marquesa d'Or e Outras Histórias*. Rio de Janeiro: Imago, 1992. p. 224

momentos em que a alma, tomada pela interioridade subjetiva, encontra-se em outro ponto qualquer que não o centro de gravidade do movimento. Cravados no instante, os esgotados de Beckett e os bonecos sob o controle do titereiro não estão com a alma em outro lugar, e Kleist⁷ poderá dizer que, “realmente, o espírito não se engana onde ele não existe”.

Estas questões auxiliam para o esboço e alinhavo de uma política que implica o niilismo, um niilismo-ativo, do esgotamento. Aguda desafeição e escrupuloso desinteresse. No esgotamento não há passividade, há que se estar ativo para ir ao cinema, esperar, pular na água, mas é preciso suspender a utilidade prática da existência. O esgotamento não é nem mesmo um estado de prontidão – que guardaria ainda relação com um objetivo pragmático ou alguma utilidade. A ativação no esgotamento é simplesmente uma vibração intensiva, não direciona-se a ser útil.

Com isso, entenda-se que uma política do esgotamento remete-nos à queda, força, desvinculação e presença indomável que não se confunde com o indiferenciado, pois “apenas o esgotado é suficientemente desinteressado, suficientemente escrupuloso⁸”. Agudo desinteresse – e o homem genérico emerge nesse campo – que não desaba na indiferenciação passiva ou na dialética, mas numa contigüidade ativa para nada. Esta ativação não nos exime do questionamento de si nem de estarmos implicados com uma vida que, para o mais nocivo e o mais fecundo, opera contemporaneamente para além da referência narcísica.

De outro modo e no entanto na mesma zona sensível, estão a saúde e desafeição valorizadas por Nietzsche⁹ “em que se acham mescladas demasiada negligência, demasiada ligeireza, desatenção e impaciência, mesmo demasiada alegria”. Desencaixe que intensamente se produz com um nada de vontade, investindo num mundo sem valores, numa força desintegradora que dele pode advir. Assim como a bem conhecida referência de Deleuze ao personagem de Melville, o escriturário Bartleby, que *preferiria não*, que abdica a qualquer preferência em uma dada situação, recusando também o cansaço das disjunções exclusivas, formuladas em “ou isso ou aquilo”, que asseguram o fechamento de uma situação¹⁰.

O nada de vontade é um fato moderno e Nietzsche já o diagnosticara como oportunidade de uma reviravolta. Ele marca, inicialmente, o niilismo passivo – niilismo moderno, a terceira etapa do niilismo, denominada por Nietzsche a do *último homem*. Esse personagem conceitual refere-se, grosso modo, a uma espécie de morto-vivo para quem o homem *não deu certo*. É o grande cansado, que acha melhor morrer. Mas onde é que existe o mar para ele poder se afogar? O mar secou e o deserto cresce. O *último homem* é aquele que gostaria de perecer, mas que está tão fatigado que nem tem força para isso. Então, já que está vivendo, continua. Perdeu toda a esperança de salvação e proteção plenas, seja em um fundamento metafísico em outro lugar (platonismo e cristianismo), seja na redenção e utopia no futuro,

7 Idem. p. 225.

8 DELEUZE, Gilles. *L'Éprouvé*. In: BECKETT, Samuel. *Quad et autres pièces pour la télévision*. Paris, Minituit, 1992. P. 57 e BECKETT, Samuel. *Novelas e Textos para Nada*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2006. p. 61

9 NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral – uma polêmica*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998. p. 29

10 ZOURABICHVILI, François. *O Vocabulário de Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004. p. 103–107

que foram as promessas da racionalidade científica, do socialismo e do capitalismo até boa parte do século XX. Há uma grande e lamurienta descrença em metas, ideais, projetos e preferências. Findada a crença no próprio homem, o *último homem* produz-se num niilismo incompleto, operador da política do grande cansaço e que ainda se inscreve, parcialmente, no negativo, na esteira das formas anteriores de niilismo. A positividade de Bartleby e dos personagens de Beckett para uma política do esgotamento é a de potencializar o crescimento de um nada de vontade como ponto de viragem do grande cansaço ao esgotamento que eles encarnam.

Nietzsche refere-se a quatro configurações do niilismo. A primeira é a do niilismo negativo, que se apresenta como uma desvalorização desta vida em nome de valores supremos, criada pelo platonismo e reafirmada pelo cristianismo que julgam e desvalorizam a vida temporal a partir de um mundo supra-sensível e eterno, considerado como bom e verdadeiro. A segunda forma é a do niilismo reativo. Ela corresponde a um enfraquecimento de Deus como norteador, à morte de Deus na modernidade e à ascensão do homem ao lugar do fundamento. Nesse momento, os valores superiores sofrem uma desvalorização, é o niilismo burguês que aposta no futuro como sendo uma compensação das fraquezas e imperfeições do presente e que tem o homem como mestre e dominador da natureza. O terceiro tipo é o niilismo passivo, decorrente da impossibilidade de suportar a ideia de que não haverá um aperfeiçoamento do homem no sentido de um progresso, ele corresponde ao momento em que se acentua a descrença no melhoramento da humanidade; este niilismo passivo encontra-se na imagem dos mortos-vivos que se lamuriam, num momento de ausência de esperança – seja num mundo supra-sensível, num paraíso com Deus ou num futuro que virá redimir o instante; ele é o momento de um nada de vontade e a oportunidade de uma reviravolta como mencionado anteriormente. Há uma diferença de perspectiva que permitirá a quarta configuração: o *niilismo ativo*, um niilismo completo, consumado, esgotado.

O niilismo passivo – a terceira e mais terrível etapa do niilismo, causada pela impossibilidade de suportar a derrocada do otimismo moral, a perda da crença do melhoramento da existência – é também uma possibilidade de passagem do negativo ao afirmativo e, acrescentemos, do cansaço ao esgotamento. É a descrença nos esquemas já prontos, que agora se mostram estranhos, quando não reagimos mais com esperança, e os velhos hábitos e clichês não são mais lugares de adesão, não nos movemos pela espera seja de um Deus, de um mundo superior ou de um tempo futuro que venha redimir o instante.

Nesse limite máximo do cansaço e do negativo, em que as distinções que marcam a distância entre lá e cá, isto ou aquilo, tornam-se cada vez mais grosseiras, os termos disjuntos podem afirmar-se em sua distância¹¹. O extremo do negativo pode tornar-se o trovão e o relâmpago que anuncia um esgotamento por vir, um poder de afirmar¹².

11 DÉLEUZE, Gilles. *L'Épouse*. In: BECKETT, Samuel. *Quad et autres pièces pour la télévision*. Paris, Minuit, 1992. P. 57 e BECKETT, Samuel. *Novelas e Textos para Nada*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2006. p. 59

12 DÉLEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Porto, Rés, s/d. p. 261

Há nesse jogo, nessa descrença na particularidade dos termos, a oportunidade de uma reviravolta, como refere Zourabichvili¹³, na medida em que, com o niilismo passivo, se dá a falência dos clichês, a ruptura dos códigos que asseguravam o laço orgânico entre o homem e o mundo. Como alguns personagens beckettianos, também estamos soltos, tomados de vertigem, fascinação ou náusea. Ecos de Murphy, Molloy, Winnie, Vladimir e Estragon, além de outros sem nome.

Em seu *Nietzsche*, Deleuze afirma que, além do *último homem*, existe ainda o homem que deixa-se extinguir. Ele vai do nada de vontade do niilismo passivo ao ponto de culminação do niilismo, a meia-noite, que não se define em Nietzsche por um equilíbrio, ou uma reconciliação de contrários, mas por uma *conversão*¹⁴ em que tudo pode estar pronto – e a transmutação, por um triz¹⁵. É a possibilidade de um niilismo acabado, esgotado, ativo.

Os personagens de Beckett passam pelo cansaço, mas nele não se detêm, vão de um nada de vontade a um desinteresse escrupuloso, e têm em comum o fato de terem visto algo que excedia os dados da situação. Partem desautomatizados, liberados do torniquete de seu laço orgânico com o mundo, carregando leves a aguda desafeição dos que não chegam a saber o que todo mundo sabe e que negam discretamente o que se julga ser reconhecido por todo mundo¹⁶.

Essa seria então a dimensão política possível que estamos querendo aqui agenciar, e ela passa pela afirmação de Adorno de que as obras de Beckett “provocam uma reação frente à qual as obras oficialmente engajadas, desbancam-se como brinquedos. (...) São obras que fazem explodir a arte por dentro, que o *engagement* proclamado submete por fora, e por isso só aparentemente. Sua irrecorribilidade obriga àquela quebra que as obras engajadas apenas anseiam¹⁷”.

Esta política do esgotamento está inscrita no imperceptível e não joga com o impessoal enclausurado e sanguessugado pelo capitalismo contemporâneo – este que é reivindicado como um novo ideal de vida *in progress* que se mantém na chave do cansaço e na ilusão de não ter qualquer poder, ou de ter um poder absoluto. O impessoal que interessa ao esgotamento distancia-se dos movimentos de superexcitação e iconoclastia ruidosa daquele impessoal capturado – velhas novas questões que se assentam muito mais no terreno do cansaço e do descanso.

Longe de investir na lógica fatigada e em declínio da interioridade, uma política do esgotamento inventa o jogo da tocaia e da espreita, uma espécie de pescaria sem previsões em que se permanece ativo, para nada, entre a animalidade e a inumanidade.

O esgotamento é a própria possibilidade de engendrar uma política que dissemine combinatórias, silêncios, transmutações de coisas, eus e impessoais parasitados. Em Beckett, as dramáticas, os romances e as peças para rádio e

13 ZOURABICHVILI, François. “Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política)”. In ALLIEZ, Eric (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Ed. 34, 2000. p.344

14 DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Porto, Rés, s/d. p. 27

15 DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Lisboa, Edições 70, 1985. p. 217–18

16 DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988 a. p. 217

17 ADORNO, Theodor W. *Engagement In: Notas de Literatura*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.p. 67

televisão foram, a cada vez, uma nova estratégia e experimentação. O momento em que escreveu as peças televisivas foi, principalmente, a oportunidade de uma interferência no campo de disputa política do contemporâneo, momento de uma nova partida. Ali, Beckett apresentou suas armas para a culminação do niilismo, jogo de um fim e fim de uma antiga partida. Com a peça para televisão *Quad* ele passa a movimentar-se na chave do dividual e do finito-ilimitado, em que “um número finito de componentes produz uma diversidade praticamente ilimitada de combinações¹⁸”. Contemporaneamente, é nesta chave que os componentes genéticos, o corpo e a vida operam e são apresentados. Sua guerrilha, sua crítica, muitas vezes silenciosa, fez-se por invenções e experimentações sem nenhum apelo humanista, nostálgico ou triunfalista. Peter Brook¹⁹ enuncia que suas peças têm algumas características dos carros blindados e dos idiotas: ainda que se dispare contra eles e lhes atirem tortas, seguem seu caminho sem intimidar-se.

Esses movimentos em Beckett não servem para opor-se, mas corroboram invenções e constituem políticas. Passíveis de serem pensadas como sintomas do contemporâneo, não como indícios de uma patologia, mas como nichos efêmeros de questionamento e abertura.

Em entrevista a Marlene Chapsal, Deleuze²⁰ refere-se a “um prodigioso quadro de sintomas correspondentes à obra de Samuel Beckett: não que se tratasse apenas de identificar uma doença, mas o mundo como sintoma e o artista como sintomatologista”. E esta sintomatologia deve ser reconhecida em seu aspecto criador.

No decurso do tempo, a acídia, o silêncio e a lentidão foram sintomas inventivos na obra de Beckett e puderam auxiliar em uma certa operatoriedade política do involuntarismo. Um uso escrupuloso da abulia. Um silêncio que precisa de muitas palavras, que precede e finaliza em Beckett, especialmente um silêncio dos vacúolos e interrupções. É esse silêncio como sintoma criador que isola – não na solidão individual – os personagens de Beckett, dessubjetivando-os.

Sobriedade inventiva de Beckett sintomatologista, silêncio dos componentes finitos e das recombinações ilimitadas. Não mais o cansaço da pausa, ou recolhimento solipsista, nem mesmo aquele que já teria dito o que havia de ser dito, é o silêncio esgotado que se adensa nas dramáticas, pequenas narrativas, no cinema e nas telepeças, um uso do silêncio para que as imagens se intensifiquem. E nada de espetáculo.

Uma política do esgotamento pode estar nesse silêncio que é um sim. Que isola para estar à altura das experimentações que se impõem. Silêncio como contorno provisório para se defender das feridas mais grosseiras, parasitárias, neo-narcisistas, e para tornar-se imperceptível.

Um fechar-se estratégico, que refere Nietzsche. Isolar-se para “não ver muitas coisas, não ouvi-las, uma autodefesa. Seu imperativo obriga não só dizer

18 DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1988 b. p. 141

19 BROOK, Peter. *Elementos para la obra de Beckett “Fin de Partie”*. in BIRKENHAUER, Klaus. Beckett. Madrid, Alianza Editorial, 1976. p. 216.

20 DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta e outros textos e entrevistas 1953–1974*. São Paulo: Iluminuras, 2006. p. 172 p. 47

não onde o sim seria um altruísmo, mas também a dizer não o mínimo possível. Separar-se, afastar-se, daquilo que tornaria o não sempre necessário [...] reagir com menor frequência possível²¹, para se abrir à violência das feridas mais sutis e que aumentam a potência, não o silêncio cansado de uma blindagem, mas o esgotamento que preserva as mãos abertas²².

Uma vida imperceptível é o que implica uma política para além do cansaço. Incessante construção de redes inscritas, em boa parte, no involuntário.

Este esgotamento que engendra uma política ressoa com a pequena carta de Beckett a Michel Polac, aceitando que trechos de *Esperando Godot* fossem lidos em um programa de rádio. A carta foi a introdução à performance radiofônica, pois Beckett se recusou a conceder uma entrevista sobre seu trabalho. E é com o texto desta carta que encerro este artigo. Nela, Beckett²³ escreve:

Você quer saber minhas ideias sobre “Esperando Godot”, cujos excertos você me dá a honra de transmitir no seu Club d’Essai, e ao mesmo tempo minhas ideias sobre teatro. Eu não tenho ideias sobre teatro. Não conheço nada. Não vou. É admissível. Bem menos é, antes, nessas condições, escrever uma peça e, então, tendo feito isso, nem sequer ter ideias sobre ela. [...] Eu não sei mais sobre essa peça do que alguém que consiga lê-la com atenção. Eu não sei com que espírito a escrevi. Eu não sei mais sobre os personagens do que o que eles dizem, fazem e lhes acontece. Do aspecto deles devo ter indicado o pouco que pude entrever. Os chapéus-coco por exemplo. Eu não sei quem é Godot. Nem mesmo sei se ele existe. E não sei se eles acreditam nisso ou não, os dois que o esperam. Os outros dois que passam ao final de cada um dos dois atos, deve ser para quebrar a monotonia. Tudo o que consegui saber, eu mostrei. Não é muito. Mas me basta, é o suficiente. Diria até que estaria satisfeito com menos. Quanto a querer encontrar em tudo isso um sentido maior e mais elevado para levar consigo depois do espetáculo, junto com o programa e as guloseimas, não vejo nenhum interesse nisso. Mas talvez seja possível. Eu não estou mais lá, nem estarei jamais. Estragon, Vladimir, Pozzo, Lucky, o seu tempo e o seu espaço, eu não pude conhecê-los um pouco senão afastando-me bem da necessidade de compreender. Eles talvez devam prestar contas a você. Que eles se virem. Sem mim. Eles e eu estamos quites.

Alexandre de Oliveira Henz é professor da Universidade Federal de São Paulo. Doutor em Psicologia Clínica pelo Núcleo de Estudos da Subjetividade, PUC-SP

21 NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo – como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

22 Idem. P. 47

23 BECKETT, Samuel *Uma carta sobre Godot*, tradução do francês de Leonardo Babo, Paris, 1952. Folha de São Paulo: Caderno Mais! 08/09/96.

Escrever/Balbuciar

Rosane Preciosa

Talvez o título explique o tom arrevesado, preenchido por algumas linhas partidas, que ora encontram encaixes e montam um diagrama legível ora cortejam uma espécie de ilegibilidade, porque estão em negociação, confabulando sentidos, sempre provisórios, e por vezes se comprazem em fazer desandar tudo: é quando diabolicamente se embaralham e desmoronam sintaxe e sujeito juntos. Fica-se sem eira nem beira, como se costuma dizer, desamparado, em busca de algum ponto de apoio; e imperiosamente se recomeça, na vaziez.

Suportar a Vaziez! Um verso de Waly Salomão, que se repete no poema “**Estética da Recepção**”, publicado no livro *Tarifa de Embarque*, cujo efeito me parece ritualístico. “Suportar a vaziez como um faquir que come sua própria fome”. Se desempanturrar. Um convite ao intermitente esvaziar-se/preencher-se. E é bem bonito ler Waly dizendo que aprendeu com Hélio Oiticica que “a vaziez era uma das qualidades mais desejáveis por um artista”. E prossegue: “os artistas se repetem porque não passam por um período de abandono do *déjà vu*, do que tinham feito, da linguagem que tinham alcançado(...)”¹

A vaziez positivada pelo poeta, uma espécie de operação limpeza de área, método enviesado de escancarar portas e janelas para que o inesperado chegue, e chacoalhe as molduras tristes em que a vida se vê pensada, rebaixada pelos excessos de clichês, que Barthes costumava chamar de “massa gelatinosa que gruda na retina”, uma alusão à doxa, e que de fato faz um estrago danado.

Ainda é Waly quem nos adverte: “a vida não é uma tela em que se imprime sentidos exatos”. Não adianta nada acochambrar sentidos fáceis ao que recusa ordem. Nesse momento um sujeito entra em crise, que se agrava mais ainda, quando percebe que seu tolicionário – “fórmulas estereotipadas que as pessoas pronunciam para parecer inteligentes e atualizadas” –, desmantelou-se.²

Há quanto tempo sua maquininha de pensar-sentir vem sendo sucateada?

Somos feitos de linhas vitais, que vão se enroscando em nosso pescoço, e cada um de nós estica essas linhas na direção que puder. Viver com uma corda no pescoço, fala popular corrente, indicando casos de extrema urgência. E afinal é isso mesmo: somos feitos de linhas e temos urgência em estendê-las o quanto der, acautelados para não tensioná-las demais, evitando que se rompam drasticamente, interrompendo o fluxo de energia, estancando o processo vital.

1 *Anos 70 Trajetórias – Contradiscursos: do cultivo de uma dicção da diferença* – Iluminuras/Itaicultura, 2001

2 remissão a Flaubert, via tradução de Augusto de Campos

Tensão vital, tensão mortal: este, o enigma das linhas. Ninguém sabe ao certo em que direções desdobra-las. Há promessas e perigos.

Dos fios que andei esticando, Roland Barthes foi um deles. Um demissionário de um lugar instituído de saber, que me enredou em suas linhas sutis, me fazendo crer que leitores são interceptadores de ideias, que não pertencem a ninguém de fato. Estão dispersas por aí, são de quem pegar, fazendo disso um uso o mais ilimitado possível.

Ele me bagunçou quando vislumbrei que o sujeito que escreve é produzido pelo gesto de sua escritura, não preexiste a ela, vai sendo, de forma errante, inventando seus passos.

E me deu um auspicioso susto, quando percebi que essa figura eminente do Autor, que carrega consigo um texto cifrado, em busca de quem o decodifique, arranque dele seu segredinho, entra em colapso, e em seu lugar irrompe um tapete de vozes, saídas dos mil esconderijos da cultura, postas em circulação.

Rasura-se o autor em proveito de uma escuta atenciosa de seus agenciamentos com o Fora, em proveito das práticas da escritura, sem modelos mais ou menos legítimos de sua leitura. Para que ele possa ir ao encontro de forças cada vez mais impessoais: arrancar de si o idêntico e deixar que várias espécies de vizinhança lhe atravessem, o contagem, o multipliquem. Um corpo aspirador de intensidades, que não recepciona tudo não, mas o que com ele é capaz de compor simpatias: engulo isso/ não engulo aquilo de jeito nenhum.

Alguém que escreve é um catalisador de vozes dispersas, que, ao invés de ordená-las, aplastá-las, deseja experimentá-las em sua mais absoluta potência díspar, sabendo muito bem que não vai reger um coro bonitinho e harmonioso, composto de vozes afinadas e límpidas, mas que mergulhou de cabeça numa algazarra de vozes em palpitante conversação com o mundo. Estranha hospitalidade essa que vai ao encalço de vidas desconhecidas e acolhe sintaxes estrangeiras que o desacomodam do lugar, desmancham seu território, ao enredá-lo em experimentações sobre as quais não exerce nenhum domínio prévio. Abandona-se a essa prática. Não sabe no que vai dar. Desinstalado e desinstalando-se dos códigos estáveis da língua, sente-se vivo. Para além das falas vazias, repletas de palavras “conhecidas como rouba-tempo, que estão sempre disponíveis e aparecendo em legião”, surgem novas falas feitas de “palavras súbitas”, estas raras, que “vêm em geral cercadas de espanto (...) carregando consigo a breve duração de sua promessa”.³

Dessa linha Barthes, soltaram-se outros fios que sinalizavam, cada vez mais insistentes, um desejo de escrever. Mas o quê? Intenções de voz: timbres, modulações, um súbito embargo, possível sinal de tristeza, um gaguejo, um grunhido, um rumor, uma mudez. Vozes-textos transpassados por acontecimentos singulares, em que palavras ganham peso e cor, e reverberam os afetos que rondam um sujeito. Vozes que coreografam as várias composições subjetivas que ensaiamos viver, transitando por territórios molares, resistindo às suas

3 Nuno Ramos, *o Pão do Corvo*, São Paulo, Editora 34, 2001

emboscadas. A infatigável “esfera de produção de si mesmo”⁴, em que viver é dizer sim à irremediável desacomodação de si, sabendo que talvez não seja possível encontrar em parte alguma uma posição confortável para enfim reclinar o corpo.

Para o filósofo Gilles Deleuze, um outro desses fios, ninguém encontra uma ideia sozinho:

“é preciso um acaso, ou alguém que o dê a você”. E uma ideia circunscrita a um campo de saber pode se encontrar com outra, proveniente de um outro lugar bem diferente. E aí se dá um encontro assimétrico, que exatamente por isso é capaz de funcionar como uma surpreendente máquina propulsora de pensar. Algo que se aproxima, a meu ver, de uma ideia de Waly Salomão, ao dizer que todos deveriam experimentar escrever a partir da leitura de um livro que só de forma enviesada teria a ver com o que pretendemos abordar. Este, funcionaria, segundo Waly como “plataforma de lançamento”, uma espécie de “Cabo Canaveral”. Para ele, esse “experimento radical” só se completaria de fato se o livro fosse devidamente “assimilado” ou “adulterado”. A recomendação para que fosse adulterado prevalecia, é importante assinalar.

Barthes, Deleuze e Waly Salomão são operadores conceituais, intercessores, e eu os aspiro, e forçosamente os traio por admirá-los. São feitos de matéria leve, e toda a vez que a barra pesa, e preciso escapar, eles me auxiliam a traçar fugas, mobilizando torções no pensamento, que voa, tomando carona numa força forasteira. Pensar não é refletir sobre a vida, mas nela operar, intervir, de mansinho.

Essas vozes Barthes, Deleuze, Waly e outras mais, agenciadas, amparam o nascimento dessa desconjuntada subjetividade, sem asfixiá-la, sem submetê-la a um plano piloto de referências. Apóiam esse troço sem nome, e suas imperfeições, contradições, disparates, sem complacência alguma, mas bancam os extravios da existência, amparam os turnos de vaziez.

* Rosane Preciosa é doutora em Psicologia Clínica pelo Núcleo de Estudos da Subjetividade. É autora do livro *Rumores Discretos da Subjetividade*. Atualmente é professora. do Instituto de Artes e Design da Universidade Federal de Juiz de Fora.

4 Waly Salomão em *Gigolô de Bibelôs*, Rio de Janeiro, Rocco, 1983.

Cuidado e território no trabalho afetivo

Antonio Lancetti

As noções de cuidado e território têm funcionado como ideias luminosas em diversas experiências clínicas e de transformação institucional no Brasil, isso há pelo menos duas décadas. Na intervenção, desmontagem e substituição de manicômios, em intervenções ocorridas no espaço domiciliar ou em territórios urbanos de alta complexidade.

As observações e indagações que apresentamos neste texto foram provocadas pela experiência de análise institucional realizada com trabalhadores afetivos¹ que desenvolvem atividades diferentes. De um lado acompanhantes comunitários de serviços residenciais terapêuticos instalados em diversos bairros de São Paulo. De outro, agentes de saúde e enfermeiros que trabalham na Cracolândia paulistana. Os primeiros operam a partir de um espaço: uma moradia; os segundos em campo aberto urbano.

Os moradores dessas Residências são egressos dos Hospitais Pinel, Charcot e Vera Cruz, tradicionais hospitais psiquiátricos da cidade de São Paulo, e de outros situados fora da capital paulista.

As pessoas selecionadas para morar nessas residências permaneceram internadas pelo menos dois anos em algum hospital psiquiátrico.

Paradoxalmente denominados moradores, para distingui-los dos pacientes agudos ou daqueles que, durante um período de crise, ficam internados, esses “moradores”, escolhidos para morarem nessas Residências são, numa expressão politicamente menos correta, porém mais certa, crônicos ou cronificados: muitas dessas pessoas levaram 10, 15 ou mais anos morando em hospícios.

Esses hospitais psiquiátricos foram sendo fechados pela ação da política nacional de saúde mental que exige desses estabelecimentos condições sanitárias mínimas e a observação de direitos de usuários e trabalhadores. Mas também eles foram caindo pelo próprio peso, pois no fim do século passado e mais notadamente no começo deste século, deixaram de ser um negócio rentável.

Embora desconexa e atrasada, a Reforma Psiquiátrica chegou também a São Paulo. A ação do Ministério Público foi determinante para a criação das primeiras vinte Residências Terapêuticas e os primeiros CAPS III, que funcionam as vinte e

1 No número anterior dos *Cadernos de Subjetividade*, intitulado “O reencantamento do Concreto” (Hucitec, São Paulo, 2003), foi publicado um artigo de Michael Hardt denominado “O trabalho afetivo”. Nesse texto, Hardt considera o trabalho de prestação de cuidados como uma das formas do trabalho afetivo. Junto ao trabalho informacional da produção industrial e as tarefas simbólicas de rotina (como por exemplo a manipulação de computadores) constitui um dos três tipos de trabalho imaterial característicos da economia global pós-moderna.

quatro horas. Em maio de 2008 foi impetrada uma ação civil pública que compeliu as autoridades da Prefeitura de São Paulo a criar CAPS (Centros de Atenção Psicossocial) que funcionem durante as 24 horas, com leitos para permanência dos pacientes durante o período de crise, e os Serviços Residenciais Terapêuticos – SRT.

Os Serviços Residenciais Terapêuticos são casas destinadas à moradia de 8 pessoas internadas em hospitais psiquiátricos há pelo menos um ano. Essas residências são dispositivos denominados *territoriais* e *substitutivos*, e fazem parte do conjunto de iniciativas da política nacional de saúde mental que visa transformar o modelo asilar em serviços de reabilitação psicossocial.

Os cuidadores a que nos referimos neste texto foram contratados pela Associação Saúde da Família, mediante convênio com a Secretaria Municipal de Saúde da Prefeitura de São Paulo.

Há alguns anos a Secretaria Municipal de Saúde vem implantando Equipes de Saúde da Família (ESF) que atuam junto à população de rua. Em meados de 2009 as organizações não governamentais Associação Saúde da Família e o Bom Parto receberam a incumbência de contratar mais de cem agentes de saúde e vinte e dois enfermeiros para trabalhar na Cracolândia em regime de plantão, doze horas diárias, durante os sete dias da semana.

As pessoas selecionadas para morar nessas residências permaneceram internadas pelo menos dois anos em algum hospital psiquiátrico.

Para o funcionamento dessas residências foram selecionados cuidadores que permanecem em duplas durante o dia e sozinhos durante a noite, e um coordenador com formação universitária.

As ideias–força que guiam a organização do dispositivo são o trabalho em equipe, uma organização coletiva que faz parceria com o CAPS, que procura relacionar–se criativamente com o entorno da residência e busca a autonomia dos ex psiquiatrizados. O direito de cidadania perpassa pelos interstícios da práxis.

As duas experiências têm como objetivo uma produção de subjetividade que consiga transformar a situação de pessoas cronificadas pela longa permanência em instituições de disciplina e abandono ou de sujeitos submetidos à dependência suicidária ou em situação de catástrofe existencial.

Neste texto enunciamos duas proposições: a primeira é que o cuidado é o fundamento da práxis dos chamados “acompanhantes comunitários” dos serviços residenciais terapêuticos e dos agentes de saúde e enfermeiros da Cracolândia.

A segunda é que o conceito de território é um guia para a produção de novas subjetividades que consigam fugir de subjetivações degradadas nas instituições totais, ou escapar de existências suicidárias.

Nos encontros ocorridos com esses dois grupos de cuidadores foram dramatizadas situações vividas nas ruas e nas referidas moradias – outras foram narradas.

No início da convivência entre moradores e acompanhantes comunitários, como era de se esperar, foram vividas situações de crise e de angústia. A vida nas residências implicou numa dupla desterritorialização: os pacientes de hospitais psiquiátricos permaneceram durante anos em locais onde os tempos e os espaços

eram totalmente definidos: hora para tomar o remédio, para permanecer no pátio, para tomar banho e para comer.

Arrancados de suas vidas manicomial, esses sujeitos não podiam habitar uma casa, com vizinhos e uma convivência coletiva sem um verdadeiro desarrajo corporal. Os acompanhantes também foram tirados do senso comum ao terem de conviver com loucos transformados em doentes mentais crônicos que ouvem vozes e expressam seu medo de maneiras inesperadas.

O relato de brigas, agressões ou de angustias infindáveis foi a marca das primeiras épocas.

A limpeza da merda existencial e o problema da liberdade

Uma das primeiras cenas narradas foi a da ida de todos os moradores e seus cuidadores ao cinema. Estavam assistindo a um filme quando se sentiu um cheiro horrível de fezes. Um deles defecou. O acompanhante desesperado ligou para coordenadora da residência. Ela, também pega de surpresa, riu e disse: deve ter se emocionado muito. O acompanhante voltou à sala de cinema, acudiu o homem como pôde e o grupo todo voltou para casa.

Mas a cena dramática só foi completada com uma segunda parte: dias depois todos voltaram ao cinema.

Solicitei um solilóquio ao protagonista— acompanhante. Ele expressou o medo de que se repetisse a situação anterior, expressou as vozes que o desaconselhavam a repetir a saída...Mas todos se sentiram triunfantes ao conseguir assistir a o filme inteiro sem nenhuma intercorrência desagradável.

Uma senhora em estado de extrema angústia pede a uma acompanhante que lhe retire as fezes das tripas. A cuidadora lhe toma as mãos, lhe transmite calma e a mulher consegue defecar.

Um acompanhante e uma mulher vão até o Poupatempo para tirar a carteira de trabalho, mas quando saem do metrô a moradora fica de cócoras e defeca em plena Praça da Sé.

Um morador desaparece da casa todo dia, e um tempo depois bate à porta para entrar. Os cuidadores decidem espiar o homem que não se expressa por palavras. Descobrem que ele pula um grande galho de árvore e vai até um terreno baldio, próximo da moradia, para fazer suas necessidades.

Eles investem no ensinamento do uso da privada e o homem para de pular o muro para fazer cocô. Hoje ele sai sozinho de casa e volta depois, mas somente para passear.

Cuidar de pessoas com grave sofrimento psíquico que foram subjetivados pela instituição psiquiátrica asilar é, usando uma expressão brasileira, meter as mãos e o corpo na merda. Mas é também, como mostra o desenvolvimento da vida dessas moradias, um triunfo do cuidado.

Uma das cenas que mais perturbava esses cuidadores era a de um esquizofrênico que afirmava ser um príncipe oriental, um verdadeiro déspota. Ele era o

dono da casa e os acompanhantes seus súditos. Em outras moradias verificamos variações desse discurso: um morador é o dono e o acompanhante empregado. Uma cuidadora se queixava pelo fato de uma moradora agredir justamente ela, que é quem mais cuida dela.

As relações páticas, o corpo a corpo, aquilo que constitui a matéria ou as relações afetivas ou de força entre cuidadores e cuidados provoca uma implicação (consciente e inconsciente). Eles se confundem, mas para poder cuidar é preciso separar-se.

Como dizia Cláudio Ulpiano, uma gota de óleo pode fazer parte da mesma massa quando lançada no oceano, mas em determinado momento é preciso passar o dedo e retirar a gota de óleo do mar.

Separar-se não somente para não sucumbir, mas para, no processo de afecção e separação, motivar ou produzir territórios existenciais com potencia de transformação de subjetividades. Como dizem Deleuze e Guattari, “O território é primeiramente a distância crítica entre dois seres da mesma espécie. O que é meu é primeiramente minha distância, não possuo senão distâncias.”²

Porém cuidados podem ser tóxicos e produzir manifestações reativas e ou persecutórias. Daí a complexidade de cuidar no seio de um coletivo que tem potência de transformação subjetiva cujo objetivo é cuidar para a autonomia.

Com um pouco mais de um ano de experiência, verificamos que as residências saíram do estado de emergência permanente e o grau de autonomia dos moradores aumentou consideravelmente. As cenas escatológicas pararam de acontecer.

Poucos tornaram a ser internados e alguns moradores evadiram-se das residências. Um conseguiu achar a família: foi recebido agressivamente. Outros reapareceram depois de morar um tempo nas ruas; outros voltaram para as residências e outros nunca mais voltaram.

Essas fugas parecem elementos fundamentais para esse modo de habitar. Trata-se de lugares de onde é possível sair. Essas casas têm pontos de fuga e o “*fervor cuidandis*” não deveria desprezar este fato. Não podem ser reduzidas a funções assistenciais se há uma intenção produtiva.

E para terminar esta série de questionamentos contamos a seguinte cena: uma mulher se levanta às três horas da manhã, veste uma minissaia, se pinta, se arruma e desce as escadas do primeiro andar da casa.

A acompanhante pergunta para onde ela vai. Alegre e disposta, a mulher responde: vou para a festa!

Acontecia perto da casa uma festa que prometia atravessar a madrugada daquele fim de semana.

– Mas como você vai sair a essa hora?

– É claro. Vocês não disseram que aqui nós somos livres?

Como o leitor acha que deveria ser respondida essa pergunta?

2 . Deleuze, Gilles e Guattari, Félix, *Mille plateaux, Capitalisme et schizophrénie*, “11.1837 – De la ritournelle”, Paris, Minuit, 1980, p. 392. *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia*, tr. br. Suely Rolnik, vol. 4: “11.1837 – Acerca do ritornelo”, Editora 34, São Paulo, 1997, pág. 127.

O cuidado na Cracolândia

Uma das primeiras cenas dramatizadas foi a da chegada de dois agentes de saúde à rua Dino Bueno entre a alameda Gleite e a rua Helvetia, epicentro da Cracolândia paulistana.

A dupla de agentes de saúde chega ao local e logo é abordada por moradores da região que demandam deles que retirem os consumidores de *crack* da área. Eles conversam, explicam que a função deles não é expulsar as pessoas da rua, mas cuidar da saúde etc. Acalmam os transeuntes. À beira da calçada há vários *noias* deitados no chão. Chega a polícia e os aborda agressivamente, tiram um celular de um dos crackeiros (as vezes a polícia ou os guardas municipais na ação de limpeza levam também os documentos), o sujeito argumenta que o celular é dele, que ele o adquiriu...

Durante as conversas acontecidas previamente à produção da cena, eles não conseguem dizer nada a respeito de suas tarefas, de suas funções. Eles se queixam do atendimento da Assistência Social, da falta de abrigos para população adulta, especialmente do CRECA – Centro de Referência da Criança e do Adolescente – e de todo o sistema de assistência da área da criança e do adolescente, dos serviços de saúde e do serviço de saúde mental, especialmente do CAPS AD [Álcool e Drogas].

Na hora em que eles estão realizando a abordagem de uma moça grávida e de seu namorado, no momento em que estão por fim vinculando-se à população alvo, eu lhes pergunto:

- O que vocês estão fazendo?
- Estamos rompendo.
- Rompendo o que?
- Rompendo barreiras.

Em outros sociodramas eles foram se definindo como *enxugadores de gelo* e *caçadores de noias*.

Essa ruptura do cerco que separa os moradores da cidade dos intocáveis e sua constante circulação fez com que os *enxugadores de gelo* ou *caçadores de noias* se vinculem com esses habitantes de um dos setores mais degradados e conflitivos da cidade.

Os agentes de saúde operam como contraponto ao abandono e a ação higienizante da polícia e de uma grande parte dos moradores da cidade. Centenas de pessoas foram internadas em prontos-socorros ou em hospitais clínicos para tratar de situações extremas como pneumonias, feridas, fraturas ou para dar à luz. Nessas histórias geram-se relações mais ou menos continuadas de afeto. Poderiam tentar-se novas maneiras de viver com o apoio desses cuidadores.

Eles conhecem as pessoas pelo nome e a cada dia sabem mais de suas biografias, são protegidos dos pequenos roubos que acontecem na região. No nosso entender está sendo praticada uma nova maneira de redução de danos.

Os serviços de saúde da região, agora administrados pela Associação de Saúde da Família, estão formando uma rede que opera articuladamente e essas pes-

soas cada vez são mais aceitas nas unidades de saúde do Centro de São Paulo.

Alguns poucos jovens e adultos conseguiram associar-se com algum grupo ou retornar às suas famílias; muitos migram para outras regiões da cidade, outros resistem e persistem em ocupar a Cracolândia.

Evidentemente, essa função do cuidador, realizada com uma população para a qual os protocolos clínicos tradicionais se mostraram ineficientes, é muito difícil de ser exercida.

Esses usuários têm seus vínculos sociais, institucionais e familiares esgarçados, não demandam ajuda e, quando a formulam, são rejeitados e não aderem aos tratamentos convencionais.

Atualmente os agentes de saúde se dedicam à construção de um capital afetivo a partir do qual seria possível desenvolver uma experiência promissora.

Na análise do trabalho desses agentes de saúde temos dado valor a sua prática, avaliado a importância de enxugar gelo e discutido sobre a delicada arte de caçar *noias*.

Definimos a função do agente de saúde como a de defensor da vida.

O percurso sistemático dessas equipes de agentes de saúde e enfermeiros, e sua crescente integração com os serviços de saúde mental e de saúde da família (CAPS Alcool e Drogas, CAPS Infantil e as equipes de Saúde da Família que atuam das Unidades de Saúde da Sé e da República) traçaram linhas que mudaram o território.

O status ontológico do cuidado e o cuidador como trabalhador afetivo

Seja no território controverso em que se transformaram a Cracolândia e o centro de São Paulo ou na solidão das residências terapêuticas, dado que inexistente uma rede de saúde mental, temos afirmado o cuidado como linha mestra do trabalho. O cuidado é soberano.

Temos inclusive visitado a famosa fábula de Caio Júlio Higino sobre o cuidado³. Segundo o filósofo argentino Vicente Fatone:

“Já tinha dito Higino: *Cura prima finxit*: O cuidado foi quem fez o homem. A origem do ser do homem é o cuidado. *Cura tenaet, quandiu vixerit*: O homem enquanto viva pertencerá ao cuidado, estará sob seu signo.”⁴

Heidegger reproduz essa fábula em *Ser e Tempo* e durante árduas páginas desenvolveu esse conceito fundamental de sua obra para afirmar que o cuidado, ou a *cura*, é a procura ou o ser do *Dasein*, do “ser aí”. Perante o cuidado, o homem se adianta a si mesmo, se temporaliza.

3 . Diz a fábula: “Uma vez Cuidado foi atravessar um rio e viu pedaços de argila. Pensativo, colheu um pedaço e começou a modelá-lo. Aproximou-se Júpiter. Cuidado pede que lhe infunda o espírito ao pedaço de argila. Júpiter concedeu com prazer o espírito à obra, mas quando Cuidado quis dar nome a sua obra Júpiter lhe proibiu, argumentado que devia ser dado o seu. Enquanto eles discutiam apareceu a Terra e pediu que colocassem seu nome, pois ela tinha lhe dado o corpo. Tomaram Saturno por juiz, e este deu a, evidentemente justa, sentença: “Tu Júpiter lhe deste o espírito e o espírito receberás à sua morte; tu Terra, por ter lhe oferecido, seu corpo receberás. Mas por ter sido Cuidado quem lhe deu forma a este ser, enquanto viva que o possua. Mas enquanto ao nome, chamar-se-á homo, pois está feito de húmus.”

4 . Fatone Vicente, *La existencia humana y sus filósofos*, Editorial Raigal, Buenos Aires, 1953. [tradução do trecho]

O cuidado ou a cura é o ser desse “ser para a morte” heideggeriano, desse ser inacabado, incompleto, o ser do *Dasein*.

Heidegger destaca que o nome (*homo*) provém daquilo de que está feito (húmus) e que a originalidade desta obra está na sentença de Saturno: no tempo ou na passagem temporal pelo mundo. Ele cita Burdach para observar o duplo sentido da palavra cura: esforço angustioso e solicitude, entrega.

A cura tem uma importância *fáctica* e uma potência fundamental: “A *perfectio* do homem, o chegar a ser o que pode ser em seu ser livre para suas mais peculiares possibilidades (na “ projeção”) é uma “obra” da “cura”⁵.

Etimologicamente⁶ cuidar é agitar no espírito, remoer no pensamento, cuidar não é uma noção lisa ou que possa ser entendida sem tensões ou problematizações.

Segundo o dicionário etimológico *Corominas* da língua espanhola, cura provém de procura e é da mesma raiz que incúria e curiosidade.

Como modo de resistência e como um fundamento ético do trabalhador de saúde, afirmamos que o cuidado é primeiro. Da mesma maneira que afirmamos que a cidadania é anterior a um quadro clínico. Mas não cedemos às tentações transcendentalistas como fez Leonardo Boff no seu livro sobre o cuidado⁷. Embora admiremos seu combate em favor dos mais pobres e apreciemos sua obra e muito do que promove, não concordamos com sua afirmação de que o cuidado advém de uma instância superior transcendental. Ao contrário, consideramos que este modo de entender o caráter do cuidado confunde e despotencializa os cuidadores.

Entendemos o cuidado como motivo ou *leitmotiv* sobre o qual se ativam os ritornelos e os territórios existenciais⁸. O cuidado é um motor, mas precisa se agenciar com outros componentes da produção de subjetividade, com arte, trabalho, produção de direitos... para produzir, no sentido pleno, novos territórios.

Estamos acompanhando a formação desses cuidadores, avaliamos a exposição subjetiva, os riscos de se desintegrarem. Mesmo porque alguns deles já moraram nas ruas ou encontram parentes no seu deambular sempre surpreendente.

Investir esses trabalhadores da potência do cuidado não significa transformá-los em santos (nem em mártires), mas enriquecer suas subjetividades de trabalhadores afetivos e criar dispositivos de processamento permanente da *praxis*.

Antonio Negri e Michael Hardt afirmam que “toda forma de trabalho que produz um bem imaterial, como uma relação ou um afeto, resolvendo problemas ou proporcionando informação, do trabalho de vendas aos serviços financeiros, é fundamentalmente uma *performance*: o produto é o próprio ato em si”⁹

5 Heidegger, Martin. *Ser e Tempo*. (Parte I e II). Tr. br Márcia Sá C. Schuback, 11.^a ed., Petrópolis: Vozes, 2001/2002. Heidegger, Martin, *El Ser y el Tiempo*, trad. castellana de José Gaos, México: Fondo de Cultura Económica, 1951. Disponível on-line, em espanhol. In: <http://www.philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/Ser%20y%20Tiempo.pdf>.

6 Lat. *cogito, as, ávi, átum, áre* ‘agitar no espírito, remoer no pensamento, pensar, meditar, projetar, preparar’; divg. vulg. de *cogitar*; yer *cuid-*; f.hist. sXIV *coydar*, sXIV *cudar*, sXIV *cujdar*, sXV *quidar*.

7 Boff, Leonardo, *Saber Cuidar Ética do Humano – compaixão pela terra*, Editora Vozes, Rio de Janeiro, 1999.

8 Guattari, Félix, *Linguagem, consciência e sociedade*. In: SaúdeLocura 2, Hucitec, São Paulo, 1990, e *Caosmose*, Editora 34, São Paulo, 1992.

9 Negri, Antonio e Hardt, Michael, *Multidão*, Record, Rio de Janeiro – São Paulo, 2005.

Os cuidadores de *noias* ou de psiquiatrizados produzem bens imateriais e o produto é o próprio ato em si, mas poderia se produzir muito mais se houvesse possibilidade de realização de agenciamentos e outros modos de entender a cidade.

Essas experiências incipientes, seus processos de desterritorialização e reterritorialização, de demarcação de território, têm uma potência de inserção em territórios existenciais, com a produção de ritornelos, de territórios onde se verifica uma liberdade de código e outras matérias passíveis de criação de novas subjetividades.

Mas os questionamentos são muitos. De fato trata-se da intervenção do Estado em territórios complexos e controversos, que existem nas margens por onde transborda a sociedade.

Embora sejam funcionários de organizações não governamentais, esses cuidadores são funcionários do Sistema Único de Saúde.

Eles não desenvolvem uma prática que poderia ser considerada uma reinvenção da polícia médica?

Essas experiências de biopoder visam administrar a vida de pessoas indesejáveis ou produzir vida?

Com Foucault aprendemos que a noção de risco foi fundamental para a criação da polícia médica, para a criação do conceito de população e para o exercício de poder sobre a vida. No entanto, não vemos muitas possibilidades de produção de saúde e de uma subjetividade livre de diversas formas de violência sem a intervenção do Estado.

Quando começamos a atender pessoas que não nos demandavam, intervindo no domicílio¹⁰, sabíamos que atuávamos num limiar ético e que estávamos navegando na sociedade de controle.

A pergunta da moça que queria ir à festa continuará a nos interpelar interminavelmente. As perguntas que formulamos, no final destas linhas, as deixaremos para que o futuro as responda.

* Antônio Lancetti é psicanalista e analista institucional. Foi ativo nas gestões petistas de Santos, na intervenção à Casa de Saúde Anchieta e como Secretário de Ação comunitária. Coordenador de Saúde Mental do Projeto Qualis/PSF. Escreveu *Clínica peripatética* e dirige a Coleção Saúdeloucura.

10 . Lancetti, Antonio, *Saúde mental nas entranhas da cidade*. In: *SaúdeLoucura*, n.º 7, Hucitec, São Paulo, 2001.

Direito e norma no campo da sexualidade na infância e na adolescência

Eduardo Rezende Melo

Introdução e justificativa do tema

A intenção deste artigo cinge-se a procurar compreender as dimensões jurídicas de garantia de direitos de crianças e adolescentes relacionadas à sexualidade, analisando criticamente a abordagem hoje prevalente e procurando iluminar os desafios e limites de uma outra tentativa de reflexão, tratamento e normatização destas questões.

O direito brasileiro considera a tutela da sexualidade de crianças e adolescentes apenas pelo viés repressivo, voltado à responsabilização dos agressores. O Código Penal tratava até recentemente a sexualidade pelo viés de proteção dos costumes, considerando a moralidade social como bem jurídico a ser tutelado. Esta perspectiva, a despeito da recente mudança legislativa no Brasil para tutela da liberdade sexual, vem sendo apontada ainda como subjacente, aqui e no estrangeiro, em diversas interpretações jurídicas sobre práticas sexuais¹, restringindo a autonomia individual. Transposta a crianças e adolescentes, a discussão em torno da validade do consentimento e, por conseguinte, dos limites ao direito à participação (art. 12 da Convenção sobre os direitos da criança) assoma como de primeira ordem.

Embora considerado pela nova lei como estupro de vulnerável qualquer prática sexual com menor de quatorze anos, desafios se colocam diuturnamente em relação à sexualidade precoce no país, com reflexo nas decisões judiciais.

Embora pesquisas na área da sexualidade revelem que a idade de iniciação sexual no Brasil seja majoritariamente entre os 15 e 17 anos, de ambos os sexos², em levantamento feito em 2008 pelo Sistema Único de Saúde apurou-se que o

1 Lochak, Danièle. La liberté sexuelle, une liberté (pas) comme les autres? In: Borrillo, Daniel & Lochak, Danièle. La liberté sexuelle. Paris, Puf, 2005, p. 7/38. A autora e seus colegas referem-se sobretudo à questão da prostituição e ao limites do reconhecimento de legitimidade de práticas consentidas sadomasoquistas. No Brasil, percebe-se ainda muito premente esta questão em relação a adultos no tráfico de pessoas, pois suprimiram-se possibilidades de consentimento previstas no art. 3, "b" Protocolo Adicional à Convenção de Palermo (Convenção das Nações Unidas contra o Crime organizado relativo à prevenção, repressão e punição do tráfico de pessoas em especial mulheres e crianças) ao se proceder a adequação do Código Penal (art. 231) à normativa internacional.

2 Bozon, Michel & Heilborn, Maria Luiza. Iniciação à sexualidade: modos de socialização, interações de gênero e trajetórias individuais. In: Heilborn, Maria Luiza e outros. O aprendizado da sexualidade. Reprodução e trajetórias sociais de jovens brasileiros. Rio de Janeiro, Fiocruz e Garamond, 2006, p. 170 e ss.

número de meninas entre 10 e 14 anos que deram à luz em hospitais públicos passou de 24,8 mil em 2005 para 26,3 mil em 2007, sendo reputados como fatores determinantes do fenômeno a erotização precoce e a dificuldade de acesso a contraceptivos, além da carência de educação sexual para crianças³. Mais que um tema de ordem criminal, distintas dimensões de garantia de direito estão em questão e, com elas, a pergunta se estão suficientemente contempladas na legislação e efetivadas na prática.

Os termos do debate são, de um lado, entre controle da sexualidade de adolescentes versus sua autonomização através da sexualidade⁴ e uma mais ampla discussão dos direitos sexuais e reprodutivos de crianças e adolescentes no Brasil⁵ e, neste quadro, os termos da cidadania sob o marco dos direitos humanos, numa renovada tentativa de fundamentação da justiça.

Embates interpretativos para a afirmação de uma nova subjetividade jurídica: proteção, desenvolvimento e sexualidade de crianças e adolescentes

No campo da sexualidade, o ideal de inocência da infância presumia que os direitos sexuais de crianças consistiam não apenas na proteção de abuso e exploração sexual, mas também, em alguns casos, do conhecimento da sexualidade e dos próprios fatos sobre a reprodução⁶. Tratava-se de uma visão que reforçava o papel dos pais sem se questionar qual, efetivamente, era a função da proteção⁷.

O movimento de contracultura propôs-se à época não apenas denunciar a moral repressiva, mas, sobretudo, questionar e negar a premissa da inocência da infância, apontando o quanto sua invocação e a conseqüente tentativa de sua proteção e bem estar tornavam-se o instrumento de intervenção estatal⁸. Falar em direitos humanos neste campo colocava em questão o quanto o objeto de discussão eram as relações de poder, mais do que, em nosso caso, sexo⁹ ou sexualidade.

A expectativa de uma nova era de direitos humanos de crianças e adolescentes era de se repensar a responsabilidade dos adultos de modo que direitos e deveres fossem afirmados, mas que a sexualidade de crianças e adolescentes fosse reconhecida, tanto naquilo que pode ser explorada, mas também pelas necessidades que suscita em cada etapa de sua vida, com informação e suporte adequados para que elas pudessem tomar suas próprias decisões cada vez com maior autonomia¹⁰ e que, portanto, colocasse em questão a afirmação dos direitos às liberdades

3 Correio Braziliense, Hércules Barros, 27/9/2008

4 Knauth, Daniela e outros. Sexualidade juvenil: aportes para as políticas públicas. In: Heilborn, Maria Luiza e outros. O aprendizado da sexualidade. Reprodução e trajetórias sociais de jovens brasileiros. Rio de Janeiro, Fiocruz e Garamond, 2006, p. 404 e ss.

5 Referimo-nos à afirmação dos direitos sexuais de crianças e adolescentes e os reprodutivos de adolescentes, como já se pretende reconhecer na área da saúde, embora ainda sem fundamentação legal e sem a necessária segurança jurídica. Cf. Brasil. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Ações Programáticas Estratégicas. Direitos sexuais, direitos reprodutivos e métodos anticoncepcionais / Ministério da Saúde, Secretaria de Atenção à Saúde, Departamento de Ações Programáticas Estratégicas. Brasília : Ministério da Saúde, 2006.52 p. color. – (Série F. Comunicação e Educação em Saúde) (Série Direitos Sexuais e Direitos Reprodutivos ; caderno nº 2).

6 Ennew. Juddith. The sexual exploitation of children. New York, Saint Martin's Press, 1986, p. 36

7 Idem, p. 39

8 Idem, p. 15/20

9 Idem, 1986, p.1

10 Idem, p.61/62

e à participação, com o reconhecimento de sua capacidade de fazer escolhas e, portanto, de exercício desses direitos¹¹.

Ora, a afirmação da titularidade de direitos humanos implica o reconhecimento de que crianças e adolescentes assumem uma posição jurídica não apenas em relação ao Estado, mas também a outras pessoas, conformando as relações entre eles¹², seja para pleitear direitos e ações consequentes, negativas ou positivas¹³; seja para ter liberdades garantidas¹⁴, seja, fundamentalmente, para ter reconhecidas competências, ou seja, capacidade de ação individual reconhecida pelo direito e de que não se dispõe pela natureza, com uma dimensão, portanto, institucional¹⁵

No entanto, ao se falar em crianças e adolescentes referenciais normativos extralegais subjacentes ao modo de se interpretar o direito subvertem a lógica emancipatória. Seu processo de “desenvolvimento” é invocado como limitante de sua capacidade jurídica de escolha, de expressão e de ação, reinstaurando uma lógica eminentemente protetiva, ao colocá-la, como ser desprovido de maturidade e de razão, numa posição subalterna, com necessidades a serem reconhecidas e providas por um adulto.

Ora, o conceito de desenvolvimento foi bastante estudado em seu papel normalizador nas relações adulto-criança, sendo tomado como porta de entrada da psiquiatrização da infância. Pautado por um critério temporal que poderia servir de ‘norma’ em relação à qual todos poderiam se situar, colocava em cena “duas normatividades. Uma primeira, que será aquela do adulto”, configurando-se como um fim ideal e termo final de um processo, do próprio desenvolvimento; e outra, a da normatividade correspondente à média deste processo de desenvolvimento identificada nas crianças. Assim, pode-se “especificar, em relação à infância, um certo número de ‘estados’ que não seriam propriamente doenças, mas desvios em relação a uma norma”, identificando-se, portanto, diferentes anomalias¹⁶.

Com isto, torna-se possível a disciplina de crianças e adolescentes, como tecnologia positiva de exercício de poder que permite separar, no interior de um grupo determinado, duas categorias de indivíduos, os ‘normais’ dos ‘anormais’, nenhum dos quais situados no exterior do critério da norma, mudando apenas de posições em relação a ela. Desta categorização emanam mecanismos de controle, particularmente em relação à sexualidade (da gravidez na adolescência à exploração – ou “prostituição” –infantil) e a ideia da infância em crise, seja colocando as famílias e escolas como incapazes de regular o processo de socialização¹⁷, seja apontando as crianças, sobretudo as ditas problemáticas, como pessoalmente res-

11 Breen, Claire. Age discrimination and children’s rights. Ensuring equality and acknowledging difference. Leiden, Martinus Nijhoff Publishers, 2006, p. 7.

12 Alexy, Robert. 1996. Theorie der Grundrechte, Frankfurt am Main, Suhrkamp, p. 159/171. No mesmo sentido, Silva, Virgílio Afonso da. 2005. A constitucionalização do direito. Os direitos fundamentais nas relações entre particulares. SP, Ed. Malheiros; e Sarlet, Ingo Wolfgang (org.). 2006. Constituição, direitos fundamentais e direito privado. Porto Alegre, Livraria do Advogado editora

13 Alexy, Robert. 1996. Theorie der Grundrechte, Frankfurt am Main, Suhrkamp, p.171/194

14 Idem, p. 194/210

15 Alexy, Robert. 1996. Theorie der Grundrechte, Frankfurt am Main, Suhrkamp, p.211 e ss.

16 Fonseca, Márcio Alves.2002. Michel Foucault e o direito, SP, Max Limonad, p. 70

17 Wyness, Michael. 2006. Childhood and society. An introduction to the sociology of childhood. NY, Palgrave Macmillan, p. 75

ponsáveis por complexas forças econômicas e sociais que afetam suas vidas¹⁸. É neste contexto que, para além da expressão puramente legal, a norma não pode ser pensada sem a consideração das práticas disciplinares de instituições que se ocupam de “cuidar de” e de “proteger” crianças e adolescentes.

Mais que isto, a própria lógica omissiva de pôr-se em questão meramente o enfrentamento da violência sexual de crianças e adolescentes, e não seus direitos sexuais e reprodutivos, incita discursiva e seletivamente a produção de saberes a respeito do tema, tornando a sexualidade um dispositivo que permite a intervenção de uma série de práticas, de técnicas, de saberes e de intervenções, dando lugar a uma tecnologia política da vida como um processo pertinente a uma população¹⁹, no caso a infanto-juvenil.

Direitos humanos de crianças e adolescentes e os desafios para a (des/re) construção jurídico-política de espaços sociais à infância e juventude

O desafio inicial para titulação de direitos por crianças e adolescentes era desvincular o discurso das necessidades para compreendê-las a partir de seus próprios interesses. A ideia de interesse toma a criança como ponto de referência primário, fazendo com que se meciem a si mesmas e permitindo-lhes fazer reclamações, postulações, cobranças de responsabilidades e de oportunidades para expressão de suas opiniões, porque é o próprio sujeito do interesse que deve ser legitimado a falar por si²⁰.

Esta ideia de interesses das crianças é, portanto, fundamentalmente política, definindo os escopos de um específico grupo minoritário da sociedade, pensado como categoria social separada²¹, deslocando-se o eixo de afirmação desses direitos. Ora, se o propósito de todos os direitos humanos é o de garantir liberdades, mas também promover a emancipação, toda e qualquer limitação a direitos ou liberdades deve ser fundamentada, inclusive legalmente, sob pena de caracterização de discriminação.

A discriminação pode ser direta e indireta. Direta, pela diversidade de tratamento entre uma pessoa e outra em situação similar. A indireta refere-se à diversidade de tratamento entre pessoas de certo grupo – no caso etário – sobre as quais limitações impactam o exercício de seus direitos de modo distinto do de outras de idades distintas.

Ora, recentemente passou-se a reconhecer o quanto a denegação de direitos fundada meramente na distinção etária implica discriminação em relação a crianças e adolescentes, por desrespeito aos princípios da legitimidade, necessidade e proporcionalidade do estabelecimento da diferença de tratamento²² sem os quais

18 Corsaro, William A. 2005. *The sociology of childhood*, 2ª ed., Thousand Oaks, Pine Forge Press, p. 227

19 Fonseca, Márcio Alves. 2002. Michel Foucault e o direito, SP, Max Limonad, p. 201

20 Wyness, Michael. 2006. *Childhood and society. An introduction to the sociology of childhood*. NY, Palgrave Macmillan, p. 46/47

21 Wyness, Michael. 2006. *Childhood and society. An introduction to the sociology of childhood*. NY, Palgrave Macmillan, p. 46/47

22 Breen, Claire. *Age discrimination and children's rights. Ensuring equality and acknowledging difference*. Leiden, Martinus Nijhoff Publishers, 2006, p.27.

o fim de promoção da autonomia, ligado ao princípio da dignidade da pessoa humana, estaria em questão²³.

Isto ficou inicialmente muito claro na Europa em relação ao modo de tratamento da sexualidade infanto-juvenil pelo direito penal. Debates legislativos na Suíça apontavam nos anos oitenta o quanto a mera regulamentação da idade de consentimento para práticas sexuais com adultos – algo a que ainda não chegamos no Brasil – expunha adolescentes que mantivessem relações entre si à responsabilização criminal²⁴. A 15ª Conferência de Pesquisas Criminológicas, realizada em Estrasburgo/França, em 1982, levou à defesa pela doutrina do entendimento que “não podendo os contatos sexuais entre jovens ser qualificados como casos de exploração ou abuso e sabendo-se que as experiências sexuais entre jovens são benéficas para o seu crescimento sexual, é legítimo propor que ‘no que diz respeito às pessoas que não tenham mais de três ou quatro anos que os membros do grupo protegido conviria excluí-las do campo de aplicação do direito penal’ e que, como a imaturidade dos menores não se limita à esfera sexual, a proteção penal da juventude deveria ser sistematicamente autônoma dos crimes sexuais.”²⁵

Em termos gerais, afastada a predição geral de capacidade fundada apenas na idade como violadora do princípio de não-discriminação (art. 2º da Convenção sobre direitos da criança), passou-se a propor, em substituição, os seguintes critérios: medidas restritivas de direito devem estar racionalmente conectadas com objetivos de proteção. Distinções em relação a adultos, seja em relação a crianças ou adolescentes de uma idade particular ou a crianças e adolescentes em geral, devem ser cuidadosamente desenhadas para alcançar o objetivo em questão. Logo, os limites de justificação de uma distinção baseada na idade não poderiam ser distintos daqueles utilizados para outros fundamentos de discriminação;

em relação à proporcionalidade, os efeitos de uma distinção fundada na idade deveriam limitar no mínimo possível os direitos às liberdades. Assim, as limitações devem ser cuidadosamente desenhadas para não ultrapassarem a medida em que esta restrição satisfaça o importante e significativo objetivo de promoção e proteção de crianças e adolescentes;

23 Tiedemann, por exemplo, aponta o quanto princípio da dignidade da pessoa humana, dentro de uma perspectiva kantiana, tem na autonomia seu fundamento e sua natureza racional. Neste contexto, a dignidade humana está, de um lado, intimamente correlacionada à possibilidade de liberdade para o estabelecimento de diálogo interior que permita a emergência de autenticidade e identidade humanas. Para tanto, depende de ter condições existenciais mínimas, integridade física e espiritual e proteção de sua privacidade. Mas, de outro lado, atento a toda uma tradição filosófica (dos estoicos, passando pela teologia cristã ao direito natural) que funda a dignidade humana numa visão heteronômica, indica o quanto ela não pode se dissociar de uma perspectiva coletiva em que o espaço interrelacional, de respeito mútuo à dignidade humana, é condição indissociável da compreensão individual desse valor como autonomia (Tiedemann, Paul. 2006. Was ist Menschenwürde? Darmstadt, WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft p. 62/98 especialmente)

24 Feuille fédérale suisse 1985 II 1021

25 Natscheradtez, Karl Prehaz. O direito penal sexual: conteúdo e limites. Coimbra, Livraria Almedina, 1985, p. 154, invocando Horstkotte, A. L'âge et les conditions du consentement dans le domaine sexuel. Foi o que se deu na Suíça, com a previsão legal de uma faixa etária de 3 anos entre adolescentes para reconhecimento da legitimidade de práticas sexuais sem a caracterização de abuso de poder (Art. 187, parágrafo segundo, do Código Penal suíço) . Trata-se de uma omissão digna de se notar na recente alteração legislativa brasileira, evidenciando o quanto se mantém uma visão tutelar de crianças e adolescentes no campo da sexualidade...

distinções com base na idade devem prover parâmetros previsíveis e objetivos, mas devem ser considerados apenas como um ponto de partida para análise, porque crianças e adolescentes desenvolvem-se de maneiras distintas e a idade é apenas uma reflexão aproximativa do desenvolvimento de suas capacidades²⁶.

Breen defende como critério geral para respeito do princípio da não discriminação que:

toda e qualquer distinção legislativa baseada apenas na idade como único determinante deveria ser abandonado;

estas distinções deveriam ser substituídas por outra reconhecendo que a idade é um indicador útil mas genérico da capacidade;

a adoção da idade como um indicador geral deveria estar acompanhado de duas presunções refutáveis: a presunção de capacidade da criança/adolescente que esteja dentro de um específico grupo etário possa ser refutada por parte dos pais/responsáveis ou pelos tribunais; a presunção de falta de capacidade de criança/adolescente que não esteja dentro daquele grupo etário possa ser refutada por essa criança/adolescente específico, que se entenda capaz de tomar as decisões para exercício de seu direito²⁷. Esta conclusão, em nosso caso, ainda mais se sustenta diante de pesquisas sobre o impacto que desigualdades sociais e de gênero provocam sobre as trajetórias dos jovens no exercício de sua sexualidade²⁸.

Superada a referência da idade, emerge como central a competência para exercício de direitos²⁹, cujo reconhecimento é fundamental numa concepção de direitos humanos.

Como aponta Mortier, se reconhecer competência implica a verificação de certas capacidades intelectuais e práticas, estas capacidades estão intimamente relacionadas, em toda e qualquer dimensão de direito, ao recebimento de informações e à sua adequada transmissão a crianças e adolescentes (art. 13 e 17 da Convenção), como ainda a um ambiente favorecedor do reconhecimento de competências³⁰.

26 Breen, Claire. *Age discrimination and children's rights. Ensuring equality and acknowledging difference*. Leiden, Martinus Nijhoff Publishers, 2006, p. 33. Nesta linha, a autora lembra ter o Governo da Nova Zelândia ditado a consideração das seguintes indagações para definição da razoabilidade de limitações: qual idade é mais provável de se atingir o propósito esperado? Esta idade atende o princípio do interesse superior da criança? Por que? Esta idade é consistente com outras idades em leis ou políticas semelhantes? Esta idade está de acordo com os parâmetros da Convenção? Como a idade impactará a capacidade de participação ativa das crianças e adolescentes nas decisões que lhes afetam? Como essa idade ajudará ou impedirá a participação ativa de crianças e adolescentes na sociedade? (idem, *ibidem*, p. 35)

27 Breen, Claire. *Age discrimination and children's rights. Ensuring equality and acknowledging difference*. Leiden, Martinus Nijhoff Publishers, 2006, p. 43

28 Bozon, Michel & Heilborn, Maria Luiza. *Iniciação à sexualidade: modos de socialização, interações de gênero e trajetórias individuais*. In: Heilborn, Maria Luiza e outros. *O aprendizado da sexualidade. Reprodução e trajetórias sociais de jovens brasileiros*. Rio de Janeiro, Fiocruz e Garamond, 2006, p. 170 e ss.

29 Archard, David. *Children. Rights and childhood*. 2ª ed., London, Routledge and Farmer, 2004, p. 90.

30 Mortier, Freddy. 2004. *Rationality and competence to decide in children*. In: Verhellen, Eugen. *Understanding children's rights*. Ghent University: Children's rights centre, 2004p.85. É isto, aliás, o que vem sendo discutido para o direito penal, que deveria voltar-se a "garantir a maior liberdade possível nos comportamentos sexuais, e, portanto, a proteção da juventude como objeto do direito penal sexual não deveria ter como "objetivo a interiorização pela juventude de certos valores morais da conduta sexual, mas apenas precaver os jovens de certos estímulos sexuais até que eles sejam capazes de decidir por si próprios, e no sentido que entenderem, a conduta a adotar face a tais estímulos" (Natscheradetz, Karl Prelhaz. *O direito penal sexual: conteúdo e limites*. Coimbra,

Direitos sexuais de crianças e adolescentes: cidadania, direito ao desenvolvimento e as tentativas de fundamentação da justiça e de novos direitos

Freeman, invocando Hunt, aponta que o reconhecimento da subjetividade jurídica a crianças e adolescentes não é suficiente por si. Se ele é capaz de promover a emancipação de crianças e adolescentes, não é um veículo nem perfeito nem exclusivo deste processo social. Os direitos só podem ser operativos se forem constituintes de uma estratégia de transformação social, tornando-se parte de uma compreensão comum e articulados com práticas sociais³¹.

De um lado, mostra-se certa a impossibilidade de nos mantermos apenas focados na dimensão de controle e de repressão de violação de direitos e imperativo o reconhecimento de que a experiência e vivência da sexualidade infanto-juvenil nos conclama a pensar as condicionantes do exercício de seus direitos sexuais em diversos campos (direito à educação sexual, direito à diversidade, direito à privacidade, inclusive no atendimento médico, direitos a escolha e consentimento em relação a tratamento médico³²).

De outro lado, cuida-se, nos dizeres de Roche, de rever o conceito de cidadania e de poder em relação a crianças e adolescentes e a forma de demanda por direitos nas formas como resistem e desafiam as práticas de adultos, ainda que de maneiras não necessariamente construtivas³³.

O desafio vivido por crianças e adolescentes de criar seus espaços e possibilidades de ação em espaços que não foram criados por elas mesmas, nos quais seu reconhecimento como atores sociais é contingente das circunstâncias sociais e ambientais nas quais se encontram³⁴, mas que são sempre marcados por um des-nível de poder, há de recolocar a discussão, na leitura de Beck, sob a perspectiva de uma economia do conflito na constituição desses espaços de cada (criança ou) adolescente na sua relação com os adultos e entre si.

Para o autor, a vida, especialmente para os adolescentes, torna-se experimental e a identidade, não mais um projeto a finalizar, mas um hábito de busca (*habit of searching*), que não termina e nem pode terminar, e, por isso, ela coloca a premência da negociação³⁵ e, por conseguinte, o reconhecimento de competências para participação, como pressuposto de estruturação das relações geracionais.

Esta perspectiva põe em xeque a tendência prevalecente no modelo protetivo e prática habitual da sociedade de negarmos a possibilidade de exercício de direitos ou de removermos as crianças das situações que reputamos perigosas a elas ou nas quais suas necessidades não possam ser satisfeitas ou atendidas, quan-

Livraria Almedina, 1985, p. 153)

31 Freeman, Morgan. 1997. The moral status of children. In: M. Freeman. The moral status of children. Essays on the rights of the child. The Hague, Martinus Nijhoff Publishers, 1997, p. 16

32 Breen, Claire. Age discrimination and children's rights. Ensuring equality and acknowledging difference. Leiden, Martinus Nijhoff Publishers, 2006, p. 45 e ss. O recebimento de preservativos, consultas médicas com ginecologistas/urologistas, independentemente da presença de seus pais, são temas intimamente correlatos ao exercício do direito à participação e dos direitos sexuais e que têm sido debatidos e reconhecidos em outros países.

33 Roche, Jeremy. 1999. Children: rights, participation and citizenship. In: Childhood 1999, 6, 478

34 Roche, Jeremy. 1999. Children: rights, participation and citizenship. In: Childhood 1999, 6, 479

35 Beck, Ulrich. 1997. Democratization of the family. In: Childhood, vol 4(2), p. 165/166

do, pelo contrário, nosso desafio deveria ser de mudarmos as situações mesmas ou promovermos meios de satisfazer as necessidades delas e sobretudo atender seus interesses³⁶ e, com isso, reconhecer e garantir liberdades, com o reconhecimento de competência para o exercício de direitos e para a participação.

Com efeito, melhora-se a capacidade de exercício de competências aumentando ativos pessoais de crianças e adolescentes para lidar com o sistema ou fazendo com que as escolhas dentro do sistema se tornem menos irreversíveis. Isto se faz seja pela diminuição de riscos com as escolhas, seja pelo controle do ambiente a nível coletivo, aumentando-se a competência individual para decidir³⁷. É esta imposição de esforço ativo por parte de todo e qualquer adulto para que a criança ou adolescente tenha condições de exercer essa competência, intelectual e jurídica que dita o art. 12 da Convenção sobre os direitos da criança³⁸.

Trata-se de repensar a garantia de direitos sexuais a crianças e adolescentes a partir de uma visão de seu desenvolvimento sob o marco de direitos humanos³⁹. É neste contexto que devemos entender o desenvolvimento como liberdade, conforme lição de Amartya Sen. Se o regime democrático e participativo é o modelo preeminente de organização política; se este regime é fundamentado nas diferentes formas de liberdade e, portanto, no reconhecimento da condição

36 Verhellen, Eugén. 2000. *Convention on the rights of the child*. 6th Ed., Antwerpen, Garant, p. 25.

37 Mortier, Freddy. 2004. *Rationality and competence to decide in children*. In: Verhellen, Eugén. *Understanding children's rights*. Ghent University: Children's rights centre, 2004p.85

38 A participação, sem dúvida, é o mais desafiador dos princípios da Convenção, especialmente neste contexto brasileiro, de pobreza legislativa e interpretativa sobre o tema. De fato, a lei de adequação brasileira à Convenção sobre os direitos da criança, o Estatuto da Criança e do Adolescente, é limitada na garantia do direito à participação, não previsto como princípio, mas apenas incidentalmente em alguns capítulos do Estatuto. A lei refere-se ao direito de opinião e expressão, de participação da vida familiar e comunitária e na vida política (esta na forma da lei) como uma dimensão do direito à liberdade (art. 16, inc. II, V e VI). No entanto, não impõe qualquer obrigação correlata aos pais, família, comunidade, sociedade em geral e o Estado de lhes garantir oportunidade de escuta e de levar em consideração essa manifestação. Apenas em três contextos há regulamentação mais detalhada desse direito: no art. 28 do Estatuto da Criança e do Adolescente referente à colocação em família substituída; no art. 53, quanto ao direito de participação em entidades estudantis e de contestar critérios avaliativos pedagógicos nas escolas; e no art. 184 referente ao direito a ser apresentado ao juiz em caso de processo por prática de ato infracional. A literatura nacional a respeito é pouco expressiva, notadamente no âmbito jurídico.

39 Talvez muito das armadilhas que o modelo protetivo instaura no Brasil seja fruto de um tratamento ambíguo do direito ao desenvolvimento no Estatuto da Criança e do Adolescente. É, de fato, interessante perceber a diferença entre a Convenção e o Estatuto. A Convenção estabelece em seu art. 27 que "Os Estados Partes reconhecem o direito de toda criança a um nível de vida adequado ao seu desenvolvimento físico, mental, espiritual, moral e social". Afirma-se, portanto, como veremos em mais detalhes, um direito atual, focado na qualidade de vida da criança, ainda que perspectivado para o porvir. O Estatuto, de sua parte, refere-se ao desenvolvimento em duas oportunidades. Primeiro, no art. 3º, que prescreve: "A criança e o adolescente gozam de todos os direitos fundamentais inerentes à pessoa humana, sem prejuízo da proteção integral de que trata esta Lei, assegurando-se-lhes, por lei ou por outros meios, todas as facultades e facilidades, a fim de lhes facultar o desenvolvimento físico, mental, moral, espiritual e social, em condições de liberdade e de dignidade" (grifo nosso). Como se vê, o desenvolvimento, aqui, não é explicitamente entendido como um direito, mas sim como objetivo e meta num movimento tríplice: da garantia de direitos fundamentais, provê-se facultades e facilidades que propiciariam esse desenvolvimento. A segunda referência no Estatuto dita um marco interpretativo em que aparece o desenvolvimento: "Na interpretação desta Lei levar-se-ão em conta os fins sociais a que ela se dirige, as exigências do bem comum, os direitos individuais e coletivos, e a condição peculiar da criança e do adolescente como pessoas em desenvolvimento" (art. 6º). Aqui, tampouco, o desenvolvimento é visto como direito, mas como um princípio interpretativo da criança e do adolescente como sujeitos em processo de desenvolvimento. Uma leitura, portanto, que potencialmente suscita interpretações condizentes com a perspectiva deficitária de pessoa em processo e portanto não reconhecidora das competências de crianças e adolescentes e seu direito à participação.

de agentes sociais dos indivíduos, as dimensões sociais, políticas e econômicas de que dispomos são fundamentais para a afirmação dessas mesmas liberdades. Portanto, *a expansão da liberdade é vista como o principal fim e o principal meio do desenvolvimento*, que deve ser entendido como a eliminação de privações de liberdade que limitem as escolhas e as oportunidades das pessoas *de exercer ponderadamente sua condição de agentes*⁴⁰.

O desenvolvimento, portanto, deve ser visto como um conceito compreensivo, voltado à plena realização dos direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais do ser humano⁴¹, que lhes permita alargar os campos de ação e colocarem-se propósitos, e realizá-los para alcançar o bem estar ou auto-realização⁴², mas também como contexto de construção de si num espaço interrelacional de respeito mútuo, como vem sendo entendida a própria dignidade humana⁴³.

Ora, isto é decorrência do que Beck aponta como democratização não apenas da família mas da própria concepção do processo de socialização de crianças ao se afirmar e se pretender garantir seus direitos de personalidade. Nesta visão, não se pode mais pretender inocular certezas e objetivos aos jovens, nem se atribuir à sociedade sua direção moral e espiritual, porque, numa revisão dos próprios direitos de cidadania, o movimento de ruptura paradigmática para afirmação da liberdade volta-se à afirmação da própria auto-individualização e auto-socialização desses adolescentes⁴⁴.

Este processo histórico de desconstrução de um paradigma focado no desenvolvimento, na proteção e na inocência para construir um paradigma pautado por direitos humanos, promoção e emancipação de crianças e adolescentes, respeitadas suas singularidades, reforça a historicidade deste processo e implica ver a história como aquilo em referência a que se adquire hoje a possibilidade do direito⁴⁵. Se temos um direito, é porque temos uma história⁴⁶, retomando, assim, a questão da responsabilidade histórica que sobre nós recai em cada decisão sobre nossa herança diante do presente e à vista do porvir⁴⁷. É fundamental, então, que procuremos entender os embates subjacentes a esses processos interpretativos por nossa inserção neles, vendo-nos como partes deste processo histórico, para, então, ao dar lugar ao afrontamento, termos condições de nos apropriar e tentarmos estruturar outros modos de interpretação⁴⁸ de modo horizontal, participativo e construtivo pelas e com as próprias crianças e adolescentes.

40 Sen, Amartya. 2000. Desenvolvimento como liberdade. SP, Companhia das letras, p. 9/10 (surlinhados nosso)

41 Nowak, Manfred. 2007. Article 6. The right to life, survival and development. In: Alen, André et. al. A commentary on the United Nations Convention on the rights of the child. Leiden/Boston, Martinus Nijhoff Publishers, 2007, p.2

42 Mortier, Freddy. 2004. Rationality and competence to decide in children. In: Verhellen, Eugen. Understanding children's rights. Ghent University: Children's rights centre, 2004p. 94

43 Tiedemann, Paul. 2006. Was ist Menschenwürde. Darmstadt, WBG, p. 89/102

44 Beck, Ulrich. 1997. Democratization of the family. In: Childhood, vol 4(2), p. 156 e ss., especialmente p. 163/164

45 Bobbio, Norberto. 1992. A era dos direitos, RJ, Campus, p. 24.

46 Ewald, François. 1993. Foucault, a norma e o direito. Lisboa. Ed. Vegas, p. 72

47 Derrida, Jacques & Roudinesco, Elisabeth. 2004. De que amanhã. Diálogo. RJ, Jorge Zahar Ed., p. 11 a 17

48 Foucault, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: Foucault, Michel. Microfísica do poder. 9ª ed, RJ, Graal, 1990, p. 18

Com efeito, como aponta Derrida, se o direito é construído sobre camadas textuais interpretativas e transformáveis, este processo de desconstrução representa a própria justiça em sua tentativa de fundamentação⁴⁹. Só assim, podendo nos desalojar da segurança de valores que nos impedem o exercício da aporia, condição de abertura para a experiência da alteridade e, por conseguinte, da negociação interpretativa nesta economia de conflito, será possível a emergência dos vários fatores impeditivos da afirmação de si por estas crianças e adolescentes, e a criação de uma pluralidade de modos de reconstrução, pautada pelo acolhimento da diversidade e pela possibilidade de justificação por elas de novas possibilidades de existência⁵⁰. Ora, é esta ética da responsabilidade que, ao procurar evitar a redução da multiplicidade, dos diferentes, a formas normalizadoras, abstratas e universalizantes, nos abre à pretensão a novos direitos por parte de crianças e adolescentes⁵¹ no campo da sexualidade.

* Eduardo Rezende Melo é juiz de direito no Estado de São Paulo, presidente da ABMP– Associação Brasileira de Magistrados, Promotores de Justiça e Defensores Públicos da Infância e da Juventude, especialista em direito penal, mestre em filosofia e em estudos avançados em direito da criança (Universidade de Friburgo/Suíça). Autor de *Nietzsche e a Justiça*.

49 Derrida, Jacques. 1994. Force de loi. Le 'fondement mystique de l' autorité'. Paris, Galilée, 34/35

50 Melo, Eduardo Rezende. 2004. Nietzsche e a justiça. São Paulo, Perspectiva, p. 179 e ss.

51 Fonseca, Márcio Alves. 2002. Michel Foucault e o direito. Max Limonad, p. 247 e ss.

Trabalhando pela biodiversidade subjetiva

Regina Favre

Conceitos e práticas são parte da história cultural. Acredito que os saberes e práticas corporais, tais como nós os concebemos hoje estão enraizados na Europa, nos meados do século XIX, como um subproduto da sociedade industrial. A mudança da produção artesanal para a produção industrial remodelou completamente as tradições culturais e artísticas, as concepções sobre forma e linguagem, valores, aparência das cidades, ruas, casas, seus interiores, exigindo um novo uso dos corpos para produzir e incorporar todas estas realidades. A pressão vinda do aumento das intensidades, dos problemas e dos benefícios produzidos pela indústria imediatamente sacudiu os modos de uso anteriores do corpo.

Ao mesmo tempo, entre outras transformações filosóficas e científicas, Darwin, com sua teoria evolutiva promove a maior revolução na auto-imagem do homem desde o início da história, retirando o criador de uma vez por todas da cena e apresentando os homens à sua animalidade e capacidade adaptativa, permitindo, a cada um, ver em seus corpos a continuidade dos corpos em sua cadeia evolutiva.

Com Darwin, o corpo, pela primeira vez, torna-se real e acessível como comportamento e funcionalidade solidificados anatomicamente enquanto espécie, podendo moldar-se de maneira individual.

Como o capitalismo industrial e o conhecimento moderno do corpo cresceram juntos

O capital e seu poder, inicialmente, tinham a configuração visível de fortunas familiares turbinadas pelas novas indústrias. Mas isso foi só o começo.

Com todas as transformações dos poderes, dos sentidos, das tecnologias industriais, da velocidade de transporte e dos novos modos de produção e distribuição do dinheiro, novas noções e práticas dizendo respeito à auto-regulação e autonomia dos corpos estavam prontas para aparecer e mesmo urgiam ser formuladas como um antídoto dos primeiros sinais do estresse da cultura ou doenças emocionais tais como começavam a ser observadas nesse momento.

A mesma velocidade pode ser vista na multiplicação de técnicas corporais que, na verdade, não são apenas técnicas, mas métodos que refletem as diferentes perspectivas do corpo necessitando regular a si mesmo.

A invenção da juventude, também nesse início de século, conta enorme-

mente como uma importantíssima configuração social da subjetividade e é um capítulo a parte, sem dúvida, a ser incluído no tema do corpo.

Rompendo os limites dos ambientes acadêmicos e médicos, lugares tradicionais do saber, pesquisas e experimentos conduzidos por indivíduos ou pequenos grupos independentes na Europa, resistentes ao modelo corporal difundido pela escola de educação física de Berlim, foram fundamentais para o desenvolvimento das práticas e teorias corporais que moldaram essa nova cultura, praticamente, entre os anos 20 e o final da 2ª Guerra.

Esses jovens precursores que, para abrir a sensibilidade de seus corpos aos acontecimentos que se constelavam em torno da 1ª guerra, foram experimentando seu potencial somático como um aprofundamento trágico do presente corporal vivido e se contrapondo à rígida, autoritária, perigosa e estéril forma do corpo moldado pela educação militarista germânica. Esses devem ser considerados o marco zero da futura cultura de corpo que afetará a todos nós. A figura de Elsa Gindler cujos grupos eram frequentados por certos psicanalistas também resistentes, entre os quais se inclui Reich, é paradigmática nesse novo modo de subjetivação do corpo que começa a se configurar precisamente nesse momento.

Escapando da destruição que se avizinhava, atraídos pela promessa da democracia na América, esses pioneiros europeus que em duas décadas já haviam se tornado criadores e praticantes dessas novas concepções corporais, migraram para um ambiente onde essa nova cultura iria encontrar total acolhimento na tradição filosófica do pragmatismo americano, nos valores do corpo e da vida natural celebrados pela literatura, da disciplina interior, da experiência religiosa e da iluminação, e principalmente, da imensa prosperidade e otimismo do pós-guerra.

A partir deste encontro, floresceu nos Estados Unidos, em meados dos anos 50, associada às filosofias sociais da época, a cultura à qual nós consideramos pertencer e sobre a qual devemos fazer uma operação crítica para que possamos utilizá-la. Nesse momento, também, a cultura americana apontava para um caminho de expansão por todo o planeta.

O Fordismo e a modelagem serial dos corpos

Philip Cushman explica esta função de superexpansão. “Uma das tarefas dos anos 50 era converter a sua poderosa máquina de guerra internacional numa economia de paz, viável internacionalmente. Isso não era uma tarefa fácil num momento em que o país vinha de recessões com o espectro da Grande Depressão nunca longe da memória das pessoas. Mas nas décadas que se seguiram imediatamente à 2ª Guerra Mundial, a economia dos Estados Unidos aprendeu uma das lições mais importantes da guerra: para estar fora da depressão, o capitalismo do século 20 tinha que basear sua economia numa contínua produção do consumo de bens e serviços. Portanto, os grandes negócios tinham que desenvolver modos de vender bens que não fossem essenciais nem bem-feitos. Em outras palavras, o país estava agora dependente de produzir e vender produtos não essenciais e rapidamente obsoletos. Serviços e experiências que, para comprar, os consumidores nunca pudessem

economizar o suficiente. Portanto, os bancos passam a ter que desenvolver novas formas de crédito fácil. Consumir em vez de poupar, permitir-se em vez de sacrificar-se, tornou-se o estilo predominante. Pessoas passaram a tomar conhecimento de novos produtos no pós-guerra através dos anúncios de rádio, revistas, jornais e televisão e, muito rapidamente, através dessas mídias, passaram a aprender como manejar suas vidas e finanças. Para se manter “científico”, moderno e saudável, era absolutamente necessário consumir continuamente novos produtos domésticos. Assim uma nova configuração do *self* tinha que ser construída.”¹

Como esta força modeladora é percebida no Brasil

Nicolau Sevcenko observou como esta nova configuração afetou a percepção brasileira. “Com a 1^a. Guerra Mundial, a indústria de cinema europeia colapsou e os Estados Unidos herdaram tudo, construindo um monopólio virtual de produção, distribuição e exibição mundial. Com o surgimento do cinema falado e os aumentos incríveis dos custos de produção, os pequenos estúdios foram à bancarrota e apenas as grandes corporações de Hollywood sobreviveram. Os sistemas de estúdio foram desenvolvidos racionalizando, otimizando e reduzindo consideravelmente os custos e na sua contrapartida promocional foi criado o mito das estrelas. Os filmes de Hollywood criaram e espalharam como um dogma o padrão de beleza das estrelas de cinema que se tornaram as alavancas principais e promocionais de novos hábitos de consumo e estilos de vida identificados com o “*american way of life*”². Vinícius de Moraes, poeta brasileiro e diplomata, tem um poema desta década chamado “História Apaixonada, Hollywood, Califórnia” no qual ele se coloca numa posição onde toda a sua vida é reinterpretada como uma sucessão de clichês hollywoodianos. O modo de sentar, dirigir o carro, encarar uma garota, namorar ao pôr-do-sol, segurar um copo, flertar, flertar e ser esnobado, comer *fast-food*, chamar o garçom, as roupas que ela usa, jogar boliche, o meio sorriso sarcástico, a súbita mudança de humor, o modo de acender um cigarro com uma única flipada do isqueiro. Tudo isso vinha da tela do cinema. O poeta sente que a sua vida não vem da sua interação com as pessoas em volta dele, mas, em vez disso, de um time de técnicos desconhecidos do outro lado do continente. Isso não é um exagero. O cinema é uma arte complexa, uma soma de técnicas revolucionárias de comunicação visual, tais como close-ups, efeitos emocionais dos recursos de edição – como ritmo, som, música, expressão facial e corporal, o glamour da juventude, as coreografias atléticas, as maquiagens, os penteados, o guarda-roupa, os cenários e mais do que isso o poder esmagador do sex-appeal. Tudo isso ampliado numa tela colossal irradiando o seu brilho prateado e hipnótico na escuridão do cinema. O que Hollywood levou às últimas consequências foi a descoberta, em grande parte tomada dos surrealistas e expressionistas que escaparam da Europa nos anos 30 e encontraram trabalho na Califórnia, de que os filmes são uma arte para os olhos e o corpo inconsciente e não para o intelecto e o discurso verbal.

1 Philip Cushman, “Constructing the self, constructing America”, Cambridge, MA, Perseus, 1995.

2 *Historia da Vida Privada no Brasil* – vol. 3, São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

Quando os filhos do Papai Sabe Tudo cresceram...

Podemos ver, então, como a América do pós-guerra dos anos 50 ganhou a sua versão glamurosa internacional, primeiramente por essa auto-modelagem cinematográfica altamente cobiçada por todos.

Finalmente nos anos 60, a modelagem subjetiva da juventude espalha-se com o cinema e a música: o rebelde que não quer o estilo de vida dos seus pais para si, a formatação anterior que foi rigidamente modelada pelos valores e comportamentos da sociedade de consumo.

Da arte moderna, da dança moderna, do modo de representar do Actor's Studio, da literatura beat para a cultura do rock, para o movimento feminista, para o movimento hippie, para o movimento psicodélico, para rebeliões estudantis de 68, para a contracultura, para a cultura alternativa, foi um pulo.

Entre os jovens, outro modo de conceber o corpo e novas práticas de si passam a ser desenhadas. Nesse preciso momento, a herança da resistência corporalista germânica à rígida modelização do pós-guerra americano se faz útil e presente face esse apogeu do corpo protestante.

Na onda dos novos movimentos sociais, as práticas corporais trazidas pelos humanistas europeus imigrados para a América, passam a ter um grande papel na desconstrução dos usos de si profundamente desvalorizados por esta geração e na composição de novos usos do corpo. Grupos, turmas e amigos identificados com o espírito dessas práticas e ideias se agregam, sobretudo em Nova York, o melting pot, impulsionando novos modos de se relacionar, trabalhar, viver, ter sexo e, mais adiante, conceber família e gênero, dinheiro, educação, raça, cultura, política e poder.

Os novos paradigmas voltam para a Europa

Movida pela mesma fé na mudança, na aventura e no desafio de si até o fundo de si, esta nova cultura corporal, influenciada nos Estados Unidos pelas ideias libertárias de Reich, também imigrado com seus pares alemães, já remodelada nos Estados Unidos, se reexporta para a Europa. E ali encontra as sementes deixadas por Reich que já estavam produzindo frutos a partir das várias tendências educacionais, terapêuticas, psicoterapêuticas que já estavam abertas, famintas, para se misturar com o modelo americano. Esta nova cultura proliferou rapidamente como modos coletivos de viver e fazer, expressões culturais e artísticas, comunidades urbanas e rurais, núcleos de crescimento pessoal, psicoterapia, práticas corporais e ativismo político.

Nos anos 70, tanto na Europa como nos Estados Unidos, práticas e métodos, fossem exercidos como atividades de grupo ou psicoterapêuticas, manipulações de corpo ou exercícios, passaram por uma multiplicação espantosa. As pessoas ansiavam por mudança, mudando seus corpos. Juntavam-se a grupos, buscavam terapias, desejavam se tornar terapeutas.

Os *group leaders* exerciam uma influência extraordinária na vida das pessoas.

Havia um ideal de criar um mundo à parte, dito alternativo, que poderia influenciar o sistema de fora para dentro.

Enquanto isso, abaixo do Equador...

No Brasil, desde os meados dos anos 60, o Tropicalismo, como um movimento artístico, literário, musical e político, expressava a urgência para nós de espanar nossas tradições conservadoras, caminhar contra o vento, sem lenço e sem documento, e incorporar o novo crescimento industrial, reformatar nossos corpos e absorver a nova realidade mundial que explodia nas bancas de revistas. Levantava-se aqui também uma força desconstrutora e proliferante similar, guardadas as proporções, àquela surgida durante a primeira guerra em torno de Berlim.

Com a atmosfera letal das ditaduras latino-americanas, muitos brasileiros se tornaram política ou existencialmente exilados. A afinidade com nossa necessidade, certamente, permeabilizou-nos e atraiu-nos para esses novos paradigmas de libertação através do corpo que prosseguia em seu crescimento, principalmente, na Inglaterra, solo fértil, então, para os novos padrões de comportamento. Muitos se abrigaram nessa London London.

Em 75, algumas pessoas portadoras dessa marca, ao voltar para o Brasil, participam da fundação do curso de psicoterapia corporal no Instituto Sedes Sapientiae, em São Paulo. Nos anos 80, em busca de formação profissional, alguns grupos já poderiam ser vistos montando no Brasil workshops com representantes de escolas de psicoterapia corporal que já se haviam organizado internacionalmente e estavam se difundindo no mercado. E no final dos anos 80, um número crescente de pessoas ligadas a essas escolas já formatadas como empresas, representantes de formações profissionais reichianas e neo-reichianas, já tinha se instituído.

Não se pode deixar de mencionar as forças da invenção, da alegria e da liberdade que continuaram a se expressar em certos grupos e encontros dessa geração de profissionais e militantes denominados reichianos, gerando frutos que prosseguiram e se diversificaram.

Teorias e vidas no Brasil: condições específicas

Essas ideias e práticas fizeram sentido no Brasil, de um modo muito peculiar, diferente daquilo que aconteceu na Europa e nos Estados Unidos. Num primeiro momento, elas se juntaram às forças que culturalmente combatiam os efeitos destrutivos da ditadura nas vidas das pessoas.

É bem conhecido como a psicanálise, um certo tipo de psicanálise militante, que era altamente desenvolvida tanto no Brasil como na Argentina, desempenhou um papel importante como aliada nesta cultura de resistência política. Então, era completamente natural que certos divãs generosos no Brasil abraçassem a causa e gestassem o então chamado movimento reichiano recém-nascido. Assim, fica também evidente que, dada essa afinidade, o reichismo que inicialmente vingou no Brasil foi o da Análise do Caráter, em suas variações, considerado na sua época, anos 30, um avanço político e metodológico, em relação às ideias de Freud.

J.A. Gaiarsa, inimigo declarado da psicanálise e com grande acesso à mídia, tem um papel importantíssimo na criação de um campo onde toda uma geração

foi introduzida a uma cultura reichiana despicanalizada. Mesmo assim, o primeiro grande esforço assimilativo no campo psicoterapêutico brasileiro corporal dos anos 70, foi a busca de uma estruturação teórica de respeito face a cultura psi preexistente. Acontece uma tentativa de assimilação de uma base psicanalítica para sua prática, encontrar um lugar para noções tais como id, ego, superego, inconsciente e transferência. Entretanto o corpo em toda a sua força e maravilha permanecia intocado teoricamente.

O novo capitalístico, novas teorias e práticas do corpo

O capitalismo, quebrando fronteiras nacionais, começa a operar como mundial e integrado. A narrativa familiar, como pano de fundo das nossas vidas e trilha da visão psicanalítica, mostra-se como uma pequena parte da narrativa histórico-mundial e a história social exige importância na hermenêutica da subjetividade.

Isso mostrava que havia uma resposta metodológica e teórica para o capitalismo industrial de base patriarcal e seus efeitos nos corpos subjetivos, e uma outra, bem diferente, que pressionava por formulação e invenção de novos modos de nos valermos de nosso patrimônio biológico e organizar novos modos funcionais de viver a nova realidade mundial.

A Análise do Caráter e *A Função do Orgasmo*, centrais na teoria e prática reichianas, atendia às necessidades das formações subjetivas produzidas no capitalismo durante seu estado de industrialização. A repressão da energia sexual e seu subsequente reinvestimento no caráter, com o comprometimento da liberdade orgástica, a neurose, era um assunto da sociedade industrial de modelo patriarcal com seu modo de produção baseado nessa maneira edipiana de operar as relações reprimindo, autoritariamente, a libido. A organização do caráter rígido desse corpo autoritário foi o foco da atenção política e clínica de Reich com sua noção de couraças.

A coexistência com os modelos familiares certamente prossegue, entretanto a estruturação do sujeito passa a ser regida mais evidentemente por outras forças mais amplas e gerais. Com esta nova conjunção de interesses de mercado e de grandes corporações, agora fundidas internacionalmente, não mais a repressão, mas a falta passa a ser central.

Essa ênfase na repressão deve se tornar então o alvo da desconstrução a ser operada pela compreensão da estratégia capitalística como captura do desejo e estimulação da perpétua falta de algo que nos preencheria e completaria. As imagens e a mídia passam a desempenhar o papel principal, como veremos adiante.

No início dos anos 80, começamos a ter acesso a ideias sobre o capitalismo contemporâneo, trazidas por Guattari, cujas visitas ao Brasil nos contaminavam com um sentimento spinozista de imanência e potência da vida se fazendo. Mesmo que não se mergulhasse profundamente no seu estudo, respirava-se com ele uma nova realidade emergindo, sobretudo levados por uma nova alegria com o fim da ditadura e a chegada dos novos ares do PT que nascia.

Mais adiante, nos anos 90, as noções de multidão como visão da nova realidade social que se apresentava num mundo já então inteiramente globalizado,

trazida por Toni Negri, acentua nossa experiência existencial como molecularizada, fragmentária, em luta pela auto-organização e conectividade dentro dos novos modos de vida minoritários e trabalho desvinculados do emprego e das famílias em seus devires. Uma nova estratégia social e corporal se faz necessária para que se efetue a nova luta.

A velocidade do capitalismo contemporâneo, à luz dessa visão, torna evidente os corpos e seus mundos formando-se e reformando-se, continuamente, segundo regras coletivas muito precisas.

Esses filósofos se referiam a essas regras como a produção social de modos de subjetivação que, agora, eram desenvolvidos pelo mercado, no interjogo de poderes, valores e interesses comerciais, como modos selecionados de tomar forma. Essa era uma revelação.

Mas prosseguia com grande frustração, a necessidade de um conceito de corpo enquanto processo biológico autopoietico que se acompanhasse de uma prática intimamente conectada com o processo de produção de corpo, parte de um auto-gerenciamento do processo de nossas vidas no mundo, que honrasse as leis mais primárias do vivo. Estou falando de uma necessidade de contemplar o corpo dentro de uma compreensão evolucionária como solidificação de comportamento.

Falando na primeira pessoa

Entre 85 e 92, a questão de uma nova posição na clínica, no ensino e na vida coloca-se para mim. Após ler o recém-publicado *Anatomia Emocional* (Summus), precisamente em 86, descubro seu autor Stanley Keleman e me aproximo de seu conceito de processo formativo. Essa leitura funcionou para mim como um satori. Com ele, pude, finalmente, acessar um conceito visual e encarnável do corpo como um processo que se estendia dos inícios da biosfera deste planeta, produtor e produzido por processos físicos e sociais, canalizando e secretando a si mesmo como uma força protoplasmática, continuamente, através das forças biológicas presentes em cada vida em particular, gerando e sustentando ambientes físicos e sociais como resposta a uma necessidade inata conectiva e formativa. Todo o meu movimento em direção a Keleman, um verdadeiro pensador contemplativo ocidental de tradição pragmatista e darwinista, americano, gestado na cultura do corpo novaiorquina dos anos 50, alternativa também para visões budistas que se difundiam, veio, certamente, da insatisfação com a visão caráter-analítica, mas, principalmente, da minha dificuldade em encontrar uma operatividade corporal precisa nas concepções que visitei de metaestabilidade em Simondon, de corpo sem órgãos em Deleuze, bem como de autopoiese e enação em Francisco Varela, ideias que me iluminaram e contribuíram para meu afastamento das cartografias reichianas.

Foi muito feliz a minha escolha por Keleman. Em seguida, comecei a cuidar da tradução de seus livros, a me corresponder com ele e, finalmente, em 1992, a frequentar seus workshops em Berkeley, Califórnia. Esse contato seguido que durou 15 anos fui um tempo suficiente para devorá-lo, digeri-lo e assimilá-lo... an-

tropofagicamente, brasileiroamente. Naquele exato momento, sonhei com a perda de uma criança na multidão e, logo a seguir, com a concepção de um corpo velho personificado por Kazuo Ono, que aparece deitado numa posição fetal dentro de uma banheira cheia de barro.

A ilusão infantil da individualidade estava indo embora dando lugar a um corpo recentemente concebido para formar maturidade, feito de multiplicidades e devires. Enfim, podia me identificar com um modelo de clinicar, pesquisar e ensinar, bem como com uma filosofia do corpo que me permitia pensar e agir como parte de realidades maiores.

As visões formativas de Keleman e sua metodologia³:

Ressoando para mim com o espírito imanente da caosmose também presente no jamesonismo de que Keleman se considera descendente, diz em sua linguagem biológica contemplativa, que vivemos dentro de um oceano orgânico, uma manta viva chamada biosfera e que, como sistemas vivos, nós, organismos, fazemos a mesma coisa que a biosfera como um todo: nos estendemos, nos encolhemos, formamos sub-organizações, exatamente como o unicelular. Este é o modo pelo qual nós cultivamos conexões com o mundo e formamos também conexões internas de subsistemas do *self*. Somos móteis e pulsáteis, e a evolução nos dotou de um sistema cortical voluntário cujo esforço mobiliza o pulso vivo do corpo para fazer crescer mais conexões sinápticas. Não apenas em situações reais que requerem de nós o acolhimento e organização de respostas vivas, podemos, e devemos, praticar essa operação na clínica e como um exercício de si.

“Se usarmos o esforço voluntário, necessariamente estaremos criando uma cadeia comportamental, isto é, uma acumulação de massa crítica de axônios fazendo que se produza uma memória anatômica”.

“Com esta prática, aprendemos a diferenciar e maturar nossa corporificação herdada da espécie através do fortalecimento e da formação de conexões sinápticas. Isso intensifica e vivifica a experiência do si mesmo.”

“Repetir ações voluntariamente, como trechos de comportamentos anatômicos é a fase inicial da formação de novas conexões neurais através do fortalecimento de um contínuo feedback de contato intra-organísmico com diferentes intensidades e amplitudes.”

Para Keleman essa é a fonte primária da organização da experiência como forma somática. Afirma que “o esforço voluntário cortical-muscular estimula o crescimento de axônios e esses axônios vão formar uma estrutura conectiva, as sinapses, conectando a parede do corpo ao córtex.” Assim cérebro e músculos trabalham juntos.

“Na medida em que retemos, por momentos, voluntariamente, uma forma, uma expressão do nosso fluxo comportamental de ações e reações aos acontecimentos, internos e externos, fazemos um recorte muscular distinto, um engros-

³ Edição de um conjunto de ideias de Keleman a partir de seus livros, papers não publicados de seus seminários, do site www.centerpress.com, de notas de workshops, de comunicações pessoais, de muitos emails, de muitas conversas e trabalhos clínicos pessoais

samento ou afinamento da parede do corpo, com seu pulso excitatório único e, conseqüentemente, com sua expressão única, sua conexão única com o ambiente, sua única experiência”.

Esse é o primeiro dos cinco passos da sua Prática de Corpar (Bodying Practice) que acompanha sua visão formativa do crescimento de cada corpo em particular ao longo de uma vida, através da qual gerenciamos e praticamos o voluntário sobre o involuntário, na operação de produção de diferenças sobre as formas recebidas, seja da evolução, seja da maturação somática, seja das identificações sociais, seja dos reflexos de defesa às intensidades intoleráveis, seja das emoções, seja dos modos de conexão. Com a Prática de Corpar, vamos reconhecer a forma somática presente de um comportamento e organizá-la muscularmente, operar micro-movimentos sobre ela e receber a brotação dos efeitos morfogênicos dessas ações sobre si, metamorfose em ato. A partir dessa auto-identificação com a forma somática presente, se a consideramos expressão e linguagem do vivo, estabelecemos uma experiência imediata de si sobre si mesmo, uma certeza imediata da presença ao acontecimento, uma verdadeira epistemologia do corpo. Estaremos selecionando no fluxo comportamental uma forma que é digitalizável na linguagem do pulso vivo das forças biológicas configuradas por aquele estado de forma, implicadas nesse ato singular de presença, captável pelo próprio sistema nervoso, sub-cortical e cortical, e, acrescentamos, que pode ser envelopada pelas palavras, as palavras do mar de palavras onde nascemos e vivemos, sendo também moldada por elas. Esse é o seu “plus” em relação a qualquer outro autor neste tipo de busca.

Em 1985, diz em sua linguagem absolutamente anatômica: “Quando alguém usa o esforço cortical muscular voluntário para fazer distinções na sua forma somática, está reorganizando a estrutura, fazendo mais camadas internas e mais conexões internas. Quando os padrões motéis dos comportamentos que emergem como respostas involuntárias ganham estabilidade e duração, o organismo experimenta alguma coisa nova tomando forma dentro de si”.

Para Keleman, “estar corporalmente presente é a tarefa mais urgente do soma”. Afirma, com isso, que encaramos todo o tempo problemas formativos e tentamos encontrar uma solução, isto é, organizar uma formatação do self que seja funcionalmente única, nossa como resposta aos acontecimentos. E isso requer esforço volitivo sobre o soma.

O córtex influencia as respostas corporais. Através deste processo, cérebro e corpo formam um sujeito-objeto, uma relação subjetiva-objetiva. O cérebro e o corpo tecem um self pessoal a partir do corpo herdado, um corpo que não existia antes. “As conseqüências disso são imensas, uma vez que tornam o corpo e seu comportamento uma entidade pessoal.”

Keleman usa as ideias de reentrada neural do conhecido neurocientista Gerald Edelman para descrever esse processo como aquele em que o cérebro mapeia as ações do corpo e então faz cotas neurais nesses mapas. Então os mapas conversam entre si e compartilham informação. Este é o modo que, para ele, o cérebro estabiliza ações musculares.

E Keleman, alargando suas próprias ideias, diz que “quando há um novo comportamento, um novo padrão de ação, o cérebro tem que fazer muitos novos mapas neurais.” Assim, na Prática de Corpar, ele usa esse processo neural de reentrada inato para recombinar comportamentos e estabilizá-los.

O potencial morfogenético, ou a metamorfose, para Keleman não são um ato de fé ou poético, mas uma compreensão com um manejo pragmático da vida tal como se configura na anatomia vivida por cada corpo.

Podemos roubar-lhe essa formulação maravilhosa e colocá-la a serviço da tessitura coletiva de redes de todo tipo. Keleman não chega nem quer chegar a essas consequências por não considerar, a partir de sua concepção de política, o tecido social tal como fazem Deleuze, Guattari, Toni Negri e outros que pensam esse oceano planetário de um modo imanente e radical.

Toni Negri: nós, a multidão⁴

Toni Negri faz afirmações preciosas que permitem que nos orientemos na nova paisagem social e das quais nos utilizamos aqui para operar essa ampliação do pensamento formativo de Keleman.

“Pessoa é uma ideia moderna e multidão uma ideia pós-moderna”

“Multidão é um todo de singularidades.”

“O pensamento da modernidade opera de dois lados: por um lado abstrai a multiplicidade de singularidades e unifica no conceito de povo, por outro lado, dissolve o todo das singularidades que formam o todo da multidão numa massa de indivíduos.”

“A multidão é sempre produtiva e sempre em movimento, se constitui e constitui a sociedade produtiva, cooperação social geral para a produção.”

“No conceito de multidão, a noção de exploração será definida como exploração e boicote da cooperação entre singularidades, não apenas entre indivíduos, mas, sobretudo, na exploração das redes que compõem o todo, atacando e moldando a sua conectividade.”

“A multidão é um conceito de potência que produz por cooperação. Esse poder não apenas deseja expandir, mas acima de tudo deseja tomar corpo.”

“A multidão é um agente social ativo, uma multiplicidade que age, não uma unidade como o povo que vemos como algo organizado. É de fato um agente ativo de auto-organização.”

“Evidencia-se o trabalho cooperativo vivo como uma revolução real, ontológica, produtiva e política, que pôs de cabeça para baixo todos os parâmetros de “bom governo” e destruiu a ideia moderna de uma comunidade que serviria para a acumulação capitalística, agora são apenas interconexões processuais para ações criativas”

“Os dispositivos para produção da subjetividade que encontram na multidão uma figura comum apresentam-se como uma práxis coletiva, sempre atividade renovada e constitutiva de ser.”

⁴ Edição de “Em direção a uma definição ontológica de multidão”, *Lugar Comum* n. 19–20, Rio de Janeiro, 2002, com o qual me misturo.

“Quando consideramos corpos, não apenas percebemos que estamos cara a cara com a multidão de corpos, mas percebemos que cada corpo é uma multidão, interceptando a multidão, cruzando a multidão com a multidão, corpos se tornando misturados, híbridos, transformados, mestiços como ondas do mar, em perene movimento e transformação recíproca.”

“A metafísica da individualidade ou da pessoa constitui uma mistificação da multidão de corpos. Não há possibilidade de um corpo estar sozinho. Isso não pode nem ser imaginado. Quando um homem é definido como um indivíduo, é considerado como uma fonte autônoma de direito e propriedade. Mas o si não existe fora de uma relação com o outro.”

Vale a famosa afirmação de Spinoza “Nunca poderemos saber aquilo de que um corpo é capaz”. Então multidão é o nome da multidão de corpos. Lidamos com esta definição quando enxergamos que multidão é potência. Entretanto, o corpo como processo corpante (bodying process) da realidade deve andar junto com a compreensão do processo de constituição de multidão. Devemos, portanto, reconsiderar esta discussão do ponto de vista do corpo, da constituição do corpo. Com Negri, devemos sempre ter em mente que a multidão é um todo de singularidades traduzíveis em termos de corpo. Do ponto de vista do corpo existe apenas relação e processo. O corpo é trabalho vivo, portanto, expressão e cooperação, portanto construção material de mundo e história.

Multidão é potência, genealogia e tendência, crise e transformação, portanto sempre levando à metamorfose dos corpos. A multidão é a multidão dos corpos. Ela expressa poder não apenas como um todo, mas também como singularidade. Isso aponta para a necessidade de aprender o como do moldar-se a si mesmo, sempre em novos modos de funcionar em conexões e ressonâncias presentes. A multidão honra a qualidade auto do vivo, sempre em direção a realidades que ainda não existem.

Na multidão, à revelia de Keleman

Remeter-se à biologia tal como é compreendida hoje nos ajuda a perceber que a organização do vivo é molecular e em contínua auto-produção e conexão, exatamente como a multidão. E é com esse sentimento de oh! que devemos nos aproximar dessa visão, não com um olhar cientificista.

Através de Keleman, realizamos que há um oceano protoplasmático formativo, uma multidão molecular, canalizada por esse corpo feito de tubos dentro de tubos descrito na Anatomia Emocional, a partir do qual processos corporais individualizantes se formam a si mesmos, gerando membranas particulares temporárias de si mesmos a partir de um constante diálogo entre o corpo e seu cérebro como materialização do vivido.

Esta visão de uma realidade oceânica pode ser estendida à realidade contemporânea ao ser considerada, tal como se tornou visível hoje, como campo comum planetário de corpos e modos de moldá-los em suas conexões com outros corpos

em processos sociais. Cada corpo é uma multidão sempre canalizando e processando ambiente, sempre em relação a outros corpos. A ideia de singularidades está aí. E de metamorfose também.

A visão formativa de Keleman de corpos e seus mundos é tão similar e tão diferente ao mesmo tempo da concepção imanente.

Na floresta negra de seu mundo, o homem formativo cultiva seu corpo, seu mito e sua intuição poderosa com as forças autopoieticas, dentro do trabalho, da criação, da família, dos amigos próximos, brilhando intenso longe da contaminação do mundo, ao mesmo tempo em que o influencia.

Essa concepção personológica resulta de fortes raízes heiddegerianas e democráticas. Como transpor, aplicar essa visão de sujeito somático em constante produção para um romance que não seja apenas familiar ou mesmo democrático, mas seja, sobretudo, histórico–mundial em rede, tal como se apresenta hoje? São outros problemas a serem formulados, outras estratégias, e, sobretudo, outras lutas a serem travadas.

O reflexo da imitação e o reflexo do susto: onde a porca torce o rabo.

No reflexo de imitação, o corpo contrai e expande instantaneamente face a qualquer objeto, situação, qualidade, qualquer coisa, como efeito da atenção, imitando–o para saber em si mesmo o que é aquilo. Isso é a percepção do não–self e ao mesmo tempo uma espécie de fagocitação de formas. Através da repetição dos padrões motores dessa forma, ela pode vir se tornar nossa.

O reflexo do susto, por sua vez, é uma resposta organísmica para lidar com situações de emergência ou de ameaça ou de desafio de fora ou de dentro do organismo. É um processo complexo que começa com respostas reflexas simples a intensidades excessivas e envolve uma predisposição em direção a formas mais complexas dependendo do tempo, da fonte, da duração e da intensidade do desconhecido.

Esta resposta destina–se a ser temporária. Quando o perigo passa, o organismo volta ao normal. Entretanto, esta mesma resposta pode se tornar um estado habitual de tal modo que sua organização permanece à medida que nos movemos de um evento para o outro. Torna–se um padrão somático contínuo.

Padrões somáticos, sejam disfuncionais ou funcionais, são processos de auto–percepção, um modo de sentir, agir, estar e conhecer o mundo. Eles afetam todos os tecidos, músculos, órgãos e células, bem como pensamentos e sentimentos. Eles são mais do que mecânicos, eles são uma forma de inteligência, um contínuo de auto–regulação.

Diz Keleman, em 2007, “Os padrões são um fenômeno das camadas e tubos da arquitetura somática e afetam o organismo como um todo. Eles são intrínsecos e envolvem estados musculares da ponta dos pés ao alto da cabeça. Músculos e órgãos não estão apenas contraídos ou afrouxados, eles estão organizados em uma configuração comportamental que é sempre conectiva com os ambientes e corpos.”

O empobrecimento da biodiversidade subjetiva: nosso alvo.

As visões formativas de Keleman nos apresentam um modelo do soma que, acopladas a uma visão ecosófica, pode ser visto como um lugar, um lugar vivo, uma arquitetura evolutiva viva nos sistemas da biosfera e nos redes humanas.

Mas esse organismo, o nosso, tem a possibilidade muito mais rica do que qualquer outro organismo vivo, de contínua autoconstrução com elementos moleculares daquilo que é trocado com os ambientes, sejam eles elementos físicos, sentidos, comportamentos ou imagens.

Hoje, os reflexos do susto e da imitação se espalham globalmente, de uma maneira nunca vista, como um vírus, através das redes de comunicação, sobretudo de imagens, sejam notícias ou modelos de comportamento, que agora nos envolvem a todos.

Cada camada do soma requer tempo formativo e ambientes confiáveis para formar a si mesmo no devir e operar sobre a criação de diferenciações que nos conectam funcionalmente com os ambientes da rede global, próximos ou distantes, dos quais hoje somos parte, tanto localmente como de uma maneira geral. É justamente sobre esses tempos formativos e ambientes confiáveis que as estratégias capitalísticas incidem com seus efeitos malignos.

As formas embriogênicas, as formas constitucionais, as formas do desenvolvimento, as formas de autoproteção, de ataque, de emoções, matrizes de gestos e ações, tudo emerge da profundidade do oceano formativo em cada organismo e dispara no momento certo a partir da sabedoria ancestral do soma. Essas formas, entretanto, já emergem num mundo global, pós-moderno, capitalista, regulado pelo interjogo de poderes e valores que as capturam e canalizam para dentro de redes de sentido imediatamente, moldando-as e modelando-as somaticamente, não apenas de um modo incorporal.

Cada nova forma biológica que emerge a cada momento, na continuidade de cada corpo humano é imediatamente ameaçada por forças de exclusão e imediatamente encontra à sua disposição formas e modos de funcionamento pré-fabricados, testados pela seleção do mercado, manipulados por pesquisas de opinião e suportados por tecnologias criadas pelas mentes mais brilhantes.

Essas formas moldantes todas estão em volta de nós, preenchendo todo o espaço da nossa percepção, oferecendo-se para produzir em nós a ilusão de inclusão neste mundo. São formas que não apenas modelam nossa forma somática e existencial, mas nosso desejo de futuro e nossas conexões.

Elas são as “fast forms”, como o “fast food”, enganadoras para nossa fome de viver, elementos para serem usados na construção de novos modos de existir, que somos forçados a agregar diante da desagregação súbita e contínua de modos de ser e de existir, efeito de fragmentação do reflexo do susto sobre nós como resposta biológica à velocidade excessiva e à ameaça vertiginosa de exclusão gerada pelo capitalismo global. O ambiente global como vemos não oferece tempos formativos nem ambientes confiáveis, atacando continuamente a agregação e conectividade nos corpos.

Essas ameaças são intensificadas por imagens continuamente bombardeadas pela indústria de comunicação de massa, imagens de inclusão, prestígio, segurança e felicidade lado a lado com imagens de exclusão, privação, violência, perda de propriedade e existência social, para não mencionar a perda da vida, que constantemente nos aterroriza. Por um lado o reflexo do susto, por outro o reflexo da imitação, são continuamente disparados. O tempo instantâneo do mundo global não nos dá tempo de formar vidas que sejam resultantes do processamento na usina organísmica de uma vida em particular, e nos catapulta em direção às soluções fáceis oferecidas pelas “fast forms”. Elas todas estão à venda. São objetos e serviços de todo tipo que, na verdade, são bordas subjetivas, modos de morar, vestir, relacionar, pensar, imaginar, amar, desejar, funcionar, produzir, gerar histórias de vida. Elas nos configuram e nos conectam a processos maiores. Estes modelos de existência têm a característica de serem facilmente assimiláveis. Elas, aparentemente nos poupam esforço, tempo e angústia de compor nossos próprios menus de ser e viver no mundo a partir da digestão necessária dos acontecimentos. E vêm junto com uma operação poderosa de marketing a qual nos faz acreditar que consumi-las e nos identificar com elas é essencial para configurar nosso território que continuamente se desmancha na velocidade da informação e dos novos acontecimentos. Esse é, aparentemente, o único modo de pertencer à rede planetária e evitar o risco físico ou social de morte, dada à desconexão com os processos de continuidade da vida.

Sob o terror, é ativado o reflexo de imitação.

O alto nível de atenção mobilizado pelas técnicas de comunicação alimenta o nosso potencial de identificação com as fast forms, as quais, por sua vez, alimentam o funcionamento dessa máquina modeladora de sentidos nos corpos, o que se tornou uma das principais forças na circulação de valores do capitalismo contemporâneo.

Essas “fast forms”, paradoxalmente, têm a característica de confirmar a nossa falta de auto-referência e o nosso desamparo, nos tornando dependentes do seu consumo compulsivo sempre em busca do alívio anunciado em relação à nossa constante angústia de existir.

A menos que nós possamos reverter a situação.

O pensamento e o método formativo a serviço de uma micropolítica

Mas para produzir uma operação realmente individuante, necessitamos rever nossos conceitos sobre corpo, de como o processo de produção de corpo acontece, contemplar através de que interjogo de forças biológicas e sociais um corpo modela o seu próprio processo formativo e aplicar pragmaticamente esse conhecimento em nossas vidas.

Há mais de dez anos, Keleman me escreveu uma nota pessoal que agora edito: “o processo vivo tem total investimento na continuação da corporificação mesmo. Por esta razão, ele está em constante diálogo consigo mesmo e este diálogo é sempre sobre o que fazer a respeito da sua situação imediata. O corpo fala através de sensações, sentimentos, motilidades. Entretanto, ele necessita falar de volta consigo

mesmo de tal modo que ele possa influenciar o seu comportamento. Assim, o corpo tem o poder de influenciar a si mesmo, moldando a si mesmo em ações, inibindo a si mesmo ou agindo em relação a si mesmo. Ele faz isso através de um elegante sistema de feedback a que chamamos cérebro. O corpo organiza a si mesmo para falar consigo mesmo, secretando para si mesmo esse órgão que é capaz de receber de volta seus padrões de ação e falar consigo mesmo a respeito deles. Isso significa que há sempre uma relação do corpo com ele mesmo, mediada pelo cérebro.

Esta relação ocorre do mesmo modo como o corpo regula seu próprio metabolismo, seus movimentos e motilidades, o modo pelo qual ele altera e regula as formas de suas expressões. Isso revela que o assunto principal do corpo não é apenas sobreviver, mas sobreviver através de uma relação consigo mesmo”.⁵

Evidentemente, a vida e a evolução não nos deram esta herança maravilhosa porque nós somos especiais individualmente, mas porque esta herança nos permite aumentar a força e a diversidade dessa mesma herança – em nós e no pool da vida. Entretanto, já sabemos que o capitalismo contemporâneo e a violência inerente ao seu funcionamento agem contra isso, tentando constantemente capturar este poder da vida e torná-lo consumidor de imagens, das fast forms, perversamente exercendo a ameaça de exclusão com sua dinâmica concentracionista, atacando nossas reais conexões com o que compõe com nosso processo formativo, levando à eliminação das diferenças, conduzindo à homogeneização e conseqüentemente ao enfraquecimento do pool das subjetividades.

Um combinado: a prática cartográfica e a prática do corpar

De acordo com os ensinamentos de Guattari, cartografar essas paisagens sociais mutantes – das quais somos parte tanto global quanto localmente –, significa descrevê-las em detalhes acompanhando suas mutações e a velocidade dos fluxos que as cortam, reconhecendo as genealogias do corpar em cada ecologia, detectando as espécies de “fast forms” que infectam esses ambientes e enfraquecem sua potência formativa. E, a partir daí, inventar possibilidades e estratégias para trabalharmos sobre elas.

Com a “prática de corpar”, revela-se o grande segredo da evolução escondido dentro de nós para proteger a vida contra o roubo daquilo que nos permite continuar produzindo diversidade – trata-se de uma atitude meditativa e, ao mesmo tempo, ativa sobre si. Aplicando-se a “prática do corpar” às “fast forms”, podemos: identificar as configurações que nos capturaram (1º passo); reconhecer sua anatomia, seus limites, suas forças e tendências (2º passo); utilizar os micromovimentos sobre as superfícies somáticas da forma, para então intensificá-las e desintensificá-las, através de micromovimentos sobre as bordas da forma, em pequenos incrementos (3º passo). Aí, descansamos. Como resposta, emergirão da profundidade formativa do organismo, como num sonho organísmico, esboços de um novo contorno subjetivo.

A seguir, repetiremos muitas vezes essa operação. Tentaremos solidificar e encarnar essa nova forma através da definição das paredes corporais e das suas

⁵ Keleman, 1996, e-mail pessoal.

subpartes. Ao ativarmos essa operação formativa, estaremos tratando ao mesmo tempo da despoticização gerada pelo reflexo do susto – que deu lugar para que as “fast forms” nos parasitassem – e regenerando o reflexo da imitação, para que preencha sua função originária no reconhecimento dos ambientes.

Veremos assim, como é que através dos mencionados micromovimentos das superfícies identificadas e configuradas muscularmente, seremos surpreendidos por novas formas mais atuais, conectivas e eficazes; como recombinações e mutações recicladas e revitalizadas de moléculas das “fast forms” (4º passo). Finalmente, trataremos de estabilizar as diferenciações e testar sua funcionalidade em novas paisagens de sentidos e conexões (5º passo), estabilizando-as muscularmente e conectando-as aos fluxos do presente.

Sendo assim, entendo que uma clínica e uma educação que busquem lidar com a subjetividade somática na atualidade, têm que ser compreendidas como uma micropolítica, ou seja, como um modo de sustentar territórios de criação de corpos singulares, de zonas dentro das grandes redes que sejam resistentes à aceleração e à sedução da sociedade do espetáculo e que, ao contrário do movimento geral, constituam a si mesmas como zonas de lentificação no tecido social.

* Regina Favre é filósofa, terapeuta, educadora e pesquisadora auto-sustentada, criadora do Laboratório do Processo Formativo.

Pragmatismo pulsional

João Perci Schiavon

*Sooner murder an infant in its cradle than nurse unacted desires.
He who desires but acts not, breeds pestilence. (William Blake)*¹

Seria um exagero voltar ao conceito de pulsão, a fim de esclarecê-lo, como se ainda permanecesse obscuro? Mas ele permanece obscuro, e a psicanálise, seja no plano teórico ou no processo clínico, talvez não seja outra coisa que a retomada incessante de tal esclarecimento. A pulsão é uma dessas fendas conceituais por onde o pensamento faz seu retorno à vida. Como é possível este retorno? Como o pensar pode se ajustar novamente à vida, ao vivo? Será possível esta justiça? Era o que Lacan entendia por final de análise, o momento em que o sujeito passa a viver a pulsão².

A psicanálise se torna simples e translúcida, quando se entende que sua inteligibilidade é dada pela pulsão. Mas a pulsão não é um conceito simples, ou melhor, não se alcançou ainda sua elucidação exaustiva e seu uso mais aguçado, muito pelo contrário. Já em Freud adquiriu diferentes aspectos, conforme aumentava a exigência de precisão clínica e se aprofundava a elaboração teórica. A clareza a respeito da pulsão depende, porém, da experiência que se faz dela. Desde Freud são notáveis as descrições de como afetos originários mudam de aspecto a ponto de se tornarem irreconhecíveis, embora – fato curioso, porém previsível – a maior parte dos afetos reconhecidos como originários possam ser ainda derivados, secundários, correspondendo, em código lacaniano, aos efeitos de significante³. É o que se passa com a pulsão, dos temas psicanalíticos o mais original, pois mesmo o inconsciente deve ser considerado sob o seu prisma, todavia obscuro e, como dissemos acima, pouco explorado, o que exige uma renovação constante da crítica e da suspeita.

Pode-se objetar que, ao contrário, este conceito foi demasiadamente investigado, que não se parou de falar dele, de maneira que se deveria passar adiante de coisa já tão resolvida, seja integrando-a de vez ou dispensando-a. Mas como o conceito de pulsão foi tratado até aqui? Como pulsão parcial, ligada à zona erógena, perfazendo um circuito em retorno, contornando o objeto e voltando à origem – a exemplo das pulsões oral, anal ou escopofílica? Como pulsões sexuais e suas antíteses, as pulsões do eu? Ou como pulsões de vida e de morte, para descrever uma vez mais, e de um modo ainda mais radical, com um acento cósmico ou bíblico, o insistente circuito em retorno – do pó viestes e ao pó retornarás? Não estarão todas essas modalidades de aparição do processo pulsional, a se mostrar

1 “Antes assassinar uma criança em seu berço que nutrir desejos que não agem”. “Aquele que deseja mas não age, gera a peste”. Dos *Provérbios do inferno*, em Blake, W., *O matrimônio do céu e do inferno – e O livro de Thel*, p. 24 e 28, Iluminuras, SP, 1995.

2 Lacan, Jacques, *O seminário, Livro 11 – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, p. 258, Zahar, RJ, 1998.

3 É até onde foi, de modo geral, a escola lacaniana no concernente ao afeto. A angústia assinalava uma fronteira, a presença e já a ausência de uma concatenação significativa. Era uma aproximação do que chamamos de afetos originários.

a cada vez segundo o regime de entendimento que irá captar esse processo, compreendidas na fórmula maior do retorno – “onde isso era devo eu advir”, por ser precisamente pelo dizer e pelo entendimento que devo ali advir?

Apesar das diferenças significativas de visão que se pode ter sobre o assunto, conservamos o conceito de pulsão por ser igualmente aplicável:

1) ao *impessoal* ou *extra-pessoal*, pois a pulsão precede o regime meramente pessoal da experiência; é este traço, aliás, decorrente de seu caráter sexual e ao mesmo tempo ético, que torna possível a escuta analítica e a chamada comunicação de inconscientes;

2) ao *singular*, porque não há pulsão que não exista em ato e não se expresse à sua maneira, isto é, como um dizer, por mais alheio e distante que esteja da experiência subjetiva;

3) ao *simples*, por ela ser elementar e originária, feita de uma única peça;

4) ao *refinado*, uma vez que ela é, imediatamente, seu destino mais nobre, a sublimação, de modo a se definir também como dedicação, disciplina, sobriedade, autonomia e arte;

5) ao *abstrato*, por três razões: não se esclarece pelas relações da forma e da matéria, mas por linhas de força, movimentos e temporalidades; não se dirige a um objeto natural ou específico – o seu, justamente, é um *x*, a variação por excelência; e consiste, essencialmente, em uma prática constante e sem modelo;

6) ao *real*, pois é como pulsão, ou através dela, que se concebe a vida, a atividade e a lucidez em psicanálise.

Como se pode constatar, cada uma dessas aplicações tem seu duplo, e compõe com ele uma espécie de dueto destinado a fazer ouvir a pulsão. *Extra-pessoal* e *singular*, *simples* e *refinado*, *abstrato* e *real* são termos que, remetendo a um mesmo conceito, poderiam sugerir alguns paradoxos. Uma análise mais detida, porém, aproxima-os de tal modo que se tornam indiscerníveis. Tomemos um deles, o dueto *simples-refinado*. Certas obras de Arcângelo Ianelli, como é o caso de *Vibrações em azul*, de 1996, são, ao mesmo tempo, profundamente refinadas e profundamente simples – as intensidades do azul. E as Figuras de Francis Bacon, embora exijam uma gama considerável de procedimentos, uma limpeza exaustiva, de modo a eliminar os clichês figurativos e a narração, ganham o caráter simples de uma figuração direta das forças. Na música, o que Deleuze e Guattari chamam de plano sonoro imanente, em que “as formas cedem lugar a puras modificações de velocidade”⁴, aponta ainda o dueto pulsional, pois se trata sempre de um único e mesmo plano (a peça única) de composição, com todas as suas velocidades e lentidões. Ao descrever uma dança popular dos índios tarahumara, Artaud ressaltava o ritmo, a música que lhe fazia ouvir algo desse “plano fixo sonoro”: “Dançam ao som de uma música pueril e refinada que nenhum ouvido europeu pode conceber; parece que estamos escutando sempre o mesmo som, escandido sempre com o mesmo ritmo; porém, com o tempo, esses sons sempre idênticos e esse ritmo despertam em nós como que a recordação de um grande mito; evocam o sentimento de uma história misteriosa e complicada.”⁵

4 Deleuze, G. e Guattari, F., *Mil platôs*, vol. 4, p. 56, Editora 34, SP, 1997.

5 Artaud, A., *Los tarahumara*, p. 79, Barral Editores, Barcelona, 1977. Félix Guattari considera as potencialidades criativas do caos segundo um mesmo tipo de paradoxo: “Essa concepção do caos

Mas se, ao mesmo tempo, a peça única se dá com aquilo que ela dá, deve-se ver aí uma prática constante e sem modelo, o *abstrato-real*.

O conceito de pulsão é em tudo apropriado para designar a idade de ouro no devir dos afetos, isto é, uma idade de ouro *sempre a ponto de recomeçar*.

A distinção entre pulsão e instinto, corrente depois de Lacan, permite situar a distância em que nos encontramos de tudo que possa ser conotado de natural e conhecido ao nos ocuparmos do campo, digamos inóspito, da pulsão, já por ele ser, a princípio, de difícil acesso. Na verdade, ainda que se trate de uma condição originária da experiência humana, é a raridade com que esse acesso se verifica que nos recomenda as maiores reservas quanto ao natural e ao conhecido. Por um lado, esse campo já foi exaustivamente catalogado, descrito; por outro, nos é inteiramente desconhecido. Será que o humano como tal, com sua decantada duplicidade, chega a entrar aí? Será que anunciando as “novas núpcias do significante com o vivo”, que é como são apresentados os *Outros escritos* de Lacan, se estaria dando o passo necessário? Ao se falar de “núpcias” se efetua, de fato, um avanço na compreensão da pulsão, se tivermos em vista o que se disse a respeito da mesma em toda a digressão lacaniana anterior. Sustentar o discurso analítico na intocável divisão do sujeito, no sujeito barrado e na verdade mentirosa, era permanecer ainda aquém da linha do horizonte psíquico; no melhor dos casos nas suas imediações, isto é, na borda da cratera do vulcão. Além se estende, ainda desconhecido, inexplorado, o campo metapsíquico.

Haveria uma experiência de fronteira? A primeira abordagem conceitual da pulsão, realizada por Freud, ao situar o campo analítico propriamente dito, foi considerá-la como ser de fronteira, entre o psíquico e o somático, a ponto de ela parecer dúplice ou de dupla face, ideia e afeto. A pulsão se faz sentir ou pressentir nos fenômenos de fronteira, no sinal da angústia, na presença do estranho, na divisão do sujeito no processo de defesa, nas formações do inconsciente, mas ela mesma, ela em si, não é fronteira, tendo sua vigência além da divisão, além da angústia e da castração. De um ponto de vista relativo, não há uma e sim diversas experiências de fronteira, conforme avança a análise do inconsciente e se transita de um estrato ideo-afetivo a outro, segundo a direção que é dada pela pulsão; mas de um ponto de vista absoluto há uma única fronteira, cuja transposição dá acesso ao real, isto é, à experiência direta da pulsão.

As “novas núpcias do significante com o vivo” constituiriam um ponto mais avançado da experiência em relação ao passado? Ou ainda se pensaria a mesma disjunção de ideia e afeto, de simbólico e sexual, de linguagem e vida? O gozo decorre do significante, como quer J. A. Miller em seu prólogo aos *Outros escritos*? Desde que o significante decorra do vivo, que não é apenas afetado pelas “manipulações languageiras”, não é apenas gozo histórico, mas atividade, poder de manipulação, razão primeira da existência simbólica e do que dela resulta. Aliás, é nisto que consiste a genial *lalangue* de Lacan, o idioma indígena de cada um.

me permite caracterizar o funtor ontológico que qualifico de Universo incorporal, ao mesmo tempo hipersimples – ritornelo aliado de qualquer relação com uma referência – e o hipercomplexo, desenvolvendo-se no seio de campos de virtualidade infinitos”. *Caosmose: um novo paradigma estético*, p. 78, Editora 34, SP, 1998.

A nossa proposição é de que operando aquelas disjunções não estamos ainda na altura da pulsão. Eis para o que serve este conceito, já que, apesar das tentativas de diluir seu caráter estranho, sua face estrangeira – assimilando-o, por exemplo, à pulsão de morte, como vertente última e exclusiva – ainda ficou a salvo de reduções definitivas, e isto pela própria natureza da pesquisa analítica, quando ela não perde de vista o seu filão. Que esta pesquisa constitua um saber de não-senso, como pretendia Lacan, é o que encaminha a turba claudicante dos sentidos na direção da pulsão⁶. E no entanto, ideia e afeto pulsionais, indiscerníveis na origem, não só garantem o sentido dessa mesma direção como também, para além da última fronteira, decidem o lugar de todas as demais coisas, isto é, de todos os demais destinos, agora esvaziados de seu poder e de seu saber: sentido inaudito, visionário, soberano, inacessível aos outros; daí, precisamente, sua face de não-senso.

O campo pulsional

Existem assim destinos pulsionais que não são redutíveis às organizações neuróticas e perversas da sexualidade, e nem tampouco se confundem com as desorganizações psicóticas. Devires, são filhos do futuro. As chamadas estruturas clínicas compreendem decisões, decisões em favor de subjetividades não pulsionais, sem excetuar aqui as psicoses, onde toda escolha, bem como as tentativas de representação de um sujeito, tendem a ser profundamente solapadas – não sem que obscuras decisões tenham sido tomadas nessa direção. Destinos ignorados escapam àquelas estruturas tanto quanto possível, pois elas são, justamente, modalidades de defesa contra esses destinos. Por isso a análise envolve uma escolha constante, caminhos que se bifurcam e alianças que se renovam ou se desfazem. A escolha se fará pela representação ou pelo que chamamos de afeto originário⁷? A análise seguirá o caminho da identidade ou da diferença? Fará aliança com o eu ou com a pulsão?

A determinação progressiva do campo pulsional destina-se a torná-lo mais praticável; o que se concebe acerca desse campo – que se pode chamar igualmente de analítico – é inseparável do grau de liberação da escuta, com todas as suas consequências. O que se concebe a propósito da pulsão concebe-se gradualmente, e nisto consiste o progresso da análise, o que não impede que a experiência da pulsão seja a de um salto no real. Aliás, presidindo todo o processo, este salto é a pedra de toque da constância analítica⁸. Pois não se trata apenas de compreender, mas de agir, de decidir – não sem compreender, o que difere da passagem ao

6 O não-senso, aqui, poderia ser um caos, e foi identificado, mais de uma vez, ao inconsciente a céu aberto da psicose. Este inconsciente, porém, decorre ainda da visão neurótica do universo e da sua dissolução. Outra coisa é o inconsciente pulsional.

7 Se, conforme Pierre Lévy, numa lúcida retomada da visão freudiana, um psiquismo pode ser pensado segundo quatro dimensões – a topológica, a semiótica, a axiológica e a energética –, o afeto se define como processo ou acontecimento que põe em jogo pelo menos uma dessas dimensões. “Mas, sendo essas quatro dimensões mutuamente imanentes, um afeto é, de maneira mais geral, uma modificação do espírito, um diferencial de vida psíquica. Simetricamente, a vida psíquica manifesta-se como um fluxo de afetos”. Lévy, P., *O que é o virtual?*, p. 103–105, Ed. 34, 1999, SP.

8 O que chamamos de salto no real corresponde ao momento de “retificação das relações do sujeito com o real”, tal como foi destacado por Jacques Lacan em *A direção do tratamento* (em *Escritos*, Zahar, RJ, 1998). Segundo esse autor, trata-se do primeiro passo propriamente analítico, seguido da transferência e da interpretação. Mas é também o passo constante, sempre retomado, até o fim do processo analítico. É um salto, pois implica em mudança de plano. Nunca se trata, porém, de um único salto, e sim de uma série deles, o que indica uma graduação, uma aproximação por graus – graus do real.

ato inconsciente. No plano do inconsciente, porém, é uma constante passagem ao ato esclarecido. De chofre, um solo originário.

Já dissemos em outro lugar que a psicanálise, originariamente clínica e uma teoria do real, necessita, no entanto, de um contínuo banho de real para se colocar à altura de sua destinação e aí permanecer, e que este banho consistiu, até agora, no crivo pelo qual fizeram-na passar o próprio Freud, depois Lacan, e até mesmo Deleuze e Guattari, aparentemente seus antípodas. A esquizo-análise é ainda a psicanálise, como a física quântica é ainda a física. Colocar-se à sua própria altura – mas é isto, repetimos, que se opera *in progress*, como convém à *ciência da pulsão*. Tudo depende de se manter essa direção, de não perder o rumo. Não avançar, bem entendido, já é perdê-lo. Insistimos, portanto, acreditando que por meio desta insistência seja possível dar um passo esclarecedor, sobretudo quando lidamos com um tema cuja assimilação se mescla imediatamente à sua prática. Prática do pensar, mas também do viver. Talvez haja um ponto em que o pensar e o viver sejam indiscerníveis, e esse seja o seu ponto mais alto.

Qual a amplitude do campo pulsional (ou analítico)? Será possível dizer que nada fica fora desse campo, que ele é o *um-todo*, o ovo filosófico, e por isto também a derradeira descoberta da ciência – *nada fica fora do seu campo*? Da física e da química à biologia e desta à psicanálise há um percurso, que se poderia chamar de crítico e ético, pelo qual se renovam as condições do saber no Ocidente; é o processo amplo e molecular em que o sujeito da ciência, subvertido, retorna ao inconsciente, ao real. Ao agente da subversão foi dado o nome de pulsão. É desse processo e de sua necessidade clínica que nasce o conceito. Estamos às voltas com uma concepção de sujeito que, se manifesta o ser em algum sentido, manifesta-o como atividade e poder de avaliação. A condição ativa nos adverte, no entanto, que é apenas desde uma ordem de representação que a subversão aparece como tal, pois no plano dos afetos, isto é, da vida pulsional, opera-se uma reversão ética, legítima por sua origem, de feição pré-socrática em alguns aspectos, kierkegaardiana em outros, onde o viver e o saber coincidem ⁹.

A práxis analítica não faz outra coisa que revolver o solo das vitalidades e dos saberes esquecidos e ainda por vir; e assim não cessa de relembrar, no curso da escuta flutuante, que o esquecido originário é o devir do saber e da vida. Ela ensina, aliás, que não há outro devir. Diga-se de passagem, é preciso contar com uma considerável potência de esquecimento para lembrar disso. Esse gênero de recordação, espécie de recordação pura, evoca diretamente o sujeito do inconsciente, isto é, o lugar e a ocasião da maior vitalidade e da maior lucidez. É uma recordação pura, sem conteúdo ou representação, por ser o pressuposto de todas as histórias subjetivas; mas aparece também como um resultado, como a eclosão da diferença e um futuro. “Diferença”, aqui, não decorre de uma busca de diferenciação em relação aos outros, busca equivocadamente narcísica, onde, inclusive, os outros continuariam sendo a medida de todo o esforço empreendido e, por esta

⁹ É bem verdade que em Kierkegaard se trata da fé, da crença, e não do saber, dimensão menor da vida cristã, segundo este autor. A noção de pulsão, porém, traz para o campo do saber o que Kierkegaard chamaria de energia da fé, uma espécie de convicção quanto à passagem ao ato. Cf. Kierkegaard, Sören, *O desespero humano*, p. 160 e 161, Livraria Tavares Martins, 1961.

razão, necessariamente abortado. “Diferença” é um modo preciso de nomear a lucidez de um mundo e seu brilho, sua verdade.

Pensamos assim em uma ciência da vida para além da biologia, numa *bio-lógica*, de maneira a envolver com esse termo a noção freudiana de metapsicologia. Para exprimi-lo em poucas palavras, o que não é biológico e nem psíquico, e nem imediatamente ontológico, é ético¹⁰. Que a pulsão seja de consistência ética (e não apenas um problema ético), é coisa que precisa ser ainda estabelecida.

Costuma-se dizer que a pulsão é um construto teórico, uma ficção, como queria Freud, quando fazia intervir *die Hexe*, a bruxa metapsicológica, para resolver um impasse teórico que, no caso da psicanálise, teria sempre consequências clínicas. Não o real, mas uma espécie de mito acerca do real, um meio de representá-lo, de torná-lo inteligível. “A teoria das pulsões é, por assim dizer, nossa mitologia” (Freud). Não sendo somática e nem propriamente psíquica, a pulsão não é diretamente apreendida senão como ideia e afeto. Essa noção central, no entanto, deve ter uma funcionalidade, deve servir clinicamente, já que não há pensamento psicanalítico sem implicações clínicas. É daí justamente que advém a força e a fecundidade da análise, do fato de se tratar de uma prática, ou ainda de um pensamento prático. Desde sua origem, é um pensar que se desarranja e se orienta pelo choque das aberturas de sentido e pelos enigmas com os quais se defronta na clínica. Os conceitos precisariam estar aliados a esse empreendimento. Ora, deste ponto de vista, a pulsão mesma será entendida, e muito especialmente ela, não só como potência estranha que aturde e mobiliza o pensamento, mas também como práxis, isto é, como procedimento ou exercício em seus diversos graus de inteligibilidade real. A questão da pulsão é a da experiência que se pode fazer dela e da sua eficácia, e se ela é produção do real como pretende, por exemplo, Garcia-Roza, é ainda em um sentido diferente de ser uma descrição do real que o produz como “uma ficção autenticamente científica”. Ela será concebida como práxis que produz e re-produz, por efeito de superação constante, suas próprias condições de exercício. Este conceito se torna, imediatamente, uma operação. Há uma armadilha da teoria que é uma armadilha do pensamento: como a pulsão “nunca se dá por si mesma (nem a nível consciente e nem a nível inconsciente), ela só é conhecida pelos seus representantes: a ideia (*Vorstellung*) e o afeto (*Affekt*). Além do mais, ela é meio física e meio psíquica. Daí seu caráter mitológico”¹¹. Com isso, a metapsicologia pulsional não teria uma incidência imediata na prática analítica. Os traços de equivocidade

10 Uma ontologia adequada à ética em questão seria possivelmente uma ontologia da imanência semelhante à de Spinoza. Deve-se distingui-la, como pretende Deleuze (em aula sobre Spinoza: *Cours Vincennes – 12/12/1980*, www.webdeleuze.com), da metafísica do Uno. Se este é o Bem, é superior ao ser, pois só o Bem faz ser, só ele garante o ser, e assim hierarquiza a ordem dos seres. É o prisma moral instalado no cerne de todo o pensamento metafísico, de Platão a Schopenhauer. Os seres estão julgados de antemão. No regime da imanência, porém, o ser se diz da mesma maneira de cada ente, e cada qual se esforça por efetuar sua potência: toda hierarquia só se erige secundariamente, o que faz a questão do ser e da potência, de início ontológica, refluir para uma ética da existência. A filosofia se torna prática. O bem e o mal cedem lugar às apreciações reais acerca do bom e do mau, do que favorece a vida, ou seja, do que é favorável à efetuação da potência em tais circunstâncias, aumenta a capacidade de agir e dá lugar a alegrias ativas, e o que a envenena e paralisa, promovendo as paixões tristes. O conhecimento, que nos faz experimentar alegrias ativas, é assim diretamente ético. O ponto de partida da análise, sua neutralidade, sua ausência de preconceitos e de juízos sobre a existência, torna-a exemplar como prática da imanência.

11 Garcia-Roza, Luiz Alfredo, *Freud e o inconsciente*, p. 115, Zahar, RJ, 1999.

e de indiscernibilidade da pulsão dão abertura e elasticidade clínica ao conceito, mas é preciso não perder logo adiante o que há pouco se conquistou. Afastando-se muito facilmente o problema da pulsão para o espaço da representação, perde-se o fio pragmático, essencialmente ativo, desse conceito admirável, com o agravante de desconhecer, de modo implícito, que o real é a experiência direta da pulsão.

Ainda mais contundente em sua forma de afastar para o campo teórico e especulativo o problema das pulsões, Fabio Herrmann afirma que “as teorias diversas que compõem a metapsicologia freudiana, como o nome o diz, formam uma espécie de metafísica da psique e possuem, como tal, valor operacional interpretante; valor, porém, que só é vigente nos campos teóricos”¹². Uma vez reduzida ao horizonte metafísico da teoria e desconhecida sua enorme plasticidade, a noção de pulsão, que devia ser o alfa e o ômega da clínica, perde sua eficácia e se torna clinicamente inútil. Note-se o que está em jogo: a pulsão é, a cada vez, a medida de nossa relação com o inconsciente, ou seja, com a verdade de nosso ser, com o coração deste ser, ainda que ele seja afetado de uma profunda indeterminação – indeterminação decorrente, é claro, do andamento que ainda será dado a essa relação. Assim, a neutralização desse conceito extemporâneo, dotado de tal virtude operatória, não deixará de ter consequências teóricas e clínicas. Mas o que Herrmann irá chamar de “sentido de imanência”, aduzindo a esta noção um caráter misterioso, não será, precisamente, a pulsão de vida enquanto princípio ativo, atuando, ao longo do tempo, em diferentes graus de experimentação? O vivo, embora não habitualmente detectado, é de uma evidência prática espantosa, em especial na operação analítica – seja a irrupção do vivo no lapso, ou, para usar conceitos de Herrmann, no vórtice que anuncia a ruptura de um campo psíquico. Acontece de ser este *vivo* uma determinação constante, e se de alguma forma ele resulta, como quer esse autor, do método psicanalítico aplicado, que ao seu tempo o provoca, o convoca, isto se dá legitimamente na medida em que o método guarda uma aliança essencial com a vida – isto é, com a pulsão – e sua ética originária. A partir daí, essa ética encontra no método seu meio de afirmação, sua precisão. A psicanálise não é uma ciência do “homem psicanalítico”, mas da vida, tal como ela se diferencia, se aprofunda e se abisma nas condições de experiência do homem. E não, é claro, do homem em geral, mas de cada um, conquanto o destino de um possa interessar ao destino de todos. Dizer que a pulsão de vida não é uma coisa metafísica, meramente especulativa, mas uma prática, aproxima-nos de suas condições reais.

Quais os passos teóricos que permitiriam transpor a barreira da representação em direção à determinação desse conceito prático, a ponto de esclarecer seu ve-

12 Herrmann, F., *Introdução à teoria dos campos*, p. 85, Casa do Psicólogo, SP, 2004. “Não resta dúvida que, se alguém se sente tentado a usar sem mediações tais teorias de alto nível na clínica diária, será inexoravelmente conduzido a cometer aberrações do tipo da reificação implicada em explicar a destrutividade de um analisando pelo montante de seu “instinto de morte” e, quando este melhora, justificar o fato pela vitória do “instinto de vida”, em favor do qual colaborou o analista”. O uso abusivo e mesmo aberrante destas noções não autoriza, no entanto, seu abandono clínico, pois vida e morte são critérios éticos pelos quais o sujeito, *via pulsão*, é reconduzido à posição de desejo e saber. A pulsão não é um mero conceito explicativo, operante apenas no campo teórico; é um conceito polêmico, clínico e provocativo. Não se trata aqui, porém, de criticar Herrmann e sua concepção de clínica. É apenas um exemplo da disparidade de perspectivas na compreensão da análise ou, no mínimo, conforme pensamos, de seu conceito fundamental.

tor clínico? E com qual intuito o faríamos? Como diz um personagem de Godard, “conhecer a possibilidade de representar nos consola da sujeição à vida. Conhecer a vida nos consola do fato de que a representação tem caráter de sombra”¹³. O poder de curar reside no segundo conhecimento.

O clínico é originário¹⁴. Aliás, desde Nietzsche, com o antecedente da *Ética* de Spinoza, a filosofia é (para usar ainda uma expressão deleuziana) crítica e clínica. Crítica porque avalia as condições de um pensamento; clínica porque essa avaliação, além de considerar um pensamento pelo prisma sintomatológico, é também uma medicina. Uma visão clínica avalia os estados de saúde e de doença, os graus de vitalidade de um processo, de um pensamento; esta visão não é a de um juiz, ela pertence ao processo e é como que o seu cerne, a subjetividade do processo. Quanto mais singular este for, mais viva e lúcida será a avaliação de que é capaz. Entenda-se que o singular, aqui, não é um sujeito constituído de suas particularidades – é um acontecimento único, originário e, como tal, uma anomalia, capaz de recriar e sanear, à sua maneira, as formas e dispositivos culturais com os quais se enfrenta. A propósito da literatura, diz Deleuze que “não se escreve com as próprias neuroses (...) A doença não é processo, mas parada do processo (...) Por isso o escritor, enquanto tal, não é doente, mas antes médico, médico de si próprio e do mundo”¹⁵. No caso da psicanálise, nada impede que se veja no analista uma espécie de médico, desde que ele se alie à pulsão que é, ela mesma, a medicina adequada. A pulsão é o médico e a medicina, o curador e o modo de curar. É o mesmo que Freud já dizia, com outras palavras, no estágio inicial da sua teoria – que o sujeito é o verdadeiro intérprete do sonho.

Mas ele só é efetivamente o verdadeiro intérprete do sonho se fizer justiça ao seu descentramento, o que é garantido pela pulsão. Cabe perguntar, porém, se não se opera assim um recentramento do sujeito, agora no plano de uma realidade pulsional, perdendo-se de vista o que fora obtido com a noção de inconsciente, ou seja, que as questões subjetivas não se fechassem em um fundamento, em uma essência, aos quais pudessem ser referidas de uma vez por todas. Não é este o caso se concebermos a pulsão como atividade, como dizer. Se nos ativermos a isso, a ideia de centro deixa de ser aplicável e dá lugar às noções de linha, de movimento, de direção. A virtude do conceito reside, precisamente, em sua pertinência aos atos. A *Trieb* freudiana continua sendo uma novidade no campo dos conceitos. Através dele, como dissemos no início, o pensamento faz seu retorno à vida. Não é difícil entender porque será um retorno clínico.

* João Perci Schiavon é psicanalista. Publicou *O Caminho do campo analítico e A lógica da vida desejanste*. Mestre em Psicologia Clínica pela USP, atualmente faz seu doutorado no Núcleo de Estudos da Subjetividade na PUC-SP.

13 Extraído do filme *Para sempre Mozart*, de Jean-Luc Godard.

14 Assinalemos, de passagem, que uma tendência atual a condenar a clínica psicanalítica devido ao micro-poder implicado nos dispositivos clínicos em geral, com suas modalidades de subjetivação e sujeição, desconhece o poder peculiar da análise de restaurar as vias singulares, existenciais – isto é, pulsionais – pelas quais os modelos de subjetividade são subvertidos e superados. Ora, essas vias se inscrevem num plano ético, relativo, em última instância, à vida e à morte. O clínico e o ético pertencem, assim, ao mesmo plano.

15 Deleuze, G., *Crítica e clínica*, p. 13, Ed. 34, SP, 1997.

Subjetividade e coletividade: problemas de relação

Manuela Zechner

Uma questão importante para qualquer pessoa: como olhar para si, cuidar de si e olhar além de si?

Nos contextos de trabalho e de vida feminizados e pós-fordistas, vemo-nos procurando maneiras de entender como desembaraçar as relações ambivalentes de poder, trabalho e afetividade, a fim de orientar nossos movimentos e ações. Chegamos a pensar em como são constituídas as relações e as coletividades nas quais nos engajamos, e como podemos nos engajar nelas de maneira mais significativa. Tentarei falar, aqui, sobre o problema da construção de sentido em relação às subjetividades flexíveis e aos modos de relacionamento ambivalentes. Para tanto, lançarei um olhar às teorizações sobre subjetivação e individuação de Michel Foucault e Gilbert Simondon, chamando atenção ainda para as condições estruturais que moldam algumas formas contemporâneas de coletividade. Ao trazer alguns pensamentos sobre o cuidar e o trabalho criativo, tentarei imaginar uma modalidade de cuidado que atravesse as dimensões do coletivo e do individual, perguntando pelo que significa a relação consigo mesmo e com os outros em contextos onde a vida e o trabalho se recobrem mutuamente.

Subjetividade e poder: vínculos duplos

Que poderes possuímos, que poderes moldam o que somos? Para Foucault, a subjetivação – a criação e o devir de sujeitos – sempre ocorre em relação ao poder e segundo os campos de forças e de ação que sustentam a sociedade; é dentro desta e sob tensão que a subjetivação acontece. Ela significa, de fato, um duplo movimento: uma constituição pelo poder (*sujeição* ou *objetivação*) e um movimento de *auto-configuração* (por meio das técnicas de si mesmo). Desembaraçar esses modos diferentes de subjetivação é um processo difícil, pois em vez de se oporem claramente, eles fluem, todo o tempo, para dentro e para fora um do outro. Foucault diz que

*Há dois sentidos para a palavra 'sujeito': um sujeito que está submetido a outro por meio de formas de controle e dependência, e um sujeito que está ligado à sua própria identidade por meio da consciência e do conhecimento de si.*¹ Contudo, a subjetivação–enquanto–objetivação ocorre tanto através do controle como da identificação por outros e por si mesmo. Há identificação quando acolhemos o poder e o dirigimos a nós mesmos, conformando-nos a ele. A ligação a uma identidade

1. Foucault, Michel, (1982), 'Le sujet e le pouvoir', in *Dits et Écrits*, Vol. II, Paris: Édition Gallimard, 2001, p. 1046, minha tradução.

– inserindo um sujeito em um regime de classificação e dependência – capacita e ao mesmo tempo escraviza, pois nos torna visíveis aos discursos dominantes e às instituições de poder. Embora possa ser vivida de modo auto-consciente, a objetivação da subjetivação predetermina o processo de um devir, mantendo o sujeito em uma configuração reflexiva de si mesmo e oferecendo-lhe, com isso, uma saída fácil. E, de fato, muitas vezes precisamos de uma tal saída para vivermos no mundo. Processos de subjetivação entram e saem da auto-reflexibilidade e da autoconsciência à medida que nos movemos por diferentes situações e fases. Um sujeito que se constitui a si mesmo nunca está inteiramente seguro de si, nem pode ser puramente reflexivo – embora possa ser estratégico e tático ao procurar escapar da identificação e ao conservar abertas as possibilidades de movimento.

Pensar ou agir não pode ser uma questão de escolha entre um tipo de sujeito em vez de outro (isso seria assumir uma perspectiva voluntarista), pois a sujeição e a auto-constituição estão sempre necessariamente entrelaçadas. Não é que o poder age sobre nós ou que nós agimos sobre o poder – qualquer ação é constitutiva, ao mesmo tempo, tanto da subjetividade como do poder. Não somos separados do que nos vem moldar, e por isso não podemos ser sujeitos fora das relações de poder. Segundo Foucault, sujeitos são sempre aqueles que têm a liberdade de agir, e a liberdade de agir significa inevitavelmente estar implicado nas relações de poder. Uma vez que o poder (para Foucault) designa uma ação sobre a ação de outro, a liberdade de agir precisa ser entendida, paradoxalmente, como a inserção em um campo de forças que torna possível, ao mesmo tempo, ser influenciado e influenciar os outros. Tal liberdade designa mais uma relação reflexiva com o poder que uma fórmula para escapar dele. O sujeito é o lugar dessa reflexibilidade e, portanto, do auto-cuidado. Sua ambivalência o habilita a tornar-se um sujeito-objeto de (auto) cuidado: é esse cuidado que vincula o sujeito do auto-conhecimento ao sujeito submetido e dependente.

No contexto do neoliberalismo e das formas de organização social que ele opera, nossa relação de duplo vínculo com o poder se torna sensível de uma maneira específica. Constantemente nos lembram que somos tanto responsáveis como destituídos de poder, que estamos sob controle e, ao mesmo tempo, fora de controle. Ali onde a competição é o princípio organizador do ‘social’, um sentido de ambivalência passa a ser a faceta persistente da vida psíquica e somática do poder. Podemos sofrer desse princípio, mas somos nós mesmos as pessoas que o fazem funcionar. Como o autogoverno (autogerenciamento, auto-organização, auto-ajuda, auto-emprego, etc.) e o governo de outros (pessoas, instituições, o mercado, o Estado) estão entrelaçados de maneira opaca, as relações de poder nos atravessam cada vez mais sutilmente. Sentimos, assim, as tensões decorrentes do vínculo duplo que mantemos com o poder em cada uma das nossas relações – no trabalho, na amizade, na linguagem, nas nossas almas e nos nossos corpos. Quanto mais ambivalente a relação, mais tensos ficamos. As crises de responsabilidade e relacionamento marcam nossas lutas contra as formas de subjetivação–enquanto–sujeição: de fato, nossa luta prossegue através dessas mesmas crises, através de nossas subjetividades.

É claro que as formas unidirecionais de sujeição, dominação e exploração persistem – às vezes de maneira invisível, às vezes em outro lugar. Se olharmos mais de perto, encontraremos muitas vezes mecanismos de dominação onde antes parecia existir reciprocidade. Por isso, nossas lutas para evitar o poder devem operar transversalmente. As técnicas específicas da governabilidade (o que Foucault chamou de ‘poder individualizante’²) consistem em uma reinvenção constante dos modos de sujeição auto-consciente, mas não impedem forçosamente o poder de atribuir um lugar aos sujeitos (dominação) e, em seguida, de explorar seu posicionamento por meios mais sutis. Nesse campo móvel de relações, é frequente não encontrarmos maneiras de distinguir o que desejamos do que não desejamos, o que somos do que não somos. Inventar maneiras flexíveis de diferenciação se torna uma questão vital, uma vez que nenhum critério predeterminado pode ser estendido a todas as situações. Ali onde falhamos na invenção dessas maneiras, descobrimo-nos presos, doentes, perdidos, assustados – e incapazes de agir. Não saber como situar-se na relação com o poder é algo que dá náuseas.

O pensamento liberal diz que são os direitos que ligam os sujeitos às suas responsabilidades e ao poder. Essa estrutura de pensamento foi outrora um meio fácil de escapar à escuridão nauseante de nossas relações. O modelo do Estado de direito é baseado na identificação de quem é ou não é um cidadão de um certo tipo: quem tem quais direitos. Direitos individualizam, fixando um sujeito a uma identidade, mas também constituem a base das formas tradicionais de organização política: trabalhadores se unem. Reivindicamos nossos direitos. Os direitos, porém, se fragmentam progressivamente no contexto do neo-liberalismo, e o acesso a eles se torna cada vez mais temporário e precário. A maioria das vezes, em vez de nivelarem a dependência e assegurarem a mutualidade do risco, esses direitos emprestam legitimidade a grupos privilegiados que, desse modo, podem reivindicar mais direitos, enquanto empurram outros grupos para fora do mapa. É uma das razões para Foucault ter dito:

*Não exija dos políticos que restabeçam os ‘direitos’ do indivíduo tal como a filosofia os definiu. O indivíduo é o produto do poder. O que é necessário é ‘desindividualizar’, por meio da multiplicação e do deslocamento de diversos ‘agenciamentos’.*³

A resistência à subjetivação–enquanto–sujeição não pode significar uma simples oposição ao poder, mas antes descreve um movimento em relação a ele – pois o próprio poder se move e está sempre ao lado do sujeito, permitindo que ele se mova. Opor-se meramente ao poder ou negá-lo seria retirar a própria fundação do sujeito, deixá-lo em um vácuo, onde ele não poderia mais afirmar coisa alguma ou ir a lugar algum (ou onde só poderia afirmar, novamente, uma única e mesma relação de oposição).

A auto-constituição, entendida como o trabalho de se ocupar da própria subjetividade, requer, paradoxalmente, um desfazer-se de si – uma subversão das

² Ibid, p. 1055, minha tradução.

³ Foucault, M. (1977), ‘Préface’ (to Anti-Oedipus), in *Dits et Écrits*, Vol. II, Paris: Éditions Gallimard, 2001, p. 136, minha tradução.

relações de poder por meio de deslocamentos estratégicos em um dado campo de forças. Uma auto-constituição assim não é acumulativa, e sim reflexiva, baseada em práticas e conhecimentos de diferenciação. O deslocamento torna visíveis aquelas relações que efetivamente nos vinculam ao poder, e que nos impelem a continuar migrando no âmbito de seu radar (que é nosso próprio campo de existência). Tal resistência significa *movimento* – um deslocamento diferencial contínuo da subjetividade –, e não oposição ou saída. Movendo-nos, inventamos continuamente novos modos de um devir si mesmo, e assim criamos espaços correspondentes de onde nós mesmos emergimos; finalmente, deixamos esses espaços para trás em busca de um lugar – que sempre recua – onde ainda não estamos inscritos por meio de uma identidade. Nesse mesmo campo, porém, é preciso prestar atenção às dependências.

Foucault sugere que uma luta contra a subjetivação–enquanto–sujeição deve ser realizada através da invenção de práticas e técnicas de uma espécie de abolição de si (*déprise de soi*). Essas técnicas, porém, não existem como tais – são instâncias singulares de invenção que surgem, em dado momento, para afirmar a diferença. Desindividualização é uma prática local que “combate tudo o que liga o indivíduo a si mesmo e assegura o seu ‘ser controlado por outros’”⁴. Quando essas ligações são firmemente compostas e mantidas, arriscamos cair na dependência de mecanismos externos. Os livros de auto-ajuda, por exemplo, nos fixam em um tipo de relação a maior parte do tempo – mas como acontece a qualquer dispositivo, é o nosso uso que determina se ele produz objetivação ou abre à subjetivação de uma maneira mais inventiva. Mas o que ‘nos’ liga a ‘nós mesmos’? Como podemos manter o que constitui nossa existência no mundo e a isso sempre retornar – como podemos negociar relações e compromissos com a necessidade de evitar a identidade?

Na medida em que somos deslocados de modo contínuo pelo governo neoliberal – mudança de status, de trabalho, de residência – o movimento incessante se torna, frequentemente, a nossa patologia, ao invés de nossa invenção. Nesse contexto, quando tudo exige uma reconfiguração constante, o problema passa a ser o de manter, de ficar e de sustentar. Sabemos que o movimento é a base de nossa vivacidade, mas a transformação e a diferenciação precisam de pontos de referência para constituírem uma mudança significativa. Para que a diferença seja tangível, precisamos compreender seu contexto, sua orientação. Como encontrar pontos de referência que orientem nosso movimento, sem cair na identificação e no conservadorismo? Como nos permitiremos voltar às nossas relações de modo a considerá-las, mantê-las e, além disso, cuidar delas?

Permitam-me usar o exemplo da voz para falar do problema do cuidado entre o indivíduo e o coletivo. O engajamento em uma subjetividade implica o engajamento em uma voz – ou seja, no que um sujeito pode e não pode dizer, no que sua voz pode ou não pode fazer. Não é uma questão de achar a voz ‘certa’ ou ‘verdadeira’, mas de habilitar, cuidadosamente, um alcance vocal, expandir o campo

4 Ibid, p. 1046, minha tradução.

de movimento e de articulação de um fôlego em seu devir–sujeito. A subjetividade procede por articulações, ao contrário das representações. Uma voz marca a ressonância através da qual um corpo pode se reconhecer como um ‘si mesmo’, e passar a questionar e a deslocar esse si mesmo, sua tonalidade, seu timbre, seu vocabulário. Tal devir–voz em processo implica os desejos e as escolhas de mais de um indivíduo, depende de quem ouve e do que será ouvido. A invenção de técnicas de desindividualização dentro de um campo determinado, sempre se verifica em relação a outras pessoas, em um contexto coletivo de alguma espécie. Para continuar se transformando, nossa voz precisa de todo tipo de espaço de ressonância, de prática, de interlocutores e de linguagens, através dos quais ela se move. Em um contexto coletivo, um movimento trans–individual pode ocorrer quando permitimos que a identidade, o fundamento ou o propósito de um grupo ou de uma cooperação se desfaça – tal momento pode afetar fortemente a dinâmica das forças em um campo de relações. A transformação coletiva e social passa pelas práticas de voz e de escuta do mesmo modo que pelas lutas identitárias. Os coletivos só se mantêm juntos se, em momentos de articulação, uma cultura do cuidado – ali onde subjetividade e coletividade são negociáveis – sustenta as estruturas e as normas. O cuidado é marcado pelo momento de retornar, de voltar atrás para se engajar novamente.

Corpos ressonantes: individuação

Como pensar esse movimento de retorno, esse voltar de novo? Como entender as ressonâncias que nos permitem devir, inventar, individualizar? Simondon propõe uma forma relacional de ontologia que entende as coisas através de como elas *se tornam* – analisando vários níveis de *individuação* – em vez de presumir que podemos entendê-las apenas observando o que são, no seu estado de ser. Ele argumenta que é porque somos treinados a pensar em termos de princípios que conferem identidade a seres e coisas, que achamos difícil compreender e aceitar a ambivalência como um aspecto subjacente a todo devir. É a ambivalência – não a identidade – que possibilita a ressonância. Os problemas da subjetivação e da individuação são os de encontrar ressonâncias, criando um espaço em que sejamos informados. Quando falamos, cantamos ou choramos, não se trata apenas do lugar de onde falamos (o papel, a linguagem, o discurso ou o poder que exercemos), mas de uma abertura à afetação (de nós mesmos, de um espaço, de um outro) graças à qual nossa voz adquire um sentido. Apesar das diferenças metodológicas (a ontologia vs. a genealogia, por exemplo), Simondon e Foucault compartilham, certamente, de uma compreensão dos sujeitos como reflexivos – existindo entre a passividade e a atividade, o constituído e a auto–constituição, o ser e o devir.

Para Simondon, sujeitos são compostos transformadores de individualidade e pré–individualidade: o indivíduo é tangível e concreto, enquanto o pré–indivíduo é o que ainda não está determinado. Sujeitos são corpos ressonantes pelos quais as negociações entre *o que é e o que ainda não é* vêm a ser articuladas. A subjetividade é, portanto, a constelação que habilita a vida a se transformar reflexi-

vamente. A reflexibilidade não é uma questão de troca entre duas partes estáveis; ela é informada por múltiplas ressonâncias do individuado com o pré-indivíduo e o seu ambiente. Ela marca uma relação aberta porque o pré-indivíduo não é um termo estável, mas um campo aberto (de potência), sendo o ambiente, por sua vez, um contexto complexo e multidimensional. A ambivalência, enquanto condição de reflexibilidade sentida subjetivamente, deve ser então entendida em termos de uma pluralidade de forças, cujas tensões não podem ser negociadas por meio de uma referência privilegiada aos esquemas hilemórficos – a individuação não pode ser sempre estabelecida por dois termos. Assim como a subjetividade e o poder não são opostos um ao outro, tampouco o são o indivíduo e o pré-indivíduo – eles dependem um do outro, passam de um para o outro, são dinâmicos e ressonantes. Entre eles jazem mundos de experiência e de ser.

O indivíduo, para Simondon, pode ser caracterizado como o *efeito* ou o *resultado* temporário de um devir em processo, não como seu fim ou seu primeiro termo. O sujeito é, antes de tudo, um campo de tensões onde o indivíduo e o não-individuado (pré-indivíduo) são negociados. Essas negociações subjetivas não seguem somente uma vontade de dentro ou uma determinação dada de fora, mas dependem de muitos fatores relacionados ao meio ambiente, ao corpo, ao espaço psíquico e coletivo de um sujeito. Para Simondon, a identidade pode ser tão-somente a manifestação temporária do efeito de um movimento (de individuação), não um estado em que o sujeito possa habitar consistentemente. Sujeitos são campos meta-estáveis de tensões e forças, cuja resolução marca suas maneiras singulares de estarem vivos.

Devir psíquico e coletivo

Nessa leitura, o sujeito não é apenas a realidade complexa que resulta dos processos de individuação biológica e psíquica, mas também ‘o teatro e o agente de uma segunda individuação que faz nascer o coletivo trans-individual e liga o sujeito a outros sujeitos’⁵. Essa ligação permite o aparecimento de um nível de realidade que se estende além do indivíduo (em direção ao indeterminado, ao pré-indivíduo) e dá aos sujeitos uma capacidade maior de agir e de encontrar seu lugar no presente. A individuação psíquica dos sujeitos, segundo Simondon, necessita de um contexto coletivo para se realizar sem patologia – é somente através da relação afetiva com outros seres vivos que os sujeitos podem evoluir de modo a se individuarem, uma vez que todo processo de individuação parte do campo pré-individual de potência que é a base da vida.

O afeto desempenha um papel chave na individuação, pois faz a mediação entre o consciente (continuidade pura) e o inconsciente (descontinuidade pura); constitui a camada relacional do subconsciente pela qual passam toda interação e toda comunicação sociais (Simondon sugere que deveríamos falar de *comunicação subconsciente*). O afeto é o que permite que nos relacionemos uns com os outros

⁵ Simondon, Gilbert (1964, 1989), ‘Les Fondements du Transindividuel e l’individuation collective’, in *L’individuation – à la lumière des notions de forme e d’information*, Grenoble: Milton / Collection Krisis, 2005, p. 310, minha tradução.

(paticamente, como diria Félix Guattari), e de um modo tal que essas relações ocorrem através das espécies (transversalmente, como diria Guattari). Assim, o afeto catalisa continuamente nossos devires e nos faz senti-los como *emotividade/emoção*. O afeto não é muito tangível ao emergir de um pré-indivíduo, de uma potência ainda não cognoscível, até trazer à tona um processo de individuação e ser experimentado como emoção. À medida que nos tornamos, sentimos. Às vezes, o sentir é tão difícil ou intenso que o chamamos de doença. Ali onde o modo de governo neoliberal nos leva a uma perda, habitando nossas vidas e relações e forçando-nos a deslocá-las constantemente, é não raro a doença que nos faz enfrentar o problema da nossa subjetividade, e isso através do nosso si mesmo e dos nossos contextos coletivos.

O movimento transdutivo entre o afeto e a emoção (e também seu caminho inverso) é a base da individuação, tanto no sujeito como no coletivo. Temas afetivo-emotivos estão na base da coletividade, e favorecem, assim, uma individuação compartilhada – por meio desta, um coletivo se constitui como uma nova dimensão da realidade, sendo mais que a mera soma de suas partes. Tal coletivo é feito de sujeitos que individualizam através de uma relação compartilhada com o pré-indivíduo (tornando-se, desse modo, um sujeito coletivo ou um grupo-sujeito, como diria Guattari). Devir coletivo significa, portanto, encontrar o acesso ao ainda-não-constituído e, em conjunto, dar-lhe uma forma, inventando muitas vezes novos modos de articulação. Esse devir requer o sentir das vozes, dos corpos e dos movimentos, em sua abertura e em sua constituição, de modo a passar tanto pelo afeto como pelas faculdades lingüísticas e perceptivas. Quando as tensões entre o determinado e o indeterminado se resolvem temporariamente, o afeto positivo (no seu nível mais básico, o prazer) abre-se à emotividade positiva (alegria) e a um aumento da capacidade de agir. É um novo devir, e com ele ocorre a diferenciação. Quando a resolução das tensões falha, a consequência é o afeto negativo (desconforto, dor) e os problemas relacionais. Sentimo-nos desconfortáveis uns com os outros e com nós mesmos.

Coletividade e devir: ansiedade

Em seu livro sobre individuação psíquica e coletiva, Simondon elabora o exemplo de ansiedade como uma forma específica de afeto. Segundo Simondon, a ansiedade ocorre quando existem tensões no sujeito que não se resolvem pelo recurso à coletividade. Enquanto ansioso, o sujeito está preso em um movimento auto-explosivo de auto-problematização, perdendo todos os seus pontos de referência e de relação. Tomado por um sentimento distante e alienado de seu entorno (o que está próximo parece longe, o que está longe parece perto), são-lhe negados pela ansiedade tanto um sentido interno como um sentido de coletividade. Sem pontos de referência e sentindo-se infinitamente ambivalente, o sujeito se transforma em seu principal problema e, desse modo, como diz Simondon, ele ‘se torna objeto – um objeto de importância primordial’⁶. À medida que ele passa a sentir as

⁶ Cf. Simondon, Gilbert (1964), ‘L’individuation Psychique’, in *L’individuation – à la lumière des notions de forme et d’information*, Grenoble: Milton / CollectionKrisis, 2005, p. 255, minha tradução.

tensões subjacentes ao seu ser, desencadeadas por uma negociação deficiente entre subjetividade e objetividade, entre seu acesso às forças e a ação delas sobre si mesmo, o sentido de ambivalência vai se tornando extremamente problemático.

Um sujeito–objeto aflito normalmente resolve a desintegração ativada pela ansiedade quando acessa um contexto coletivo. A hiper–tensão da ansiedade pode ser resolvida por meio de um compartilhamento de capacidades afetivas, lingüísticas e perceptivas que leva o sujeito a parar de se preocupar consigo mesmo como objeto. Estar ansioso é estar perdido e fechado, dando voltas em torno de si mesmo. Se o recurso à coletividade não ocorre, o sujeito ansioso adoecer (colocando a psicossomática a trabalhar por uma solução) e/ou produz uma individuação radical *sem* o coletivo (Simondon se pergunta se isso é possível, mesmo em casos extremamente raros): essa individuação seria semelhante a uma reinvenção completa do sujeito, indo tão longe em seu afastamento do que já está individuado, que realmente deixaria para trás todos os principais pontos de referência. Tal poderia ser o movimento em direção à psicose, que recusa radicalmente o compartilhamento do pré–indivíduo pela via da individuação coletiva e, passando a individuar de um modo que não é facilmente compartilhado, faz do sujeito o guardião privilegiado do indeterminado. Ou – Simondon alude a isto – a ansiedade pode marcar um ponto temporário de crise que impulsiona o sujeito a uma individuação mais avançada, algo radical, quântica, no sentido de um salto que é experimentado intensivamente. “Saltar além da própria sombra”, como diz um provérbio alemão.

O entendimento de Simondon acerca da ansiedade e de sua resolução potencial na psicossomática e na coletividade pode ser útil para se entender a auto–relação de duplo vínculo que esbocei acima. Em suas manifestações subjetivas, as tensões entre lutar por movimento e demandar consistência podem produzir ansiedade e paranoia, ou seja, uma sensação de estar dividido que é bastante similar ao que Simondon descreve. No grego antigo, *paranoia* se referia simplesmente à loucura, um estado em que se está fora da própria mente (*para* = fora, *nous* = mente). É a condição em que se perde a sensação de interioridade e, com ela, a de exterioridade – em que todas as coisas penetram umas nas outras e se retroalimentam numa extensão tal que parecem impossibilitar o posicionamento e a ação. A produção por/de si mesmo como sujeito e como objeto, como empregador e como empregado, como sujeito competitivo e como sujeito cooperativo, corre paralela às tensões entre o pré–indivíduo e o indivíduo.

Se seguirmos Foucault e Simondon, esse vínculo duplo de subjetividade/objetividade será sempre inerente ao sujeito. Uma insistência na divisão entre sujeição e subjetivação – entre poder e liberdade – acaba por objetivar o sujeito, negando, assim, a possibilidade de que a ambivalência resulte em uma compreensão da natureza relacional e reflexiva da subjetividade. Desenvolver uma sensibilidade aos devires significa ter em conta, ao mesmo tempo, o psicossomático e a coletividade, de modo a se afinar com os vários níveis de transformação e, a partir daí, inventar uma vida ou uma política. A ambivalência não precisa bloquear o

pensamento e deixar-nos em lugares socialmente estigmatizados se for entendida como uma condição de vida que estamos constantemente evitando – coletivamente ou através de uma exposição radical de si mesmo à indeterminação. Isso obriga-nos a reconsiderar o que significa pensar, agir e adoecer. Para Simondon, o sujeito e o coletivo são campos interdependentes de tensão e resolução.

(...) o indivíduo 'se apresenta' no coletivo, unifica-se no presente através de sua ação. (...) o coletivo é a comunicação que inclui e resolve as disparações individuais na forma de uma presença que é sinergia das ações, coincidência de futuros e passados na forma de ressonância interna do coletivo ⁷.

O coletivo é mais que a soma de suas partes individuadas, correspondendo antes a uma nova dimensão do devir. E assim como o sujeito é mais que o indivíduo – hospedando também o pré-indivíduo –, o coletivo opera, igualmente, em dois níveis. Simondon argumenta que:

Poderíamos dizer que o segundo nascimento do qual o indivíduo participa é aquele do coletivo, que incorpora o próprio indivíduo e constitui a amplificação do esquema que ele carrega. Como significação efetuada, como problema resolvido, como informação, o indivíduo se traduz a si mesmo no coletivo; assim ele se prolonga lateralmente e superiormente, mas não em seu fechamento individual ⁸.

O sujeito, não tendo propósito (telos) em si, mas dependendo da individuação para dar sentido à sua existência, não tem nada de substancial ou completo. Ele depende dos contextos coletivos para encontrar seu presente individual: para *apresentar-se* em sua condição processual e deixar que essa presença assuma sentido, constituindo, assim, um espaço para emotividade e ação. O psíquico e o somático, segundo Simondon, operam de um modo similar ao permitirem a negociação de potencialidades pré-individuais com o individuado; a sexualidade seria um primeiro exemplo desse território de negociação. O coletivo, assim como o psicossomático, são o que abre o indivíduo, revelando sua incompletude. De fato, a coletividade é fundamentada nessa abertura, ao invés de sê-lo na identidade de suas partes individuais – é essa indeterminação compartilhada que permite a um grupo tornar-se sujeito, uma entidade viva em seu direito próprio.

Relacionando-se através da coletividade: colaboração e cuidado

Os ambientes de colaboração são mais ou menos abertos à indeterminação, dependendo da maneira como são constituídos (sua história, regras, temporalidades, relações, dependências, responsabilidades). Eu gostaria, aqui, de pensar isso concretamente, em relação aos ambientes de cooperação criativa e de cuidado. Tanto o trabalho de cuidar como o trabalho chamado pós-fordista são frequentemente lugares de auto-organização que compartilham de algumas contradições: no contexto do pós-fordismo, bem como no trabalho feminizado, modalidades

⁷ Simondon, Gilbert (1964), 'L'individuation des êtres vivants', in *L'individuation – à la lumière des notions de 'information'*, Grenoble: Millon / Collection Krisis, 2005, p. 219, minha tradução.

⁸ *Ibid* p. 217, minha tradução.

de ações mais ou menos informais se misturam aos papéis mais formais, favorecendo muitas vezes a colaboração e superando, desse modo, as relações abstratas do trabalho enquanto serviço. Essa colaboração forja subjetividades cuidadoras e flexíveis, divididas entre trabalho abstrato e investimento apaixonado, entre estar no trabalho e estar em casa, ser competidor e ser amigo. Em muitos contextos de trabalho criativo e de cuidado, existe o sentido paradoxal de se estar imerso em uma cooperação auto-facilitadora (o que insinua uma ética de relação), embora o contexto em que essa cooperação ocorre e se faz possível seja determinado por fatores econômicos e papéis fixos. Essa cooperação rapidamente encontra seus limites quando aqueles que hospedam, comissionam ou remuneram nosso trabalho impõem culturas de eficiência e competitividade aos nossos modos de relação, ou ainda controlam seu conteúdo, estabelecendo limites aos processos de individuação que poderiam ocorrer em um processo potencialmente coletivo. Aqueles que hospedam, comissionam e remuneram nosso trabalho: é não raro uma combinação, difícil de desembaraçar, de nós mesmos com outras pessoas, companhias e instituições.

Na organização pós-fordista do trabalho criativo, o imperativo de colaboração e comunicação, combinado com as culturas de competitividade, reforça um sentido de alienação a partir da cena do trabalho. O trabalho é, supostamente, o nosso principal lugar de auto-realização, mas duvidamos do quanto nos permite ser abertos. Isso ocasiona, com frequência, sentimentos de desconforto, paranoia ou até mesmo culpa: se o ethos de um projeto ou de um local de trabalho afirma todos os valores a que aspiramos, por que nos sentimos presos nele? Camadas e camadas de discurso liberal, alegre e furado podem dificultar o discernimento das práticas e das hierarquias reais, bem como a consideração de que, talvez, em uma sociedade capitalista, não seja no trabalho que conseguiremos ser mais livres. Trabalho abstrato e auto-organização não andam juntos facilmente. Quase tudo o que fazemos pode ter se tornado trabalho – as culturas de voluntarismo e empreendedorismo significam que nossas amizades se tornaram relações de trabalho, o que quer dizer que um sentido de abstração paira sobre as coisas que costumávamos fazer com mais abertura. Ao imitar a vida, o trabalho nos engana, orientando tudo o que fazemos a ficar em torno de projetos e de produtividade. Agora temos saudades da vida, e queremos saber como retornar ao trabalho e à vida de uma forma diferente.

Devemos dirigir nossa atenção à cena do trabalho ou à da vida, na medida em que conseguimos fazer uma distinção? De fato, tanto a atividade criativa como a cuidadora colocam a questão do que significa, hoje, chamar algo de trabalho. Os altos graus de informalidade e de intimidade inerentes à atividade cuidadora e criativa, fazem do trabalho um local onde ele e a vida estão em constante negociação. Nem o cuidado e nem o trabalho criativo funcionam bem como trabalho abstrato, como ‘apenas um emprego’, um serviço eficiente, algo que fazemos apenas por dinheiro, uma vez que sua qualidade depende de um investimento de nossos poderes de invenção e afetividade. O cuidado e a criatividade, enquanto tais,

são situações privilegiadas para se experimentar a relação entre vida e trabalho.

Como um modo de trabalho, o cuidado produz posições subjetivas profundamente ambivalentes, tanto quanto o trabalho criativo. No cuidado, está-se muitas vezes capturado em se ver, ao mesmo tempo, como sujeito e como objeto, tão poderoso quanto impotente, capturado entre práticas de abertura e generosidade e práticas de auto-defesa. Os cuidadores dependem de seus empregados/pacientes dependentes, criando, assim, relações de poder complexas. Apesar das relações de amizade que possam surgir no local de trabalho, as lutas pela sobrevivência obrigam muitas vezes os cuidadores a se posicionarem estritamente como trabalhadores, afirmando uma identidade jurídica capaz de protegê-los da exploração. Para serem reconhecidos como trabalhadores, precisam romper as ligações afetivas e de confiança que tornavam as suas tarefas significativas. Tal como acontece no trabalho criativo, eles existem em ambientes cooperativos onde as pessoas dependem umas das outras, o que não faz muito sentido quando conceituado em termos de relações abstratas.

No contexto das economias transnacionais de trabalho feminizado, as trabalhadoras migrantes vêm aos países, regiões ou bairros ricos para atender às necessidades dos indivíduos e das famílias assoberbados de trabalho. Vêm para cuidar de nós, e consumimos seu cuidado como serviços. A trabalhadora que cuida – na maior parte das vezes posicionada na extremidade de merda do espectro de gênero-raça-classe, i.e., pobre, mulher, migrante e frequentemente sem documentos –, empregada em uma casa particular, começa a amar a pessoa de quem cuida, estando ao mesmo tempo consciente de que se encontra lá para ganhar dinheiro e voltar para casa, a fim de sustentar sua própria família. A ‘mais-valia emocional’⁹ produzida nesse contexto a faz sentir-se profundamente desconfortável. Onde estão suas prioridades – na família com a qual está morando (seu presente) ou em sua família e sua própria casa (um horizonte que se distancia de sua vida ‘real’)? Como em tantas formas de trabalho pós-fordista, é difícil termos clareza quanto à mais-valia emocional, afetiva, criativa e relacional que estamos efetivamente produzindo pelo nosso investimento, e esboçar, assim, para onde devemos nos orientar.

Aonde traçaremos os limites do nosso investimento? A pergunta ardente: ‘Sou apenas um trabalhador aqui?’ abre formas de identificação que não parecem fazer muito sentido às subjetividades demasiado conscientes de suas posições ambivalentes, em situações em que a exploração é terceirizada e mediada por tantos agentes de boa vontade. As horas não pagas de trabalho são abundantes nos domínios do cuidado, tal como o são no trabalho criativo; é que desejamos que estes sejam mais que um emprego, e se tornem locais onde criamos sentido. No entanto, sentimos os limites de nossas esperanças voltarem a ser cada vez mais nítidos à medida que nosso investimento é lançado de volta aos papéis oficiais, aos regulamentos, à gestão – e é subsumido, enfim, pelas relações capitalistas. Nessa volta para trás, a questão vem a ser: o que cuidamos de fazer? E onde cuidamos de nos orientar?

⁹ Ver Arlie Russel Hochschild em seu texto sobre ‘Redes de Cuidado e Mais-Valia Emocional’, em Huttons, Will and Gidens, Anthony, *On the edge: living with global capitalism*, London: Random House, 2000.

Ansiedade, insônia e depressão caracterizam nossas lutas para negociar as situações obscuras de vida-trabalho. Sem pontos de referência, flexibilidade louca: ansiedade. Muita pressão, sentido insuficiente: depressão. Nenhum modo de habitar o presente: insônia. Então, como organizaremos o cuidado e a invenção de uma maneira que nos permita unir nossos contextos coletivos, sendo capazes, ao mesmo tempo, de continuar nos movendo? Precisamos de novas formas de coletividade e de apoio mútuo na vida e no trabalho. Uma cultura do cuidado – tanto coletivo quanto individual – é a chave aqui. É necessário acompanhar a reivindicação de alguns poucos direitos a que temos acesso, e lutar por mais – fazer um movimento, tanto subjetivo como material, para sermos sensíveis à nossa vulnerabilidade, bem como para encontrarmos os limites de nossas capacidades e vontade; desse modo, tornar-se-ão igualmente visíveis as relações de poder subjacentes às nossas práticas de trabalho. Juntamente com os contratos, com os documentos e com outros direitos, precisamos de culturas de colaboração que nos permitam inventar o que nos preocupa. Ou seja, outro tipo de organização das nossas práticas de trabalho e de vida, e também da relação com elas – ao invés de ser determinado antecipadamente, é algo a ser inventado a partir de nossas próprias experiências e desejos.

Para Foucault, um ‘cuidado de si’ (*souci de soi*) que evite o poder, participaria de um processo contínuo de ‘estruturação do mundo em si e estruturação de si no mundo’¹⁰. Simondon fala em termos semelhantes aos de Foucault quando diz, a respeito do coletivo, que a ‘(...) emoção (é) a capacidade do ser individuado de se desindividuar provisoriamente, a fim de participar de uma individuação mais vasta’¹¹. Desidentificação não é uma manobra bruta, e sim um processo frágil, mesmo envolvendo o enfrentamento de contradições difíceis. É experimentada em vários níveis – social, coletivo, físico, psíquico – e só se torna pensável através da experiência.

Para retomar e finalizar, o que nos amarra uns aos outros e a nós mesmos implica um confronto com os desejos e, ao mesmo tempo, com os papéis objetivados e os vetores de poder. Autonomia, apoio mútuo e solidariedade não podem ser tidos como dados: cabe a nós inventá-los. Ali onde as condições são compartilhadas, encontramos-nos conversando, convergindo, colaborando. Ao procurarmos o que faz sentido, podemos nos lembrar que já vivemos incorporados a uma frágil rede de relações de cuidado. O que cuidamos de criar, é mais provável que o encontremos lá dentro, de uma maneira ou de outra.

Tradução de John Laudenberger e João Perci Schiavon

* Manuela Zechner é uma jovem pesquisadora e artista radicada em Londres. Atualmente faz um doutorado sobre Criatividade Coletiva e Cuidado no Queen Mary University London, e participa do projeto The Future Archive.

10 Cf. Foucault, M., (1982) ‘Le sujet et le pouvoir’, em *Dits et Écrits*, Vol. II, Paris: Éditions Gallimard, 2001, p. 217.

11 Simondon, Gilbert (1964), ‘L’individuation des êtres vivants’, em *L’individuation – à la lumière des notions de forme et d’information*, Grenoble: Milton / Collection Krisis, 2005, p. 167, minha tradução.

Mendigos Piratas Videntes

Fabiane Borges e Thiago Novaes

Mendigos, piratas e videntes são figuras emblemáticas. Três performances históricas, míticas, que se interpenetram, apesar de significarem diferentes ocos. Observamos na imagem da decadência, da ilegalidade e da intuição visionária, uma linha que atravessa diretamente os modos de subjetivação produzidos na sociedade contemporânea: nosso foco se concentra, porém, em algumas práticas “ativistas/militantes” dentro dos campos da arte, da comunicação e da tecnologia.

Trata-se de redes engajadas na “transformação do mundo”, que usam sua inteligência e seu tempo para criarem conteúdos culturais e disponibilizá-los, que reivindicam a apropriação pública de bens proprietários, materiais ou imateriais, que cultivam posturas político-afetivas, como generosidade e compartilhamento, criando não só gestos simbólicos, mas (também) programas e metodologias. Grupos que reconhecem que habitam o cerne da transformação do trabalho, cujos motes políticos são a distribuição dos meios de produção¹ e os processos cotidianos de transformação.

Essas redes se expandem a partir da construção de plataformas comunicacionais que dependem de toda uma parafernália técnica que envolve criação de softwares, instalação de antenas, transmissores de rádio, gambiarras, reciclagens, computadores, construção de sites. Redes nas quais estão previstas políticas de acesso e também todo um aparato ético e conceitual praticado local e globalmente, que requer um grande investimento abstrato, afetivo e intelectual, que convença pessoas, que desperte curiosidade e interesse. Tarefa árdua, que pode trazer muito sofrimento, desespero e posturas radicalizadas, principalmente quando esses grupos mal têm possibilidades de sustentar suas próprias ações de forma autônoma e colaborativa.

Quando vem à tona o problema da sustentabilidade, os projetos vão tomando aspectos nebulosos. É aqui neste nóculo que presenciamos as cenas mais difíceis, as cooptações, as crises de representação, as burocratizações, a perda de fé na “transformação da vida e do mundo”.

¹ O avanço das forças produtivas dos meios de comunicação se encontra em evidente contradição em relação ao controle dos meios sociais de comunicação, mostrando o quanto é atual a tese marxiana, que hoje aponta para a radical transformação das relações sociais a partir do compartilhamento e da apropriação descentralizada da internet.

Mendigos

Existe uma máquina de produção de subjetividade “mendiga” que opera nessas redes. As forças políticas e econômicas investem um parco dinheiro para projetos compartilhados entre muitas pessoas. Não há muitas políticas que privilegiem ações produzidas em rede, sendo mais comum o investimento em pequenos grupos ou em indivíduos, pois trata-se de uma máquina que tem como engrenagem fundamental um padrão generalizado de representação que inclui um forte sentido de controle, hierarquia, poder e reconhecimento. Isso implica a modificação de comportamentos. Aos poucos, esses militantes/ativistas se tornam mais competitivos, menos colaborativos e mais interesseiros. Viram mendigos. Essa mendicância metodológica é uma forma de controle das mais bem intencionadas e perversas, pois se firma no sentido de escassez e produz subjetividades servis com aparência de empoderamento.

Os sujeitos são induzidos a organizarem seu tempo e sua disponibilidade conforme o interesse de órgãos financiadores. Entretanto, o que a princípio poderia ser só uma forma de sustentar as ações coletivas, cai facilmente numa situação de dependência, onde a força mobilizada para as ações deixa de funcionar em rede para se tornar individualista, arrivista, o que faz das discussões relativas ao nosso tempo uma troca de informações sobre os últimos projetos. A força de mobilização se enfraquece e passa-se inclusive a nutrir uma sensação de mal-estar quando se intui a presença dela.

Toda a mobilização de afeto e inteligência passa a ser utilizada para a sustentação do próprio nome, do próprio projeto, da própria causa em detrimento de toda uma rede que apregoa a liberdade. As redes vão sendo representadas por grupos que fazem apropriação indevida de conceitos construídos colaborativamente. São constituídos fóruns de negociação junto às instâncias de poder que criam mais segregação; a rede é tornada base, rebaixada a uma situação de “representados” (espera e pouco acesso aos conteúdos e principalmente às decisões). Os grupos começam a se credenciar, a burocratizar suas relações internas, tornam-se competitivos entre si, pois é preciso se profissionalizar no pedido de mais verba. Quando um grupo de produtores civis, uma rede de ativistas ou uma comunidade se tornam mendigos serializados, algo de importante se perde. Talvez a espontaneidade, a vontade de multidão, algo da potência simples e estrondosa da vida.

Esta é uma questão velha, mas com traços bem contemporâneos. Se o fomento a projetos da sociedade civil surge a partir de acordos entre empresas, corporações e Estados, com a delimitação dos planos assistidos e isenção de impostos, resta-nos perguntar: que lugar ocupam as redes sociais nas decisões desses processos? Quem autoriza que as redes sociais sejam apropriadas, representadas, que se criem fóruns de representação sobre suas práticas, que sejam tornadas bases? Com que autoridade os sujeitos se empoderam a ponto de sentirem-se representantes das redes, colocando-se a falar de e sobre mobilizações que são coletivas e abertas?

Existe algo de nefasto nessa máquina de distribuição de dinheiro público para projetos artísticos, sociais, tecnológicos e ecológicos, demonstrado nas políticas de concessões, nos tratos com as redes, nas políticas de representação, que é a decisão sobre o que é digno de ser legitimado.

Piratas

O “Pirata” como figura histórica e lendária sugere-nos autonomia e constante estado de prontidão. Negocia com mercenários, governos, estados. O pirata é um dos ícones mais contemporâneos no universo das redes, é um sobrevivente da ilegalidade: sua tarefa é apropriação e traslado, sobrevive do roubo, da cópia, do *sampling*², da replicação. Peter Lamborn³ conta-nos sagas interessantes sobre os piratas, alertando-nos que desde seu surgimento trabalhavam em rede, ao contrário da imagem de sanguinários sempre navegando no mar a procura de confrontos. Ele nos dá exemplos históricos de como tinham pontos de chegada para passagem dos produtos conquistados, faziam comércio alternativo e se aventuravam em guerras pontuais. De muitas delas, levavam consigo marinheiros rebeldes que odiavam servir às cortes e sonhavam com mais empoderamento pessoal e liberdade. Sim, evidentemente, muitos foram assassinos, tiranos, mas o que nos interessa é o seu frequente paralelismo.

A extrema identificação que se produz entre os piratas e os que se apropriam dos produtos culturais da nossa época, não é à toa. É sempre de um ponto de vista do poder que a história nos é contada, e essa postura convoca todo um sentimento de temor e ilegitimidade que gira em torno dos piratas. Muitos ativistas das nossas redes são considerados piratas, e acionados juridicamente. Alguns, inclusive, cumprem sentença por passarem informações indevidas, liberarem senhas, partilharem fórmulas farmacêuticas, disponibilizarem livros, filmes – conhecimentos que contêm selo de propriedade intelectual. Da mesma forma, assistimos camelôs perseguidos diariamente, com seus produtos apreendidos, e uma vasta campanha contra seus circuitos. “Pirataria é crime”, está em praticamente todos filmes que vemos, inclusive os piratas. Uma onda de contenção à possibilidade de acesso.

Aqui no Brasil, uma das histórias lendárias sobre programa pirata coletivo aconteceu a partir do Festival Mídia Tática Brasil (São Paulo/2003), que foi um marco da cultura digital. Várias redes de ativistas se organizaram em torno da plataforma de política pública que veio a ser conhecida como Cultura Digital, do Ministério da Cultura. Tratava-se da infiltração de agentes dessas redes no circuito político burocrático responsável pela alocação de recursos financeiros e a mobilização de signos para toda a sociedade brasileira. Houve uma espécie de ocupação dos espaços ministeriais para fazer vingar e acelerar o processo de tomada de decisão e implementação de políticas voltadas a toda a cultura emergente do

2 *Sampling* – pegar um trecho de uma música, modificá-la, reutilizá-la de maneira que às vezes não se possa reconhecer a origem. Isso foi considerado um abuso de direitos de propriedade intelectual e deu origem ao movimento de flexibilização do direito de autor. “Eu vou sampliar, eu vou te roubar, roubar, roubar”, música do grupo *Originais do Sampler*, 2004.

3 Wilson, Peter Lamborn. *Utopias piratas: mouros, hereges e renegados*. São Paulo: Conrad, 2001.

compartilhamento de bens não rivais; generosidade intelectual, que é o contrário da busca pelo excedente, pela acumulação, pelo gasto utilitarista e explorador.

Os bens culturais compartilhados operam com a lógica da abundância, da generosidade, signos novos que invadiram o Ministério e causaram grandes confusões, devido às distâncias, às vezes abissais, entre as teorias libertárias e sua aplicação. Evidentemente, tal conjunto de ações desprestigiou o rito burocrático a ponto de se inviabilizarem muitos processos. A misoginia foi um dos problemas deflagrados nesse processo. As mulheres que participavam da implementação do projeto sofriam preconceitos, eram desconsideradas, demitidas, uma onda de machismo tomou conta da política, os jogos de poder retiraram muitas mulheres do campo de ação. Isso se tornou assunto exaustivamente discutido nos encontros presenciais das redes, relatos em blogs, sofrimentos compartilhados, que se juntavam a problemas com a demora na aplicação de recursos e sectarismos. Desencadeou-se uma crise que repercutiu não só dentro do Estado, como também nos vários setores interessados no programa nacional, inclusive nos encontros presenciais de ativistas da cultura livre. Houve abandonos coletivos do projeto em retaliação a demissões autoritárias, promovidas por agentes da burocracia. A partir disso, uma série de confusões foram sendo criadas entre os que assumiram o projeto, mesmo que modificado dentro da estrutura governamental, e os que devolviam o projeto para a sociedade civil, com seu retorno às ações nas pontas, nas bases.

Enquanto isso o projeto crescia dentro e fora do país, somando recursos e capital simbólico em torno de uma alternativa ao descongelamento dos mercados. É importante destacar que esse processo não tratava apenas de uma apropriação, pelo Estado, de um projeto de vanguarda da cultura livre, mas também de um saque promovido por novos piratas digitais que se arrogaram hackers do governo. Durante certo tempo, eles puderam circular livremente nos espaços políticos e conceituais do Estado, implementando um dos projetos mais importantes do governo popular, que são os conhecidos Pontos de Cultura (*cultural hotspots*). Os piratas digitais foram salvaguardados pela performance do ministro tropicalista e alguns dos seus confiantes, que são uma referência de atitude de vanguarda artística e política para a maioria dessas redes. Eles incorporaram os novos discursos, apoiaram propostas políticas horizontais e bancaram muitas de suas reivindicações.

Essa primeira fase de implementação dos Pontos de Cultura foi um encontro com o Brasil profundo⁴, com comunidades de saberes que vieram a se entrecruzar por conta dessa apropriação de meios de produção. Era uma ideia comunista que perpassava as subjetividades dos representantes do Estado e que foi atualizada por uma prática libertária de vanguarda, que reconhecia que sem esses atravessamentos comunistas, o projeto não seria viável, ainda mais com propostas emancipa-

4 Cf.: Fonseca, Felipe. *Em busca do Brasil profundo. Apropriações tecnológicas – Emergências, textos, ideias e imagens do Submidialogia 3*. Ed. EDUFBA Salvador, BA, 2007. Disponível on-line. In: http://pub.descentro.org/wiki/apropri%C3%A7%C3%B5es_tecnol%C3%B3gicas_emerg%C3%Aancia_de_textos_id%C3%A9ias_e_imagens_do_submidialogia3

doras: apropriação tecnológica, software livre, gênero e tecnologia, generosidade intelectual, programas imersivos, troca de saberes, pedagogia horizontal, permacultura. Os novos piratas conseguiram, surpreendendo-se a si mesmos, colocar em pauta um pensamento político que era partilhado em escalas pequenas, que foram chamadas ao exercício de uma grande política pública.

Apesar dos novos piratas terem habilidade de entrarem e saírem das políticas governamentais, nem todos se dão conta dos efeitos prolongados que a burocracia do sistema institui sobre seus corpos, suas mentes, suas ações, que permanece neles em quantidades que eles desconhecem, mas que se reproduzem em seus fazeres cotidianos ou seus ativismos de rede.

A ambiguidade reside no fato de que as forças de sedução do poder podem ser arrebatadoras; muitos piratas se deixam vencer por essa sedução. Abandonam as forças políticas da autonomia em troca de uma visão de poder, pragmático–realista (*Realpolitik*). Para que isso não aconteça, é necessário não perder o pensamento intuitivo, a vidência, o terceiro olho, aquele que vê por entre as coisas, que discerne as intenções, as energias envolvidas no jogo do poder, no jogo das redes, os padrões de interesses e as relações de forças e, principalmente, não se deixar cair pela magnitude da representação⁵.

Vidente

“Vidente” é quem vê, vê mais do está sendo visto, vê o obvio velado da realidade. Não deixa de ser marginal, geralmente carrega alguns atributos da mendicância como o não engajamento total no mundo dos homens; mas trata-se de outro tipo de pobreza, não a do mendigo escravo, submisso a seus hospedeiros. A própria pirataria não abre mão de seus videntes. Navios piratas tinham seus videntes, ou paravam em certos portos para eventuais consultas.

A intuição se distancia dos domínios da utilidade: ela explora a indeterminação da existência, tanto de objetos quanto de crenças e desejos. O pensamento desagregado, paranoico, alucinado, nem sempre está distante do foco, como aparentemente se mostra; é como se utilizasse a passagem dos acontecimentos, das cadeias que os atravessam, como revelação de uma realidade que não cabe somente no ponto deflagrado. É o próprio pensamento em rede que se afasta da causalidade, que não se contenta em pensar as linhas históricas, mas todo o ambiente – tangencialidades ínfimas, sequer suspeitas. É uma testemunha atemporal que converte em imagens, em linguagens diferentes, sua assertividade delirante.

Temos no tecno–xamã uma figura da vidência, da transvaloração ecosófica, que transborda as barragens ontológicas modernas para irromper com híbridos nem sempre controlados e fantasias reveladoras, aportando novas sensibilidades em um mundo desconcertado. Se o cientista é o mediador da verdade e do conhecimento, e o xamã o mediador da cosmologia e da história de um povo, temos no

⁵ “O esperto ao contrário”, “o trocadilo” e o “controle remoto” são algumas das expressões que a intuição de Estamira concebeu para tratar desses fenômenos perversos. Ver: Prado, Marcos. *Estamira*. Documentário. Brasil: Rio filme/Zazem produções audiovisuais, 2006. Duração 115 min.

tecno-xamã o criador de um ambiente estético de subversão dos usos previstos da técnica pelo mercado, pela família, pelos aparelhos de Estado, confirmado na prática e no reconhecimento de outras redes afins.

O tecno-xamã se insurge no imaginário das redes de cultura livre que atuam com arte, comunicação e tecnologia, como uma figura de mediação entre técnica e intuição, política e estética, matéria e espírito. É um mito contemporâneo de origem desconhecida, que representa um paradoxo compartilhado por todos, que é o uso da tecnologia digital e a criação.

A tecnologia digital é uma linguagem, e a radicalidade de uma linguagem é sua condenação à perpétua reinvenção de si mesma pela prática cotidiana. Nesse sentido, o tecno-xamã concentra esse paradoxo como plano de resolução onde as possibilidades míticas se atualizam em invenção de si, através de escolhas entre possibilidades conhecidas de evidente eficácia simbólica, atualizadas a partir do uso de diversos dispositivos disparadores de novas subjetividades e experiências — como poderia ser um trabalho de DJ que produz imersão sonora, ou um uso intoxicante de gel de testosterona sintética⁶, pois ambos se utilizam de uma técnica para desnaturalizar a produção de ambiente, de corpo, de política e estética.

O tecno-xamã interpreta o mito do tempo e da natureza, colocando em xeque a calculabilidade do tempo capitalista (*time is money*); é o movimento do devir inundando os condomínios fechados da representação, da imagem de segurança de um ciborgue protegido e vigiado. Ele faz um apelo à natureza no seu estado puro, ao mesmo tempo em que provoca o nascimento do novo homem, que vê na técnica não um inimigo, nem um escravo, mas um sujeito transformador do próprio entendimento do que é a natureza. Essa transmutação, no entanto, não deixa de ser ctônica, imanente; ela participa na produção de um imaginário sociotécnico que vai no sentido oposto aos mitos de rebelião dos robôs-escravos, ao sentido de vigilância total a partir do controle do grande irmão. O tecno-xamã é o maestro que põe em relação a orquestra de ciborgues, a orquestra de organismos que incluem as multidões *queers*, que não sabem exatamente a que gênero pertencem, nem em que políticas de identidade, classe, cultura, deveriam se enquadrar.

O tecno-xamã é contra a política de enquadramento, porque sua cura não propõe o restabelecimento de um plano fixo, pressuposto por um léxico psicopatológico, porque ele vê um problema ou uma doença sempre a partir do ambiente em que o corpo está submerso. É uma série de afecções que envolvem um corpo, esse entorno determina pontos fracos para fazer sua aparição. A ultra-segmentação de um corpo social, ou de um corpo orgânico, torna-se então obsoleta. O que mais importa é a apropriação do conhecimento sobre o corpo. Medicina, nesse sentido, é um tratamento de corpo que se recicla, que é conhecido por si mesmo. As técnicas de cura podem ser difundidas. Utilizadas. A reciclagem curativa é tirar o elemento do seu ciclo atual e devolvê-lo a um campo de vitalidade.

6 Preciado, Beatriz, *Testo Yonqui*, Espasa, Madrid 2008

A vidência que expressa o tecno-xamanismo está tomada por todas essas verdades, em um contexto de esgotamento de recursos e imaginários que envolve o projeto industrial dos séculos XIX e XX, e de desenvolvimento medido por ritmos de aumento de salários face ao consumo de frangos e iogurtes. Ela opera num recorte entre um real decadente e uma realidade potente cheia de possibilidades. Como mito contemporâneo, o tecno-xamanismo restitui a possibilidade de mágica da vida, fora dos nichos da produtividade e do reconhecimento.

Para Terminar

É notório que as três performances textuais (mendigos, piratas, videntes) escolhidas para falar sobre o universo das redes de arte, comunicação e tecnologia, se entrecruzam todo o tempo e clamam por outras companhias, já que se sabem precárias, desajustadas, ineficientes. Não bastam para demonstrar as riquezas produzidas num universo de redes. Entretanto, elas apontam três estados de existência que nos mobilizam devido a sua radicalidade. Não pretendem individualizar-se a ponto de definirem papéis aos ativistas/militantes das redes, nem tampouco tornarem-se ícones de comportamento, muito menos padrão de moralidade e conduta. A tentativa aqui foi exatamente provocar um distanciamento da análise sociológica ou psicológica dos processos coletivos, e fazer jorrar impurezas de joio em platôs pouco condescendentes, que explicitam valores e práticas comuns a piratas e oportunistas. É um baile de máscaras, onde a máscara possibilita expressar coisas, que sem ela, não seriam jamais expressas.

* Fabiane Borges é doutoranda no Núcleo de Estudos da Subjetividade. Pesquisa arte, comunicação e tecnologia. Ensaísta, produz eventos imersivos de caráter político e festivo como ACMSTC, Integração de Posse, Subdialogias. É ativista de rádio livre.

* Thiago Novaes é bacharel em Ciências Políticas, atua em pesquisa e implementação de rádios de baixa potência, com traduções e artigos sobre o tema (<http://blogs.metareciclagem.org/novaes/>). É conselheiro da Ong Des). (Centro e membro do coletivo Rádio Muda desde 1997. Faz mestrado em Antropologia Social.

A luta sem futuro de revolução

Eduardo Pellejero

Porque não vens até mim?
Porque não posso amar-te?
Charly García, *Perto da revolução*

Numa entrevista de 1990¹, Deleuze defendia perante Negri a sua fidelidade ao marxismo, isto é, a ideia de que a filosofia política deve colocar-se como tarefa a análise e a crítica do capitalismo. Defendia também, contudo, uma reavaliação dos seus objectos e dos seus instrumentos a favor de uma tipologia diferencial de macro e micro-agenciamentos, como determinantes da vida social.

Substituir as infra-estruturas pela vida ou pelo desejo, como dimensão constituinte das formações de poder, não implicava em princípio renegar Marx, se, como sugere Derrida, Marx nos punha já em guarda sobre a historicidade e o “envelhecimento” possível da sua obra, isto é, sobre a necessidade de *transformação* das suas próprias teses para acolher a imprevisibilidade de novos saberes, de novas técnicas, de novos dados políticos.

Sim levantava o problema do tipo de luta que semelhante deslocamento na teoria podia chegar a produzir ao nível da praxis. As linhas de fuga (e não as contradições de uma sociedade), as minorias (pelas classes), as máquinas de guerra (contra o aparato de Estado), não implicavam uma mudança no quadro conceptual da análise sem implicar, ao mesmo tempo, uma profunda renovação das questões que contornam a prática militante.

E essa renovação tornava-se ainda mais urgente, se tivermos em conta que a análise da sociedade em termos de agenciamentos de desejo – conceito que Deleuze prefere ao de dispositivos de (bio)poder – implicava uma ruptura com qualquer lógica progressista ou teleologia libertária. Das sociedades de soberania às sociedades disciplinárias, com efeito, e destas às sociedades de controlo, a mudança dos agenciamentos colectivos é a expressão de uma mudança, mas não necessariamente de uma mudança para melhor.

A consciência da impossibilidade de qualquer totalização da realidade pela representação – isto é, a assunção do valor local dos nossos instrumentos teóricos –, assim como a renúncia a todo o “messianismo estrutural”² – isto é, o abandono de toda a promessa emancipatória –, podiam ser exigências de um

¹ Trata-se de uma entrevista com Toni Negri, publicada em *Futur antérieur*, n.º1, Primavera de 1990, retomado em Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Éditions de Minuit, 1990 [*Conversações*, São Paulo, Ed. 34, 1992].

² Cf. Derrida, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993; p. 102.

pensamento capaz de se confrontar com as mutações biopolíticas do capital, mas ao mesmo tempo abriam a luta para uma dispersão sem precedentes.

O menor como linha de fuga ou máquina de guerra não assentava as bases de um programa político revolucionário, mas se desenvolvia justamente na direcção oposta às lógicas organizativas arborescentes dos movimentos políticos tradicionais (neste sentido, Guattari dizia-nos que “a procura de uma unificação demasiado grande não contribuiria, por parte das forças de resistência, senão para facilitar o trabalho de semiotização do capital”³ e Deleuze insistia em que não existe qualquer coisa como um governo de esquerda).

Daí que, ao confrontar a dimensão política deste pensamento, Negri o faça a partir do lugar paradoxal do militante que encontra nele uma poderosa inspiração para continuar a pensar o movimento da revolta, mas, por outro lado, não compreenda como pode ser institucionalizável do ponto de vista do movimento revolucionário: “Como pode ser potente o devir minoritário? Como pode converter-se a resistência em insurreição? (...) Há algum meio de que essa massa de singularidades e átomos que somos possa se apresentar como um poder constituinte? Ou devemos, pelo contrário, aceitar o paradoxo jurídico de que o poder constituinte só possa ser definido por um poder já constituído?”⁴.

Negri saúda a aparição de *Mille Plateaux*, que considera uma obra de filosofia política assinalável, mas lamenta um acento trágico, na medida em que ignora aonde pode conduzir a «máquina de guerra». (Levanto aqui a questão de uma perspectiva revolucionária, mas certamente as questões levantadas por Negri também poderiam ser colocadas de uma perspectiva progressista ou liberal; tal é o caso de Philippe Mengue, quem escreve: “Se Deleuze nos oferece ferramentas fecundas para nos emanciparmos do peso do passado e encoraja-nos a cometer o matricídio da História, matriz da modernidade, não nos liberta desta senão para nos lançar em devires, certamente an-históricos, mas desligados de qualquer efectuação social e política possível. (...) O matrimónio é impossível entre o anarquismo espontaneísta do intempestivo e o trabalho a longo prazo [das] instituições (...) São direcções politicamente opostas (...) O intempestivo não é instituível (...) Isto é, a guerrilha deserta o campo do político para fechar-se na sua posição, sem dúvida inexpugnável, mas *só e tradicionalmente ética*”⁵).

Por outras palavras, os novos instrumentos de análise do capitalismo, desenvolvidos por Deleuze e Guattari, põem em questão o sentido histórico da luta. Se a destotalização, a localidade e a dispersão das lutas andam de mãos dadas com a renúncia à possibilidade histórica da revolução, para quê lutar? De que valem as linhas de fuga, os processos de subversão ou as formas de resistência, se qualquer revolução está condenada – por definição – à derrota?

A ideia de uma pragmática militante, em todo o caso, não é de todo estranha

3 Cf. Guattari-Stivale, *Discussion with Felix Guattari* (19 de Março de 1985), Wayne State University, disponível em: <http://webpages.ursinus.edu/rrichter/stivale.html>. Cf. Anne Querrien, «Esquizo-análisis, capitalismo y libertad. La larga marcha de los desafiados», in Guattari, *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*, edição de Raúl Sánchez Cedillo, Madrid, Traficantes de sueños, 2004; p. 28.

4 Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Éditions de Minuit, 1990; p. 234.

5 Mengue, *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, L'Harmattan, 2003; pp. 17, 155 e 157.

a Deleuze, que ao longo da sua obra procura criar os conceitos capazes de abri-
nos a um sentido a-histórico da luta.

Em primeiro lugar, Deleuze afirma, contra todas as estratégias de totalização da vida pelo poder, do disciplinamento ou da modulação da vida que operam os seus dispositivos, que a resistência é primeira, isto é, que existe uma contingên-
cia de princípio a operar na própria natureza do social. A sociedade não é uma
totalidade dada: é um quebra-cabeças de peças heterogêneas, que não encaixam
sempre. As organizações de poder estão atravessadas por um impoder essencial.
O campo social não está composto apenas por formações isoladas e imutáveis: só
as estratificações do saber e do poder lhe proporcionam alguma estabilidade, mas
em si mesmo é instável, agitado, cambiante, como se dependesse de um a priori
paradoxal, de uma microagitação⁶. O social escoar por todas as partes.

Em segundo lugar, Deleuze não passa por alto o fracasso histórico dos projec-
tos revolucionários modernos e contemporâneos. A maneira constante em que
os grupos revolucionários atraíram a sua tarefa é mais que conhecida, e não
espanta Deleuze. Neste sentido, se por um lado admite que “nunca mais assisti-
remos a uma ruptura clara, de classe contra classe, que inicie a redefinição de um
novo tipo de sociedade”⁷, por outro, afirma que as revoluções – fracassando his-
toricamente – não deixam de ter efeitos imanentemente, nem de produzir efeitos
(incalculáveis) nessa mesma história em que fracassam⁸.

Portanto, Deleuze não acalenta ideais de um futuro na história onde possa
realizar-se uma expressão colectiva e duradoura de uma vida liberada, igualitária
ou justa, mas não deixa de apostar nos efeitos “libertadores” de explosões puras
de desejo. Passa, deste modo, da REVOLUÇÃO como fim da história, à *revolução*
como linha de transformação, isto é, à afirmação da resistência, em detrimento
da revolução concebida como o advento irreversível e radical de uma sociedade
finalmente totalizada, não dividida, reconciliada. Uma lógica do acontecimento
efémero, imprevisível, neutro (*événement*), substitui, deste modo, a dialéctica
totalizante, determinista e teleológica do advento (*avènement*).

Tal é o primeiro princípio positivo (ainda que in-voluntarista) da nova prag-
mática militante: “um devir-revolucionário, *sem* futuro de revolução”⁹, “uma bi-
furcação, um desvio em relação às leis, um estado instável que abre um novo cam-
po de possíveis”¹⁰, e que “pode ser contrariado, reprimido, recuperado, atraído,
mas que comporta sempre qualquer coisa de insuperável”¹¹. É uma questão de
vida, que passa no interior dos indivíduos como na espessura de uma sociedade,
criando novas relações com o corpo, o tempo, a sexualidade, o meio, a cultura, o
trabalho; mudanças que “não esperam pela revolução, nem a prefiguram, ainda
que sejam revolucionários por sua conta: têm em si uma força de contestação

6 Cf. Deleuze, *Foucault*, p. 91.

7 Guattari, *Plan sobre el planeta*, p. 67.

8 Cf. Deleuze-Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991; pp. 96-97; cf. Deleuze, *Pourparlers*, pp. 208-209.

9 Deleuze-Parnet, *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, Paris, Canal Arte, 1995; «G comme Gauche».

10 Deleuze, *Deux régimes de fous*, p. 216.

11 Deleuze, *Deux régimes de fous*, Paris, Minuit, 2003; p. 216.

própria da vida poética”¹² (isto é, deslocando o desejo ou reorganizando a vida, tornam inúteis os dispositivos do saber e do poder que serviam para canalizá-los).

Quero dizer, estes processos valem na medida em que, ao ser realizados, escapam ao mesmo tempo dos saberes constituídos e dos poderes dominantes, mesmo se mais tarde são prolongados por novos dispositivos de saber e de poder. O objecto da luta, neste sentido, deixa de ser a realização de um possível, para passar a ser pensado como divergência fundamental e abertura de perspectivas¹³.

Agora, para que estas aberturas de possível sejam algo mais que um fenómeno de vidência, para que a nova sensibilidade associada a esse acontecimento ou devir possa afirmar-se, é necessário criar os agenciamentos correspondentes para que amadureça a mutação do desejo que pressupõe. Essa criação é, depois de tudo, a tarefa que dá consistência a esta nova pragmática militante, porque se os acontecimentos que determinam os devires ou linhas de fuga escapam a toda a vontade comprometida (isto é, não dependem do possível objectivo nem do possível subjectivo), abraçá-los ou ignorá-los define uma clivagem fundamental, que entre outras coisas permite a Deleuze e Guattari distinguir pragmaticamente a esquerda da direita¹⁴.

Noutras palavras, o carácter revolucionário das linhas de fuga que atravessam uma sociedade depende da sua articulação, do facto de que as linhas de fuga subjectivas venham a convergir com as linhas objectivas de descodificação do sistema em agenciamentos adequados, criando uma aspiração irreversível a novos espaços de liberdade. Em *Plano sobre o planeta*, Guattari fará disto a pedra de toque da sua filosofia política. E propor-nos-á um exemplo menor, mas ilustrativo – é o caso das rádios livres nos anos 80: agenciamento onde a evolução tecnológica (em particular a miniaturização dos emissores e o facto de que podiam ser montados por aficionados), “coincidiu” com uma aspiração colectiva de encontrar novos meios de expressão. Outro exemplo destas mutações objectivas e subjectivas são as comunidades que aparecem um pouco por todas as partes nas décadas de sessenta e setenta, em consonância com os novos géneros musicais, do rock ao punk – com todas as inovações técnicas que estes géneros pressupunham, dos amplificadores e sintetizadores aos ácidos, assim como com as mudanças nas condições objectivas e subjectivas: o *baby-boom*, estado de bem-estar, etc. Outro, que conhecemos melhor, a internet. (Talvez, por outro lado, pudéssemos inscrever estes exemplos menores numa linha marxista maior, se, como sugere Raya Dunayevskaya, Marx colocava como eixo fundamental da sua concepção a criação quotidiana de novas formas de luta e novas relações humanas entre os trabalhadores, e entre os trabalhadores e os lugares de produção, “para tomar de assalto o céu”. Dunayevskaya coloca a conta desta forma de pensar o marxismo, mais preocupado em converter a liberdade em realidade que na instituição, actos

12 Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002; pp. 200–201. Cf. Guattari, *Plan sobre el planeta*, p. 98.

13 Zourabichvili, «Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)», in Alliez, E. (comp.), *Gilles Deleuze: Une vie philosophique*, Ed. Synthébo – Le Plessis–Robinson, 1998 ; p. 345.

14 Cf. Guattari, «La Gauche comme passion processuelle», in *La Quinzainelitte'raire*, 422, 1–8–1984, p. 4.

criadores como os que proporcionaram a Comuna de Paris ou, inclusive, durante a revolução russa, os que, no momento auto-emancipador do nascimento, deram lugar a formas totalmente novas de agenciamento operário – tal seria o caso dos soviets¹⁵).

Evidentemente, as linhas de fuga não são necessariamente revolucionárias em si; uma linha de migração (subsariana ou cubana) pode terminar na morte (balseiros) ou nas malhas de dispositivos muito mais duros que os que deixa atrás (trabalho escravo). E, evidentemente, estas micro-revoluções (moleculares) não conduzem automaticamente a uma revolução social (molar) capaz de dar à luz uma sociedade, uma economia e uma cultura liberadas dos dispositivos de saber-poder próprios do capitalismo.

E, evidentemente, não cabe comparar, segundo uma escala progressista, que regimes são mais duros ou mais toleráveis (quero dizer, é possível fazê-lo retrospectivamente, mas não na hora de adoptar uma linha de acção): “A capacidade de resistência ou, ao contrário, a submissão a um controlo, decidem-se no curso de cada tentativa”¹⁶.

Estes são o alcance e os limites desta nova pragmática militante, que em grande medida responde às exigências do que, provocatoriamente, Jean-Luc Nancy baptizara como “comunismo literário”¹⁷. Como víamos no princípio, em 1990, Negri não conseguia deixar de sentir algumas reticências perante a mesma. Dez anos depois, contudo, com a publicação de *Império*, oferecia-nos uma reapropriação livre das teses deleuzianas.

Deleuze e Guattari – prolongando Foucault – aparecem então como os fundadores de uma nova forma da crítica, redefinindo o espaço das lutas políticas e sociais a respeito do marxismo “clássico”: criação de espaços de liberdade, pequenas estratégias de torção do poder, conquista de formas individuais e colectivas de subjectividade, invenção de novas formas de vida, passam a formar parte da nova gramática subversiva.

Negri parece ter abraçado, inclusive, a ideia de um sentido a-histórico da luta, isto é, parece ter deixado de temer que o modelo da “máquina de guerra” não permita prever de antemão qual é o sentido no qual nos conduzirá a luta, ao menos se lermos deleuzianamente a epígrafe de William Morris que abre o livro.

15 Cf. Raya Dunayevskaya, *Filosofia y revolución. De Hegel a Sartre y de Marx a Mao*, edição de José Aricó, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2004; p. 208.

16 Deleuze, *Pourparlers*, p. 239. O involuntarismo deleuziano vem ao encontro da concepção de Gramsci do compromisso político, segundo a qual é necessário ter ao mesmo tempo o pessimismo da razão e o optimismo da vontade. A esquerda, com efeito, geralmente se tem definido por um certo voluntarismo, isto é, pela ideia de que se fazemos tudo o que devemos, de que se fazemos tudo o que podemos (seguindo as linhas de um projecto revolucionário, neste caso), as coisas irão para melhor. O involuntarismo deleuziano implica uma problematização desta ideia, mas certamente não significa a alienação completa do político pelo pessimismo da razão. Na realidade, o que é colocado em questão por Deleuze é a esperança na realização (total ou totalitária) dos projectos revolucionários, não a vontade de mudança. No fundo, o involuntarismo deleuziano afirma que uma mutação subjectiva não pode decretar-se, isto é, que nunca é o resultado de uma realização voluntariosa de uma ideia da razão; é, antes, a vontade im pessoal do acontecimento a que decide uma nova partilha dos afectos, uma nova circunscrição do intolerável (“o acontecimento é o próprio potencial revolucionário” (Zourabichvili, «Deleuze et le possible. De l’involontarisme en politique», p. 354).

17 Jean-Luc Nancy, *La comunidad inoperante*, Tradução de Juan Manuel Garrido Wainer, Santiago de Chile, 2000.

Mas não é necessário ler muito mais para perceber que esta “compreensão pós-estruturalista do biopoder que renova o pensamento materialista” continua a resultar insuficiente para Negri, na medida em que apenas sinta as bases para uma resistência superficial e efémera (a tarefa política, para Negri, não é simplesmente a resistência, mas uma organização política alternativa, a instituição de “um novo poder constituinte para além do Império”¹⁸).

Para a militância voluntarista de *Império* – ébrio de optimismo perante a ideia de que, dado que o poder se refundou sobre a vida, contamos já na nossa vida com as armas para enfrentá-lo – a pragmática deleuziana continua a parecer pouco. Apegado a um marxismo ainda “clássico”, Negri renova uma vez mais os compromissos com uma dialéctica na qual já não guardávamos esperanças, mesmo se renega os seus aspectos historicistas mais gravosos. Neste sentido, o problema para Negri continua a ser o de uma nova teleologia materialista¹⁹.

O problema é outro para Deleuze. Certamente, não dispomos, nem de facto nem de direito, de nenhum meio seguro para libertar, e de seguida para preservar as linhas de fuga subjacentes aos dispositivos de saber e de poder nos quais nos encontramos comprometidos: “O que nos condena a uma perpétua «inquietude» (...) não sabemos como pode mudar tal grupo, como pode recair no histórico... Não dispomos da imagem de um proletariado ao qual bastaria tomar consciência”²⁰. Contudo, desta incerteza não decorre nenhum imperativo de desmobilização (nem o afastamento da política, nem o exílio ao difuso domínio da ética).

Desprovida das opções geopolíticas que conhecia há algumas décadas atrás, quando ainda era possível escolher entre primeiro e segundo mundo, logo, exposta a sua inscrição no primeiro mundo ou o seu afundamento no terceiro; desesperada de todas as formas de utopia social, logo, dada à dispersão dos seus objectivos locais, imediatos; destituída inclusive de qualquer projecto progressista, da ideia de que se fazemos todo o possível, de que se fazemos o impossível, as coisas caminharão para melhor, logo, na posse da consciência do seu destino trágico, inconclusivo, aberto; assim e tudo, a luta continua (“Contra a história apocalíptica, há um sentido da história que não faz senão um com o possível, a multiplicidade do possível, a abundância dos possíveis em cada momento”²¹).

Deleuze e Guattari não são teóricos da libertação; a possibilidade de transformação das formas de organização material da vida e do desejo, a possibilidade de redistribuições moleculares e molares de poder e de saber, não implica para eles a abolição da molarização como tal.

O que não significa que a revolução “seja um sonho, algo que não se realiza, ou que só se realiza atraídoando-se. Ao contrário, significa pensar a revolução como plano de imanência ou movimento infinito, mas na medida em que estes rasgos se conectam com o que há de real aqui e agora na luta contra o capitalis-

18 Negri-Hardt, *Império*, trad. de Eduardo Sadierp, Traducción: Eduardo Sadier, Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2001; p. 15.

19 *Ibid.*, pp. 81–84.

20 Deleuze, *Pourparlers*, p. 234

21 Deleuze, *Deux régimes de fous*, p. 183–184.

mo, e relançam novas lutas cada vez que a anterior é atraícoada”²². Devir–revolucionário é um processo aberto, mas efectivo; o seu valor não depende do êxito ou do fracasso das redistribuições molares às que dá lugar em cada caso²³.

O que fazer? A velha pergunta leninista continua a gravitar sobre nós, com um peso irresistível, inclusive quando estamos convencidos de que não existe solução que não passe pela criação (mas “criar” não é uma resposta satisfatória a essa pergunta).

A questão seria, hoje, antes e para além de qualquer programa de acção: Como abraçar uma política assim, que propõe a luta, não como revolução, mas apenas como resistência? Como abraçá-la quando se assume plenamente consciente de que as mudanças às que podemos aspirar não têm mais que um valor local, estratégico, não totalizável?²⁴

É uma questão difícil, à qual eu não posso responder por ninguém.

Temos renunciado às utopias. Provavelmente nunca devenhamos maiores, como queria Kant. A filosofia abdicou, neste sentido, da posse por direito do poder tal como da propriedade de facto do saber.

Talvez, por isto, ao contrário da de Marx, a obra deleuziana não constitua a filosofia insuperável do nosso tempo. Mas na sua urgente precariedade, na sua radical menoridade, continua a dar conta de uma potência crítica incomparável, e traçando mapas para orientar–nos no deserto do real, num deserto povoado de ilusões.

Na sua alegre proclamação de um pensamento da imanência, para além das ancoragens nas estruturas morais ou messiânicas, volta a dar–nos motivos para resistir, para continuar a pensar, para não ceder na luta, quando não é possível continuar a ver certas coisas sem fazer nada, nem continuar a viver como se vive.

A produção e a administração da desigualdade, da injustiça, da miséria, continuam a ser uma realidade omnipresente nas sociedades em que vivemos. As tentativas dos mais diversos dispositivos do poder para dominar a vida, batem e continuam a bater contra o facto escandaloso de que as peças não encaixam. O poder pretende tratar isso apenas como um sobranço, um desperdício. Só que esse desperdício são milhares, são milhões de pessoas condenadas cada dia (pessoas que morrem de doenças que um simples comprimido poderia curar, vítimas de danos colaterais de operações anti–terroristas, mas também estudantes formados para o desemprego, jovens enclausurados em bairros periféricos das grandes cidades, idosos sem reforma nem segurança social).

Já não temos esperanças no advento de um mundo feliz, mas não podemos renunciar ao exercício de um pensamento resistente, na difícil, na imprevisível, na perigosa encruzilhada do nosso impoder e da nossa ignorância. Sem isso, as distopias dos mais diversos signos que se insinuam no horizonte veriam desimpedido o terreno que as separa da sua realização total ou totalitária.

A nova pragmática revolucionária será então, em primeiro lugar, um traba-

22 Cf. Deleuze–Guattari, *Qu’est–ce que la philosophie?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991; pp. 96–100.

23 Cf. Patton, *Deleuze & the political*, London, Routledge, 2000; pp. 82–83.

24 Cf. Mengue, *op. cit.*, p. 143.

lho de destotalização da vida para além dos dispositivos do saber e do poder (a produção de “um mundo onde caibam muitos mundos, onde caibam todos os mundos”²⁵).

E será, nessa mesma medida, um trabalho de não acabar, porque o poder aprende com os seus erros e sabe tirar proveito mesmo das suas derrotas mais estrondosas. (Mas vamos deixar de trabalhar por isso?)

Feitas as contas, dizia Deleuze, “o êxito de uma luta só reside na própria luta, nas vibrações, nos abraços, nas aberturas que deu aos homens no momento em que se levou a cabo, e que compõem em si um monumento sempre em devir, como esses túmulos aos que cada novo viajante acrescenta uma pedra. A vitória de uma luta é imanente, e consiste nos novos laços que instaura entre os homens, ainda que estes não durem mais que a sua matéria em fusão e muito rapidamente dêem passo à divisão, à traição”²⁶.

“Que é como dizer, rapazes, que eu vi que todos nossos esforços e sonhos se confundiam num mesmo fracasso, mas esse fracasso era a alegria”²⁷.

Tradução de Susana Guerra

* Eduardo Pellejero é doutor em filosofia contemporânea pela Universidade de Lisboa. Publicou *Deleuze y la redefinición de la filosofía* e *A postulação da realidade: filosofia, literatura, política*. Atualmente é professor de Estética na UFRN.

25 Subcomandante Marcos, «Siete piezas sueltas del rompecabezas mundial», in *Revista Chiapas*, nº 5, México, ERA-IIEc, 1997.

26 Deleuze-Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 167. A luta sem futuro de revolução vem transvalorar assim os imperativos do compromisso que herdamos das gerações passadas, a dar-lhes sentido, necessariamente um novo sentido, nestes anos de inverno de salve-se quem puder. Penso nas palavras que Sartre levantara tantas vezes como bandeira: “Tudo o que faço está provavelmente destinado ao fracasso, mas faço-o apesar de tudo, porque há que fazê-lo” (cf. Francis Jeanson, *Jean Paul Sartre en su vida*, Barcelona, Barral, 1975, p. 286). Mas penso também – como revés dessa medalha – na palavra de ordem excessiva, dura, desesperada, na qual sobrevive o sentido de um acontecimento singular que não se deixou reduzir apesar dos reverses da nossa história recente, e que dá pelo nome de Ernesto «Che» Guevara (“Até a vitória sempre!”). Ambos imperativos poderiam compor, desde uma perspectiva genericamente deleuziana, os vectores do plano de consistência próprio da filosofia política para além de qualquer utopia historicista.

27 Roberto Bolaño, *Los detectives salvajes*, Barcelona, Anagrama, 1998.

Deleuze: política e informação

David Lapoujade

Quais são os liames entre política e informação em Deleuze? Se a questão merece ser levantada, é porque não param de nos dizer que estamos na idade da informação, do “conhecimento global”, considerado como terceira idade do conhecimento. A primeira idade, dizem-nos, é a do conhecimento individual e reflexivo: eu sou, eu sou um sujeito cognoscitivo. A segunda idade é a do conhecimento coletivo: nós sabemos, todos nós podemos saber graças à imprensa, à televisão, aos “mass media”. Mas a Internet introduz uma terceira idade do saber: todos nós não apenas sabemos, como também sabemos que todos os outros sabem o que sabemos. É um novo regime de informação, no qual alguns veem uma nova democratização do conhecimento: um conhecimento coletivo, sem hierarquia, que se desdobra sob forma de rede, de maneira horizontal. E como não invocar, então, o conceito de “rizoma”, forjado por Deleuze e Guattari? Quer dizer, uma espécie de radícula que se estende em todas as direções como desdobramento de uma multiplicidade crescente sem unificação possível, à maneira da grama. Quem não ouviu esses discursos sobre a Internet, sobre as novas redes e sobre a relação global/local?

Apenas um exemplo. Na França, um grupo de professores criou uma rede de trocas de informações sobre o exercício de sua profissão, reunindo mais de 80.000 usuários, para atenuar as insuficiências do sistema vertical da educação nacional que nunca soube colocar a serviço dos seus funcionários um tal dispositivo. Ter-se-ia aí um modelo de circulação de informações, ao mesmo tempo global e local, dotado de funcionamento democrático, horizontal, não controlado por instância superior. E, sob certos aspectos, essa circulação constitui um novo tipo de poder, pois o saber pode ser posto à disposição de todos e tornar-se uma força coletiva: o horizontal contra o vertical. Chegou-se a dizer que, assim, retornar-se-ia à conviviabilidade de lugares da vila em que os habitantes se reuniram para falar coletivamente dos problemas locais: do mais arcaico ao mais contemporâneo, a famosa “aldeia global”. Esses exemplos, esses modelos de discurso são familiares a todos...

Em quê isso concerne o pensamento de Deleuze (com Guattari)? A questão se coloca tanto mais que Deleuze quase nada conheceu da Internet. Ele não conheceu sua amplitude e nem a maneira pela qual nossos modos de existência são afetados, às vezes abalados pela Internet. As únicas grandes antecipações que Deleuze lança, ao retomar e prolongar Foucault e sobretudo Burroughs, é que nossas sociedades deixaram de ser sociedades disciplinares para se tornarem sociedades de controle. Elas já não funcionam por enclausuramento como as sociedades disciplinares (escola, prisão, caserna), mas por controle contínuo

(quer dizer, por levantamento de informações) e comunicação instantânea num mundo que se tornou o mundo infinitamente modulável da empresa. O espírito de empresa conquista todas as formações sociais, e as máquinas que lhe correspondem já não são as máquinas energéticas da idade disciplinar e industrial, mas as máquinas cibernéticas da idade empresarial do controle.

Portanto, Deleuze não vê no computador, e nos controles que ele permite entender em proporções inacreditáveis, uma espécie de democratização do conhecimento, nem o feliz retorno ao tranquilo lugar da vila em que todos se reencontram para constituir uma eventual força coletiva de comunicação. Ao contrário, ele vê nisso um forte instrumento de controle, o mais potente que se pode haver hoje. E tem-se também aí um aspecto conhecido que constitui o inverso do que dizíamos há pouco: todo mundo pode saber a todo instante o que faço, qual *site* consulto, o que compro; pode conhecer meus centros de interesse, meus gostos, minha situação bancária, minha vida conjugal, familiar etc. (Basta ver os *sites* que favorecem a difusão desse tipo de informações, do tipo *Facebook* ou *Twitter*). A hipótese nada tem de paranoica, porque não se trata de vigilância, mas de controle, isto é, de levantamento de informações. Cada um de nós se reduz a um pacote de informações. Pertencer ao seu computador é estar sob controle, não necessariamente policial, mas empresarial, comercial etc., que se exerce sobre as informações que constituem cada modo de existência. E esse controle se exerce ainda mais quando se trata de um computador central, de uma tela de controle (cf. a domótica^{1NT}).

Através dessas duas apresentações, não se trata de opor duas visões, uma otimista e outra pessimista, mas, primeiramente, de distinguir *duas concepções do Todo*: um todo horizontal aberto, que evolui segundo uma pluralidade de eixos horizontais que se cruzam, que voltam a cruzar-se e se superpõem para favorecer a circulação das informações (rede); e um todo fechado, cercado pelo seu horizonte, e cujo limite tem por função assentar tudo nesse horizonte. O que, por sua vez, distingue essas duas concepções são dois modelos do “conceito” de *comunicação*. Numa entrevista com Toni Negri, Deleuze aborda a questão das sociedades de controle:

*“Você pergunta se as sociedades de controle ou de comunicação não suscitarão formas de resistência capazes de voltar a dar oportunidades a um comunismo concebido como ‘organização transversal de indivíduos livres’. Não sei, talvez. Mas isso não dependeria de as minorias poderem retomar a palavra”*².

A solução não pode passar pelas trocas de informações, e nem pela comunicação, tal como imaginada pelo democrata quando ele pensa na Internet.

Deleuze torna isso preciso em termos extremamente fortes :

*« Talvez a fala, a comunicação, estejam apodrecidas. Estão inteiramente penetradas pelo dinheiro: não por acidente, mas por natureza. É preciso um desvio da fala. Criar foi sempre coisa distinta de comunicar. O importante talvez venha a ser criar vacúolos de não-comunicação, interruptores, para escapar ao controle*³.

¹ NT [O autor se refere a toda integração de técnicas de eletrônica, de informática etc., utilizadas nas mais variadas funções, como é comum na gestão de comunicação].

² *Pourparlers*, 237–238 [Conversações, tr. br. de Peter Pál Pelbart, São Paulo, Ed. 34, 2ª ed., 2010, p. 221].

³ *Idem*, p. 238 [Conversações, op. cit., p. 221].

Para Deleuze, o problema reside na própria *comunicação*. A questão não seria estender a comunicação para favorecer a democracia (ele fala, aqui, de países desenvolvidos, avançados), embora sempre tenhamos necessidade de mais democracia. Deleuze não suporta a identificação constante que se estabelece entre democracia, comunicação e filosofia, como o fazem, por exemplo, Habermas ou Rorty. Sem dúvida, o pensamento filosófico tem necessidade de democracia para se exercer; é ela seu mais favorável meio, diz Deleuze, mas de modo algum isso implica colocar o diálogo ou a discussão no coração do pensamento. Por que colocar a democracia no próprio pensamento? Se Deleuze nunca amou o diálogo, a discussão, a troca concebidos como formas superiores de pensamento, de um pensamento supostamente democrático, não é somente por gosto (desgosto) pessoal, mas porque, de direito, a comunicação impede pensar. No domínio informático, comunicar é talvez vencer o ruído; mas, no campo noético, a comunicação é que é ruído, o ruído de direito interminável dos falantes, do qual o pensamento tenta escapar quando quer pensar.

Deleuze se situa claramente no campo daqueles que veem no desenvolvimento das redes de informações uma extensão das sociedades de controle e a presença de um todo, certamente aberto, mas cujo horizonte tem por finalidade a extensão desse mesmo controle. Então, o risco é ser reconduzido a uma leitura simplista de Deleuze pela sua identificação com uma espécie de radicalidade esquerdista [*gauchiste*] (sobretudo no momento de sua colaboração com Guattari – e que leva a desqualificar seu trabalho) e cujo modelo seria o seguinte: há um Todo do qual não se pode sair, o todo do capitalismo, o todo da sociedade do espetáculo, de fato o fantasma de uma espécie de realização do totalitarismo, como pensa, por exemplo hoje, Agamben (que se vale de Debord): não podemos escapar da máquina panóptica do poder, de um sistema que age à maneira de um novo totalitarismo. Na realidade, está havendo aí a repetição de um gesto já esboçado há muito tempo por Georges Bataille, que tentava escapar ao todo da dialética hegeliana através de uma experiência dos limites, da transgressão ou do impossível (reencontra-se algo desse gesto na tradição heideggeriana francesa que se engaja numa retirada para fora da realização da metafísica como mundo do desarrazoado técnico). Trata-se, para Bataille, de escapar a um Todo cuja mais terrível característica é conter de antemão sua negação ou sua recusa; donde a dificuldade e a asfixia.

São as famosas questões: como escapar ao sistema? Como não ser recuperado pelo sistema cuja capacidade de assimilação, de apropriação, de superação dialética (para falar como um hegeliano) aparece sem limite? Não é uma interrogação desse tipo que se reencontra em Deleuze (com Guattari)? Não é o que sugere sua descrição das sociedades de controle e do todo da comunicação e da informação? Não é um sistema ao qual é preciso tentar escapar, a tal ponto que vem a ser preferível renunciar a comunicar, “criar vacúolos de não-comunicação, interruptores”? A questão se reforça quando Deleuze descreve o novo tipo de imagens, os novos automatismos eletrônicos que aparecem por volta dos anos 70, aqueles da imagem televisiva ou de vídeo ou da imagem numérica. Sua característica é ser sem exterioridade, sem referência exterior (elas nem mesmo possuem interiorida-

de); elas possuem somente um direito e um avesso e são reversíveis ou deslizam umas sobre as outras: remetem umas às outras, mas sempre a imagens, nunca a outra coisa. Assim, toda imagem é imagem de imagens. Dito de outro modo, elas são imagens por si mesmas, nunca imagens de um mundo exterior, donde sua autossuficiência e o fato de que elas só remetem umas às outras num espaço distinto do espaço real em que estamos corporalmente situados, orientados.

É um mundo-tela cujo funcionamento Deleuze modeliza no segundo volume dos escritos consagrados ao cinema, *A Imagem-tempo*: é preciso imaginar um mundo-tela, isto é, um mundo que seria tão-somente uma mesa de informações em que as imagens apenas comunicam informações em relação direta com o cérebro: não são mais imagens para ver, mas imagens para ler; elas não solicitam primeiramente um olho, mas um cérebro. Para Deleuze, o computador é o fim do olho, pelo menos o fim de sua autonomia relativamente a um reino exclusivo do cérebro (que subordina a si o olho), não em vista de alguma finalidade motora, mas em vista da circulação de informações. É o fim da percepção (e da ação que ela prepara), unicamente em proveito da leitura (que não tem finalidade motora). É como uma mutação corporal. Pode-se até dizer que o computador nos torna imóveis, nos põe definitivamente sentados, mas o essencial é a maneira pela qual o cérebro se liberta do problema da motricidade.

« Quando o quadro ou a tela funcionam como painel de bordo, mesa de impressão ou de informações, a imagem não pára de se recortar em outra imagem, de se imprimir através de uma trama aparente, de deslizar após outras imagens num incessante fluxo de imagens, e o próprio plano assemelha-se menos a um olho do que a um cérebro sobrecarregado que absorve informações sem cessar: é o par cérebro-informação, cérebro-cidade, que substitui o olho-Natureza⁴.

Portanto, é preciso imaginar um cérebro cercado de telas, isto é, de imagens que dão informações a serem lidas. Não é mais um olho que percebe um mundo exterior, mas um cérebro que decifra um mundo sem exterioridade. Deleuze reencontrará esta figura em *A Dobra* através da mônada sem porta nem janela, de Leibniz. Em *A Imagem-Tempo*, Deleuze invoca notadamente a figura de Syberberg, um cineasta que concebe precisamente seus filmes com base num modelo análogo. Ele filma espaços onde se projetam imagens, sequências de filmes, diapositivos, documentos de arquivos, fotografias, enquanto os personagens falam com vozes distintas das suas e marionetes vem povoar a cena. É o caso do filme *Hitler, um filme da Alemanha*, que não é uma biografia de Hitler, nem uma denúncia, nem mesmo uma ficção ou um documentário, mas um desfile de discursos, de músicas e de imagens, no qual se misturam o trivial e o cultural, o derrisório e o trágico, o público e o privado, o histórico e o anedótico, o imaginário e o real, sem distinção, de maneira aparentemente anárquica. São todos discursos, pensamentos, músicas, imagens que Hitler e o regime hitlerista roubaram, tornando impossível seu uso por um alemão do pós-guerra. Por quê? Justamente porque

4 IT *Cinéma 2: L'Image-Temps*, p. 349 [Cinema II – *A Imagem-Tempo*, tr. br. de Eloisa de Araujo Ribeiro, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1990, p. 317].

esses modos de expressão tornaram-se meios e técnicas de informações e de propagação a serviço do 3º Reich.

Todavia, trata-se, certamente, de fazer um filme “sobre” Hitler. Coloca-se, portanto, a questão: *quem* é Hitler para Syberberg? Não é um filme sobre um indivíduo histórico, nem um filme sobre sua política; é, diz Deleuze, um filme sobre um Hitler “que só existe pelas informações que constituem sua imagem em nós mesmos”⁵. É um Hitler construído com todas as peças, como um mosaico, uma espécie de Hitler construtivista, composto para nós com todas as imagens, vozes, discursos. É uma definição da imagem como conglomerado de informações. Deleuze explicita:

*“Dir-se-á que o regime nazista, a guerra, os campos de concentração não foram imagens, e que a posição de Syberberg é algo ambígua. Mas a ideia forte de Syberberg é que informação alguma, seja qual for, não basta para vencer Hitler. Por mais que todos os documentos sejam mostrados, que todas as testemunhas sejam ouvidas, o que torna a informação todo-poderosa (o jornal, depois o rádio, em seguida a televisão), é sua própria nulidade, sua radical ineficácia. A informação joga com sua ineficácia para assentar sua potência, sua própria potência é ser ineficaz, e por isso mais perigosa. Eis porque é preciso ultrapassar a informação para vencer Hitler ou revirar a imagem”*⁶.

Então, a questão – *que se torna política* – é saber como ultrapassar a informação, isto é, como “revirar” a imagem. Deleuze não pergunta: como não repetir Hitler? Como evitar recair no totalitarismo ou no fascismo? Isto seria uma maneira de recolocar a questão: como escapar ao sistema? Como não se deixar recuperar? Etc. Não é, repita-se, a questão de Deleuze (nem de Syberberg). Com efeito, não é o fascismo, o totalitarismo ou nazismo que estão aqui em questão, mas a propagação em grande escala da informação. É o que Deleuze explica (com Guattari) em *Mil platôs*, quando eles desenvolvem os elementos de uma pragmática da linguagem. Sabe-se que existe um pragmatismo linguístico que considera que certos enunciados possuem a característica de ser eficazes unicamente pela sua enunciação no interior de uma instituição que legitima seu uso (os performativos). Assim, quando um juiz declara no tribunal: eu o declaro culpado (do crime do qual é acusado), sua sentença é um ato, um performativo. Ele age pelo próprio fato de dizer. Dizer é fazer.

Mas, para Deleuze e Guattari, é todo enunciado que deve ser considerado de um ponto de vista pragmático, e não só os enunciados ditos “performativos”. Não se trata do que se faz quando “ele” é dito, mas do que se faz ao falar, seja lá o que se diga. Todo enunciado, mesmo o mais neutro, mesmo o inocente, produz efeitos que lhe são imanentes. Ele age enquanto palavra de ordem. Falar é transmitir ou propagar uma palavra de ordem, mesmo porque ele obriga a responder (ou a calar-se). Não é porque a linguagem seja naturalmente feita para comandar, mas porque todo enunciado remete a outro enunciado, que ele supõe e impõe implicitamente. Cada enunciado remete a um enunciado anterior e não a uma realidade exterior; a linguagem é sem exterioridade. Os enunciados têm, assim, o mesmo estatuto que as imagens. Deleuze e Guattari explicitam:

5 IT, p. 352 [Idem, p. 320]

6 IT, p. 352–353 [Idem, p. 320].

“A esse respeito, não acreditamos que a narrativa consista em comunicar o que se viu, mas em transmitir o que se ouviu, o que outro disse (...). É nesse sentido que a linguagem é transmissão de palavra funcionando como palavra de ordem, e não comunicação de um signo como informação”⁷.

Num tal quadro, a informação é tão somente transmissão de palavras de ordem de toda natureza. A pragmática torna-se uma *política da linguagem* (assim como a semiótica da imagem torna-se uma política da imagem). Ora, tal política repousa em grande parte sobre a ausência de exterioridade da linguagem e sobre o fato de que ela remete tão só a si mesma, fazendo-nos ressoadores uns dos outros, em suma emissores ou transmissores de informações. Isso não quer dizer que a função da linguagem seja informar ou comunicar, mas que a informação é uma das funções da palavra de ordem.

Entre as imagens e a linguagem, tem-se a impressão de que haja isomorfismo e que o problema é a cada vez concernente ao que há de mais diretamente político em Deleuze (e Guattari). Este aspecto se reencontra na leitura que Deleuze faz da obra de Foucault, na qual o visível e o enunciável são as duas dimensões do saber sobre as quais se exerce a multiplicidade das relações de poder. E quanto mais Deleuze avança em sua obra, mais se torna central o estudo das relações entre imagem e linguagem, entre ver e falar. A questão que ele extrai de Foucault é a seguinte : como sair das relações de poder? Como atravessar a linha? Mas essa questão é também a de Deleuze. Não é ele que pergunta como ultrapassar, como revirar a imagem? E como ultrapassar, como revirar a linguagem? Só que, aqui, ultrapassar não quer dizer sair. *Não se sai da linguagem, assim como não se sai da imagem* – porque nada há no exterior, a não ser outras imagens e outros enunciados. Eis por que se trata menos ainda de reverter a linguagem e a imagem tal como um empreendimento revolucionário empreende reverter um poder. Revirar não quer dizer reverter, assim como ultrapassar não quer dizer sair.

Uma vez mais, não se trata de ultrapassar nem de reverter seja lá o que for, mas de *revirar*. Não se trata de se opor à palavra de ordem, de se refugiar numa experiência limite que seria o silêncio, o grito ou a música; trata-se de percorrer a outra face da palavra de ordem, o fora que é o seu material não linguístico, mas que não cessa de trabalhar a própria palavra de ordem e, por extensão, toda a linguagem:

“A palavra de ordem é sentença de morte, implica sempre uma sentença como essa, mesmo muito atenuada, tornada simbólica, iniciática, temporária... (...) Mas a palavra de ordem é também outra coisa, inseparavelmente ligada: é como um grito de alarme ou uma mensagem de fuga. Seria simples demais dizer que a fuga é uma reação contra a palavra de ordem; ela está, sobretudo, compreendida nesta, como sua outra face num agenciamento complexo, seu outro componente”⁸.

Esta outra face constitui o aspecto intensivo da linguagem, o aspecto pelo qual a linguagem é sem cessar trabalhada por variações contínuas, quase musicais, cro-

7 MP: *Mille plateaux*, p. 97 [Mil platôs, vol. 2, tr. br. de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão, Rio de Janeiro, Ed. 34, p. 13 e 14].

8 MP, p. 135. [Mil platôs, vol. 2, op. cit., p. 54].

máticas que não tendem ao silêncio, a música ou o grito, mas que são tensores, amplitudes pelas quais a linguagem se empobrece ou se sobrecarrega segundo o tipo de enunciados. Se é verdade que Deleuze e Guattari citam músicos ou grandes escritores, não é porque eles são os únicos a operar uma abertura em direção ao fora da linguagem, mas porque eles dão exemplar testemunho desse fora.

Por que invocar particularmente a música, mais do que a pintura ou mesmo o cinema? Sem dúvida, seguramente em razão do cromatismo, das vozes minoritárias, murmurantes, que Deleuze e Guattari invocam nesse momento. Porém, há outra coisa ainda, que Deleuze redescobre com o cinema; é que *a linguagem não atinge seu próprio fora, a não ser que ela rompa com seus laços visuais*: é preciso que falar pare de estar em correspondência com ver (e, inversamente, que ver pare de estar em correspondência com uma palavra fixada ao visível). Mais frequentemente, falar é transmitir o que se vê, transmitir a informação ao que se tinha de ver alhures, e ver é olhar o que nos é dito. Tem-se aí um sistema de rebatidas, que faz com que cada forma seja controlada pela outra, mesmo que as duas faculdades não se recubram. E sem dúvida a música é a arte que mais se livrou da visão, do primado da visão (pelo menos quando ela perde sua função ilustrativa); em *Mil platôs*, é ela que arranca a linguagem de seus laços visuais para revirá-la. É mesmo esse o ato de revirar: liberar a linguagem do visível, de sua relação com o visível e com o percebido, quando *se fala, enfim, de algo que não pode ser visto no próprio seio do visível*.

“É o caso de dizer, com Blanchot: ‘falar não é ver’. Parece aqui que falar deixa de ver, de fazer ver e até de ser visto. Mas uma primeira observação é necessária: falar só rompe assim com seus laços visuais se renunciar ao seu próprio exercício habitual ou empírico, se conseguir voltar-se para um limite que é a um só tempo como que o indizível e, no entanto, algo que só pode ser falado”⁹.

Não se recai, então, nessa tentativa de saída para fora do Sistema? De um todo fechado sobre si mesmo? Porém, em Deleuze e Guattari, o sistema não é fechado sobre si, pois ele é reversível. Dito de outro modo, ele não cessa de fugir por todas as pontas. Todo sistema, com efeito, tenta conter, repelir, submeter essa heterogeneidade que o mina do interior. É inútil, portanto, supor que seja preciso sair da informação ou da comunicação, pois elas são apenas uma face do agenciamento, a face interior que tenta conter, limitar, submeter seu fora. Por isso, não há necessidade alguma de reverter ou de sair de um dado sistema, pois ele só opera sobre o que lhe é exterior, e o que lhe é exterior não pode ser contido ou ultrapassado numa unidade de ordem superior; é uma exterioridade irreduzível, que renasce incessantemente, que faz parte do próprio sistema; trata-se, sobretudo, de marcar aquilo que, de dentro, dá testemunho dessa exterioridade; trata-se de estabelecer um diagnóstico, um levantamento das forças que dão testemunho desse fora, do fora da informação e da comunicação. Ora, essas forças são marcadas pela maneira com que *elas desatam a relação de correspondência recíproca entre a linguagem e o visível*, pela maneira com que introduzem entre ambos *uma*

9 IT, p. 339 [A Imagem-tempo, op. cit., p. 307].

não-relação. É isso que Deleuze chama corte ou interrupção. Lutar contra a proliferação de informações, contra a comunicação, não é necessariamente desligar seu computador. A interrupção não consiste em cortar, mas em disjuntar falar e ver, para constituir uma *não-relação* de um com o outro. É por isso que, em *A Imagem-tempo*, Deleuze pode dizer:

*“Já não acreditamos num todo como interioridade do pensamento, nem mesmo aberto; acreditamos numa força do fora que se escava, nos agarra e atrai o dentro. Já não acreditamos numa associação de imagens, nem mesmo transpondo vazios, acreditamos em cortes que tomam um valor absoluto e subordinam toda associação. (...). O cérebro corta ou faz fugir todas as associações interiores, ele atrai um fora para além de todo mundo exterior”*¹⁰.

No fundo, trata-se de *fender a mônada* em nós, pois nossa racionalidade não para de colocar em correspondência ver e falar, imagens e linguagem; é a única maneira de liberar o cérebro e, simultaneamente, de restabelecer o liame do homem com o mundo. Com efeito, esse liame só nos é restituído em presença do intolerável, do insuportável, diz Deleuze, isto é, de todos os afectos capazes de fender a mônada e que, por isso mesmo, nos abrem ao político, porque *nos tomamos o povo que esse intolerável faz sublevar-se*. Diante do intolerável, cada um de nós devém um povo que se levanta. Só há política com essa condição: sentir-se devir povo quando a mônada se fende. Não se age em função do verdadeiro ou justo (em relação a um mundo possível, melhor ou ideal); age-se porque algo é escandaloso ou intolerável em relação ao mundo no qual nossas potências de vida são atacadas.

Para findar, uma palavra sobre a política em Deleuze. De certa maneira, pode-se dizer que Deleuze propõe bem pouco, se buscamos em sua obra um pensamento a propósito do governo, da racionalidade econômica ou da ecologia. Nenhuma proposição sobre essas questões, nenhum programa. Pode-se levá-lo a comparecer diante de uma espécie de tribunal, onde ele seria obrigado a assumir suas responsabilidades, sempre a respeito dessa mesma questão: o que você propõe? O que fazer com suas críticas ao capitalismo, às vidas neurotizadas, a Édipo? Qual política se constrói com seus conceitos? Etc. É que ainda não se fez o luto da filosofia como aparelho de Estado. Enganâmo-nos sobre seu papel e sua destinação. Mas se o primeiro ato político consiste em desfazer em nós aquilo pelo que vivemos sob controle, em desfazer essas maneiras de falar e de ver num mundo que não mais é nosso, que talvez nunca tenha sido o nosso, então tudo muda. Deleuze contribui muito ao tornar novamente possível o afecto político (para começar), que permite desdobrar todas as nossas forças em favor de um mundo sempre por vir.

Tradução de Luiz B. L. Orlandi

* David Lapoujade é filósofo e professor na Sorbonne (Paris 1). É autor de *William James, Empirisme et pragmatisme*, *Fictions du pragmatisme* e *Puissances du temps: version de Bergson*. É organizador de duas coletâneas póstumas de textos de Deleuze, *A ilha deserta* e *Deux régimes de fous*.

¹⁰ IT, p. 276 [*A Imagem-tempo*, op. cit., p. 253].

Sujeição e servidão no capitalismo contemporâneo¹

Maurizio Lazzarato

O capitalismo conhece duas modalidades de produção, de tratamento e de exploração da subjetividade: a sujeição social e a servidão maquínica. A sujeição social, ao nos prover de uma subjetividade, ao nos assinalar uma identidade, um sexo, uma profissão, uma nacionalidade, etc., produz e distribui papéis e lugares. Ele constitui uma armadilha significativa e representativa à qual ninguém escapa. A sujeição social produz um “sujeito individuado” cuja forma paradigmática, no capitalismo neoliberal, é a do “empresário de si”. Todas as funções, todos os lugares que a sujeição distribui, devem ser assumidos como funções e lugares que nós escolhemos e nos quais nos realizaremos ao investir, como todo bom empresário, a integralidade de nossa vida. Em todos os domínios, quer se trate de produção, de formação, de consumo ou de comunicação, somos convidados a nos comportar como “empresários” que assumem todos os riscos e custos de sua atividade. A micro-empresa, o auto-empresário, o capital humano celebram o casamento entre o individualismo econômico e o político.

Mas não se trata aí senão de uma das modalidades de ação do capitalismo sobre a subjetividade. À produção do sujeito individuado, acrescenta-se todo um outro tratamento que, ao contrário da sujeição social, procede por dessubjetivação, “a servidão maquínica”².

Na servidão maquínica, o indivíduo não é mais instituído como sujeito (capital humano ou empresário de si). Ao contrário, ele é considerado como uma peça, como uma engrenagem, como um componente do agenciamento “empresa”, do agenciamento “sistema financeiro”, do agenciamento mídia, do agenciamento “Estado Providência” e seus “equipamentos coletivos de subjetivação” (escola, hospital, museu, teatro, televisão, internet, etc.). O indivíduo “funciona” e é submetido ao agenciamento do mesmo modo que as peças de máquinas técnicas, que os procedimentos organizacionais, que os sistemas de signos, etc.

A sujeição fabrica um sujeito em relação com um objeto exterior (máquina, dispositivo de comunicação, moeda, serviço público, etc.) que ele *usa* e com o qual ele age. Na sujeição o sujeito individuado trabalha ou se comunica com outro sujeito individuado através de uma máquina –objeto que funciona como um “meio” ou uma mediação de sua ação ou de seu uso. A lógica “sujeito–objeto”, que constitui o modo de funcionamento da sujeito social, é uma lógica “humana, demasiado humana”.

¹ Este artigo constitui o primeiro capítulo de um livro inédito de Maurizio Lazzarato, provisoriamente intitulado *O existencial e o discursivo*, a ser publicado em breve na França.

² A servidão é um conceito utilizado na cibernética (palavra grega que significa “pilotagem” ou “governo”) e na automação.

A servidão maquínica não se embaraça com as distinções entre os objetos e os sujeitos, entre as palavras e as coisas, entre a “natureza” e a “cultura”. Na servidão maquínica, o sujeito individuado não se opõe às máquinas, é adjacente a elas. Juntos constituem um dispositivo “homens–máquinas” onde os homens e as máquinas são tão–somente peças recorrentes e reversíveis do processo de produção, de comunicação, de consumo, etc. Na servidão maquínica, o abismo ontológico entre o humano e o não humano, entre os sujeitos e os objetos, entre as palavras e as coisas é constantemente transposto por técnicas, procedimentos, protocolos que mobilizam semióticas assignificantes (diagramas, planos, equações, gráficos, esquemas, etc.). Para a ergonomia, nos sistemas homens–máquinas, onde “interagem vários elementos humanos e não humanos (...) os componentes de todo trabalho podem ser expressos em termos de informação”. Mas aqui a “noção de informação perde seu aspecto antropocêntrico”³. Em ergonomia não se fala mais em “sinal–organismo–resposta”, não se utiliza mais o modelo das teorias da comunicação onde a troca se realiza entre sujeitos–individuos distintos, que permite “analogias cômodas ainda que limitadas: emissor–receptor”⁴. Fala-se e utiliza-se os conceitos de “entradas” e de “saídas” que já não têm nada de antropomórfico. Os “sistemas homens–máquinas” (no plural) não podem ser considerados como um simples acúmulo de postos de trabalho “homem–máquina” (no singular), pois diferem em natureza da “díade” sujeito (homem)/objeto (máquina).

Para dizê-lo não mais nos termos da ergonomia, mas com os conceitos filosóficos de Félix Guattari, a servidão não comporta, propriamente falando, nem sujeitos e nem objetos, mas entidades “ontologicamente ambíguas”, híbridos, “objetidades/ subjetidades”, ou seja, entidades “bi–faces objeto–sujeito”. Os “objetos”, as máquinas, os protocolos, os diagramas, os gráficos, os esquemas podem constituir vetores de “proto–subjetivação” ou focos de “proto–enunciação”. O “para si” e o “para outrem”, normalmente considerados atributos exclusivos da subjetividade humana, aderem também às “coisas”. Os “sujeitos”, em contrapartida, cristalizam hábitos, rotinas físicas e intelectuais que podem possuir a consistência dos “objetos”.

Na servidão, o indivíduo não somente “faz peça com o agenciamento”, como é também *feito em pedaços* por ele: os componentes de sua subjetividade (inteligência, afetos, sensações, cognição, memória, força física) não são mais unificados no “eu”, não têm mais o sujeito individuado como referente. Inteligência, afetos, sensações, cognição, memória, força física constituem doravante componentes que não encontram mais sua síntese na pessoa, mas no agenciamento ou no processo (empresa, mídia, serviço público, escola, etc.).

Assim, se a sujeição recorre à consciência e à representação, bem como às semióticas significantes e lingüísticas do sujeito e da intersubjetividade, a servidão maquínica ativa, ao mesmo tempo, bem mais e bem menos que a consciência e a representação, isto é, bem mais e bem menos que a pessoa, o indivíduo e a intersubjetividade.

“Enquanto a sujeição envolve pessoas globais, representações subjetivas molares facilmente manipuláveis, a servidão maquínica passa através dos siste-

3 Maurice de Montmollin, *Les systèmes homes–machines*, Paris, PUF, 1967, p. 138.

4 Idem, p. 54.

mas de representação e de significação nos quais “se reconhecem e se alienam os sujeitos individuados”⁵.

A servidão não age nem por repressão, nem por ideologia. Ela procede por técnicas de modelização e modulação, que se conectam às “energias mesmas da vida e da atividade humana”. Ela se apodera dos seres humanos “por dentro” e “por fora” ao equipá-los com certos modos de percepção e de sensibilidade, bem como de representações inconscientes. A formatação exercida pela servidão maquínica intervém no “funcionamento de base dos comportamentos perceptivos, sensitivos, afetivos, cognitivos, lingüísticos”⁶.

A servidão maquínica libera assim potências e forças pré-pessoais (percepção, sensibilidade, afetos, desejo) e supra-pessoais (sistemas maquínicos, lingüísticos, sociais, midiáticos, econômicos, etc.) que, ultrapassando o sujeito e suas relações individuadas, multiplicam os “possíveis”.

“Por meio de um enriquecimento contínuo de seus componentes semióticos, o capital toma o controle, para além do trabalho assalariado e de seus bens monetarizados, de multidões de quanta de poder e de desejo que outrora permaneciam enquistadas na economia local, doméstica, libidinal”⁷.

Na servidão maquínica reside a novidade, o segredo e a potência específica do capitalismo, enquanto a sujeição social é um modo de governo da subjetividade que ele herdou de outras formações sociais e adaptou por inteiro às suas finalidades.

O capitalismo exerce um duplo cinismo: cinismo “humanista” de nos atribuir uma individualidade e papéis pré-estabelecidos (trabalhador, consumidor, desempregado, homem/mulher, artista, etc.) nos quais os indivíduos devem se alienar; e cinismo “desumanizante” de nos incluir em um agenciamento que não distingue mais humano e não humano, sujeito e objeto, as palavras e as coisas. Na servidão não agimos mais, nem mesmo *fazemos uso* de qualquer coisa, se por ação e uso entendemos funções do sujeito. Antes constituímos simples entradas e saídas, *inputs* ou *outputs* do funcionamento de processos econômicos, sociais, comunicacionais, governados ou pilotados pela servidão.

A força coletiva de trabalho (que no neoliberalismo corresponde à população) encontra-se assim submetida a um duplo regime: está subjugada, de um lado, aos dispositivos maquínicos da empresa, da comunicação, do Estado-providência, das finanças, e, de outro, está sujeitada a uma estratificação de poder que lhe assinala alguns papéis e funções sociais e produtivas, nas quais é alienada na forma dos usuários e/ou produtores.

Sujeição e servidão são funções que podem ser cumpridas por uma pessoa ou distribuídas entre pessoas diferentes. Seja o exemplo de uma empresa: os “assalariados” estão subjugados à automatização dos procedimentos, das máquinas, da divisão do trabalho, e funcionam como entradas e saídas do processo. Mas

5 Félix Guattari, *La révolution moléculaire*, Paris, Ed. Recherches, coll. Omnibus, 10/18, 1980, p. 93. [N do E: As duas edições desse livro aqui utilizadas pelo autor, uma de 1977 e a outra de 1980, incluem artigos distintos, que por sua vez correspondem apenas parcialmente aos textos reunidos na edição brasileira organizada por Suely Rolnik em *A Revolução molecular, Pulsões políticas do desejo*, nas suas várias edições].

6 Idem, p. 91.

7 Idem, p. 80.

quando ocorre uma pane, um acidente, uma avaria, exige-se a mobilização da função sujeito, de sua consciência e de suas representações, de modo a “recuperar” o incidente, a explicá-lo e a corrigir a avaria, com o objetivo de reconduzir os automatismos e os processos de servidão ao seu estado normal.

Na retomada e na renovação do conceito marxista de “produção” por Deleuze e Guattari, sujeição e servidão determinam, em conjunto e pela sua diferença, o funcionamento “econômico” do capitalismo. O capital, ao comprar a força de trabalho, remunera uma sujeição: um tempo de presença em um emprego, em uma função, um estar à disposição (como o caso do desempregado, ou do “tempo de cérebro disponível” do telespectador). Mas, na realidade, o que o capital compra não é somente o tempo de presença da força de trabalho em uma empresa, em uma instituição, em uma função social, ou ainda o tempo disponível do desempregado ou do telespectador. O que ele compra em primeiro lugar é o direito de poder explorar um agenciamento “complexo”, que põe “em jogo os meios de transporte, os modelos urbanos, as mídias, as indústrias de lazer, as maneiras de perceber e de sentir, todas as semióticas”⁸. A servidão libera assim potências de produção incomensuráveis com as do emprego e do trabalho humano.

Na lei de valor de *O Capital*, Marx tem ainda uma visão “antropomórfica” e “antropocêntrica” da produção, pois a mais-valia é humana, assim como o tempo de trabalho. Somente o trabalho do operário é produtor de mais-valia, enquanto as máquinas não fazem nada além de transmitir seu valor que, por sua vez, resulta do tempo de trabalho humano necessário à sua fabricação. Deleuze e Guattari, sensíveis ao crescimento extraordinário do capital constante (as maquinarias), introduzem o conceito de mais-valia maquínica e de tempo maquínico. Esses tempos são os tempos de servidão onde não distinguimos mais sujeito e objeto, humano e não humano, natural e artificial. Essas temporalidades maquínicas constituem os fatores essenciais da produção capitalista. A diferença do tempo e da mais-valia humanos, os tempos e a mais-valia maquínicos têm a propriedade de não serem nem quantificáveis, nem determináveis⁹.

Com efeito, na produção econômica, na produção social (do desempregado, do aluno, do usuário, etc.), na produção comunicacional, nas finanças, não é jamais um indivíduo, nem mesmo um conjunto de indivíduos (inter-subjetividade) que trabalha, comunica, produz. No capitalismo, trabalhamos e produzimos sempre dentro de um agenciamento coletivo e por meio de um agenciamento coletivo. Mas o coletivo não compreende apenas indivíduos e elementos de subjetividade humana. Inclui também “objetos”, máquinas, protocolos, semióticas humanas e não humanas, módulos sensíveis pré-individuais, relações micro-sociais e relações supra-individuais, etc.

8 Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 614 [*Mil Platôs*, vol 5, trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiaffa, Rio de Janeiro, Ed. 34, p. 202]

9 “O controle real dos tempos maquínicos, da servidão dos órgãos humanos aos agenciamentos produtivos, não pode ser validamente medido a partir de um equivalente geral. Pode-se medir um tempo de presença, um tempo de alienação, uma duração de encarceramento dentro de uma usina ou de uma prisão: não se pode medir suas consequências sobre um indivíduo. Pode-se quantificar o trabalho vivo de um nêscio em um laboratório, não o valor produtivo das formulações que ele elabora”. Félix Guattari, *La Révolution Moléculaire*, Ed. Recherche, coll. Encres, Paris, 1977, p. 74.

Do mesmo modo, não se trata jamais de um indivíduo que pensa, de um indivíduo que cria, mas de um indivíduo em uma rede de instituições (escolas, teatros, museus, bibliotecas, etc.), de tecnologias (livros, redes eletrônicas, computadores etc.), de fontes de financiamento públicas e privadas, imerso em tradições de pensamento ou em práticas estéticas, tomado em uma circulação de signos, de ideias e de obras que o forçam a pensar e a criar.

Dentro da empresa, o assalariado deve agir e se reconhecer como um produtor sujeito às máquinas que lhe são exteriores e das quais se utiliza. Mas nunca é o assalariado (subjetividade individuada), nem uma simples cooperação de assalariados (inter-subjetividade) que produz. A produtividade do capital depende, de um lado, do agenciamento de órgãos (cérebro, mãos, músculos, etc.) e de faculdades humanas (memória, percepção, cognição, etc.); e, de outro, das performances “intelectuais” e físicas das máquinas, de protocolos de organização, de softwares, ou ainda de sistemas de signos, da potência da ciência, etc.

O capital não extorque, portanto, um simples acréscimo de tempo de trabalho (diferença entre o tempo humano remunerado e o tempo humano transcorrido em um local de trabalho), mas instala um processo que explora a diferença entre sujeição e servidão: pois se a sujeição subjetiva, a alienação social inerente a um local de trabalho ou a não importa qual função social (trabalhador, desempregado, professor, mãe, etc.), é sempre assinalável e calculável (salário que corresponde a um emprego, rendimento que corresponde a uma função social), a parte de servidão maquínica que entra na atividade humana não é jamais assinalável, nem quantificável enquanto tal.

Na servidão maquínica, não há nenhuma proporcionalidade entre o trabalho individual e a produção. A produção não é a soma dos tempos de emprego individual, nem mesmo a soma de tempos de trabalho individuais, se considerarmos que se deve distinguir o trabalho do emprego, já que o primeiro transborda o segundo. A produção e a produtividade só dependem parcialmente do emprego e mesmo do trabalho; elas provêm, em primeiro lugar, do agenciamento, isto é, da mobilização das potências do mecanismo, da comunicação, da ciência, do social, como Marx já havia antecipado nos *Grundrisse*¹⁰. Assim, da mesma maneira que nos foi preciso distinguir o emprego do trabalho, é preciso agora separar o trabalho humano e o emprego da produção.

No capitalismo contemporâneo, entretanto, é preciso ir ainda mais longe, pois nunca é uma empresa que produz, mesmo se considerada do ponto de vista da servidão maquínica. Em sua configuração atual, a produção capitalista não é outra coisa que um agenciamento de agenciamentos, um processo de processos, isto é, uma rede de agenciamentos ou processos (a empresa, o social, o cultural,

10 Enquanto que a teoria do valor do primeiro livro de *O Capital* de Marx é ainda uma teoria aditiva (soma aritmética do trabalho) do valor, e que a mais-valia é ainda concebida como uma “mais-valia humana”, nos *Grundrisse* e no *Capítulo inédito do Capital*, Marx descreve a servidão maquínica sem elaborar, contudo, uma teoria do valor “maquínico” que correspondesse a ela. Guattari faz notar que a concepção marxista da mais-valia humana corresponde à prática contábil do capitalismo, mas não certamente ao seu funcionamento real. Esta contabilidade é hoje em dia retomada para legitimar a contra-reforma de aposentadorias, pois se calcula seu financiamento a partir do emprego individual e de seu salário. Só a sujeição é levada em conta, ao passo que a servidão não conta para nada. “Traça cósmica”, dizia Gilles Deleuze.

o tecnológico, o político, o gênero, a comunicação, a ciência, o consumo) articulados uns aos outros.

O agenciamento “empresa” se prolonga, se combina com e pressupõe outros agenciamentos (os equipamentos coletivos estatais e paraestatais do Estado-providência, os sistemas de mass-mídia, os dispositivos culturais, os sistemas de formação, etc.), de modo que todos funcionam se associando e compelindo à individualização extrema (a sujeição) e à desindividualização (a servidão).

Estamos sujeitados à máquina televisão enquanto usuários e consumidores que se reportam às emissões, às palavras, às imagens e às narrativas como um sujeito, com sua consciência e suas representações. Ao contrário, estamos na condição de servos “na medida em que os telespectadores não são mais consumidores ou usuários, nem mesmo produtores, mas peças componentes intrínsecas, que pertencem à máquina e não mais à maneira de produzi-la ou de se servir dela”¹¹.

Na servidão, os componentes da subjetividade funcionam como entradas e saídas (*inputs* e *outputs*) do agenciamento “televisão”, como tantos *feed-backs da imensa rede de indivíduos sincronizados que constituem os espectadores submetidos*. A relação entre elementos humanos e elementos não humanos “se faz em termos de comunicação mútua interior e não mais de uso e de ação”¹². Os pesquisadores podem medir o “tempo disponível do cérebro” passado diante da televisão, mas não o que se produz durante esse tempo. A produção de subjetividade ou de informações, que resulta da combinação do agenciamento dos fluxos de imagens, de som, de representação e dos componentes da subjetividade (afetos pré-individuais, representações, fantasmas, etc.), não é assinalável e nem calculável.

O “equipamento” social do Estado-providência que gerencia o seguro-desemprego obriga o desempregado a agir e se reconhecer como “usuário” do seguro, isto é, como capital humano responsável por sua empregabilidade. Mas, ao mesmo tempo, lhe é imposto funcionar como uma simples variável de ajustamento do mercado de trabalho, como uma peça flexível e adaptável aos “automatismos” da demanda e da oferta de emprego. De um lado, os dispositivos “pastorais” de controle e de incitação, ocupando-se em detalhe da formação, dos projetos, das competências e dos comportamentos do desempregado, forçam-no a se instituir como sujeito, ao passo que, de outro lado, o mercado o considera como uma peça desindividualizada que participa do automatismo de sua auto-regulação. Ora, se o seguro-desemprego é a medida do que custa colocar o desempregado à disposição (a medida da sujeição), o que o desempregado produz com sua mobilidade e sua flexibilidade no mercado de emprego, o que produz enquanto consumidor ou enquanto contribui para fazer girar a máquina da relação de serviço do seguro-desemprego (as informações que fornece, apesar de si mesmo, o índice subjetivo e objetivo que representa, apesar de si mesmo, fazem do desempregado um dos *feed-backs* dessa “máquina social”), não é determinável e nem calculável.

No sistema financeiro, o indivíduo é sujeito (capital humano) de outra maneira ainda. Enquanto “investidor/devedor”, pode ser considerado como o modelo

11 Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mille Plateaux*, op. cit., p. 573 [*Mil Platôs*, vol 5, op. cit., p 158].

12 *Ibidem*.

mesmo da subjetivação: a promessa de saldar a dívida que contraiu implica a fabricação de uma memória e os afetos (tais como a culpabilidade, a responsabilidade, a lealdade, a confiança, etc.) necessários para garantir a realização de sua promessa. Mas quando o crédito entra na máquina finança, ele se torna completamente outra coisa, um simples *input* do agenciamento financeiro. O crédito/dívida incorporado no agenciamento perde, com efeito, toda referência ao sujeito que contratou a dívida. O crédito/dívida é literalmente feito em pedaços (da mesma maneira que o agenciamento faz o sujeito em pedaços) pela máquina financeira, como a crise dos *subprimes* mostrou. Não se trata mais deste ou daquele investimento, desta ou daquela dívida: o agenciamento financeiro a transformou em moeda que age como “capital”, em dinheiro que gera dinheiro, que não se limita a comandar o trabalho, mas comanda antes de tudo um agenciamento, um processo social complexo.

A relação entre o “poder de compra” representado pelo crédito de uma casa e o poder que a moeda possui enquanto capital, enquanto comando sobre os agenciamentos, é incomensurável. A máquina financeira trabalha a um outro nível de potência (a potência do agenciamento) que aquele do poder de compra. É o que lhe permite ampliar os possíveis, mas também se descontrolar, se desequilibrar, pois não há nenhuma proporcionalidade entre as duas moedas (a moeda que compra, que comanda um bem de consumo, e a moeda que comanda um agenciamento). A não proporcionalidade com a “economia real” que sobrecarrega a finança não é nem uma exceção, nem uma perversão, mas o funcionamento normal e estrutural do capitalismo. A finança torna manifesta, a um nível geral, a não proporcionalidade existente entre sujeição e servidão.

As hipóteses adiantadas por Deleuze e Guattari no final dos anos 70 conservam ainda muito de sua pertinência. A sujeição permanece centrada no trabalho, mesmo que sua significação tenha deslizado de modo imperceptível, porém seguro, do “trabalho” do operário para o “trabalho” do empresário. Da potência “produtiva” da classe operária passou-se, a partir dos anos 80, e graças notadamente à social-democracia, à da empresa. Por toda parte se faz o elogio do “valor trabalho”, mantendo conscientemente a ambigüidade, pois trabalho significa doravante o “trabalho sobre si” que é preciso efetuar para se metamorfosear em empresa individual.

Na servidão, em compensação, o trabalho parece explodir em duas direções: aquela de um sobre-trabalho “intensivo” que nem mesmo passa mais pelo trabalho, mas por “uma servidão maquínica” generalizada, “a ponto de fornecer uma mais-valia independentemente de qualquer trabalho (a criança, o aposentado, o desempregado, o telespectador, etc.), e aquela de um trabalho extensivo que se tornou precário e flutuante”¹³. Nessa situação, os usuários (do seguro-desemprego, da televisão, dos serviços públicos e privados, etc.), como todo consumidor, tendem a se tornar os “empregados”. No “trabalho do consumidor” temos a exemplificação de uma produtividade que não passa mais pela “definição físico-social do trabalho”.¹⁴

13 *Mille Plateaux* [Mil Platôs].

14 “A participação dos consumidores na produção é extremamente heterogênea...Podemos mostrar que cada uma dessas atividades pode ser qualificada de trabalho no sentido econômico, socioló-

As semióticas significantes da sujeição social e as semióticas assignificantes de servidão maquínica

O capital é um “operador semiótico”. O que significa essa afirmação de Guattari? Numa primeira aproximação, equivale a dizer que as semióticas são condições da produção.

Do ponto de vista semiótico, a servidão maquínica e a sujeição social implicam regimes de signos distintos. A sujeição social mobiliza semióticas significantes, em especial a linguagem, que se dirige à consciência e às representações com vistas a constituir um sujeito individuado (o “capital humano”), enquanto a servidão maquínica funciona a partir de semióticas assignificantes (os índices da bolsa, a moeda, as equações, os diagramas, a linguagem de computador, etc.) que não passam pela consciência e pelas representações e não têm como referente o sujeito¹⁵.

Os signos e as semióticas podem funcionar segundo essas duas lógicas, ao mesmo tempo heterogêneas e complementares: produzir operações, iniciar ações, funcionar, constituir os componentes de *inputs* e de *outputs* de uma máquina social ou tecnológica, como no caso da servidão maquínica; produzir sentido, significações, interpretações, discursos, representações, através da linguagem, como no caso da sujeição social. As semióticas assignificantes agem junto às coisas. Colocam um órgão, um sistema de percepção, uma atividade, etc., diretamente em conexão com uma máquina, com processos, com signos, sem passar pela representação de um sujeito. Elas desempenham um papel inteiramente específico no capitalismo, uma vez que, “no essencial, o capitalismo se apóia em máquinas assignificantes”¹⁶.

Os índices da bolsa, as estatísticas de seguro–desemprego, as funções e diagramas da ciência, as linguagens da informática não constroem discursos e nem fazem narrativas (os discursos e as narrativas são produzidas ao lado); funcionam executando um programa e aumentando a potência do agenciamento “produtivo”. As semióticas assignificantes permanecem mais ou menos tributárias das semiologias significantes, mas, ao nível do seu funcionamento intrínseco, elas escapam à linguagem e às significações sociais dominantes. Se o banco central europeu aumentar sua taxa de desconto em 1%, dezenas de milhares de “projetos” desaparecerão como fumaça por falta de crédito. Se os preços do imobiliário desmoronarem, como no caso das *subprimes* nos Estados Unidos, milhares de famílias não poderão mais pagar sua dívida. Se as contas da seguridade social apresentarem um déficit, serão determinadas medidas de redução das “despesas sociais”.

gico e ergonômico do termo. Elas produzem o valor para a empresa... A exemplo de um assalariado, a atividade do consumidor é fortemente prescrita e enquadrada. Ela é freqüentemente realizada sob constrangimento de tempo, de produtividade, de resultado, por meio dos instrumentos específicos”. Marie-Anne Dujarier, *Le travail du consommateur*, Editions la Découverte, Paris, 2008, p. 230–231.

15 “Nossa oposição entre as semiologias significantes despóticas e as semiologias assignificantes continua muito esquemática. Na realidade, há somente semióticas mistas que participam de ambas em graus diversos. Uma semiologia significante é sempre freqüentada por uma máquina de signos e, inversamente, uma máquina de signos está sempre em vias de ser recuperada por uma semiologia significante. Mas certamente é útil discernir as relações de polaridade definidas por esses componentes”. (Félix Guattari, *La révolution moléculaire*, Paris, Ed. Recherches, 1977, p. 346.

16 As teorias que fazem do “primado da linguagem” a chave do funcionamento semiótico de nossa sociedade, correm o risco de passar ao lado do funcionamento real do capitalismo. O capital opera a partir de uma multiplicidade de semióticas e não somente das semióticas significantes e lingüísticas como pensam as teorias do capitalismo “cognitivo” ou cultural.

Os fluxos de signos assignificantes agem diretamente sobre os fluxos materiais, para além da separação entre produção e representação própria das semióticas significantes, e funcionam independentemente de significarem alguma coisa para quem quer que seja.

As equações matemáticas, as programações de computador, os diagramas, “participam diretamente do processo de engendramento de seu objeto, enquanto uma imagem publicitária fornece somente uma representação extrínseca (mas ela é, neste caso, produção de subjetividade)”¹⁷. Os signos, ao invés de reenviar a outros signos, atuam diretamente sobre o real, no sentido de que os signos de uma linguagem informatizada põem em funcionamento uma máquina técnica como o computador, os signos monetários ativam a máquina econômica, e os signos de uma equação matemática entram na construção de uma ponte ou de um imóvel.

O capitalismo é um sistema que procura sempre se apoiar em sistemas automáticos de avaliação, de medida e de regulação. Por essa razão, é importante para ele controlar os dispositivos semióticos assignificantes (a escrita econômica, contábil, bolsista, etc.) com os quais visa despolitizar as relações de poder. A potência das semióticas assignificantes reside, de um lado, no fato de serem modalidades de avaliação e de medida “automáticas”, e, de outro, de colocarem em comunicação e em equivalência “formal” domínios heterogêneos de potência e de poder assimétricos, organizando sua integração e sua recentragem sobre a acumulação econômica.

A financeirização contemporânea é somente uma multiplicação dos sistemas de indexação e de simbolização que permitem avaliar e pilotar os diferenciais de valorização em todos os domínios e entre todos os domínios. O consumo de massa e os mass-mídias constituem outros sistemas semióticos de avaliação¹⁸ e de pilotagem que permitem integrar e “recentrar” as diferenças de comportamento, de opinião e de sentido na lógica econômica.

Em compensação, a sujeição social e suas semiologias significantes (linguagem, narrativas, discursos) são técnicas de controle das consequências da desterritorialização que desfaz as antigas comunidades, suas relações sociais, políticas e seus antigos modos de subjetivação. Cabe a elas modelizar, formatar, modular e reconfigurar os processos de subjetivação, recentrando-os sobre o “sujeito individual”, operação cujo fracasso sistemático sempre desembocou e desemboca no contrário do individualismo, o “coletivismo” do nacionalismo, da raça, do fascismo, do nazismo, do maquinismo etc.

A dessubjetivação operada pela servidão maquinica poderia ser aproveitada para escaparmos às sujeições coletivas assassinas da modernidade capitalista e das sujeições individuais que nos encerram sempre de novo no eu, na pessoa, na família, etc. Aproveitar a dessubjetivação para produzir outra coisa que não um individualismo paranoico, e sair da falsa alternativa de ser condenado a funcionar

17 Félix Guattari, *Les années d'hiver*, Paris, Bernard Barrault, 2009, p. 294.

18 Uma vez que não se pode mais medir o trabalho pelo tempo, como acontece na maioria das atividades contemporâneas, introduz-se uma avaliação não mais “automática” e “objetiva”, mas subjetiva e contínua (na escola pelos alunos e professores, no hospital, na Seguridade social, etc.). Ver a esse respeito o conflito que se deflagrou no seio da Universidade e do Hospital devido à introdução desses novos métodos de avaliação, que são as técnicas neoliberais de governo.

como uma peça entre outras de uma maquinaria social ou de se tornar um sujeito individual, um capital humano.

É contra essa possibilidade que a sujeição trabalha, assegurando a reterritorialização e a recomposição dos componentes subjetivos “liberados” pela servidão maquínica sobre o “sujeito” individuado, carregando-o assim de culpabilidade, de medo e de responsabilidade. A sujeição social e suas semióticas significantes devem produzir os valores sociais, as significações, as identificações individuais e coletivas necessárias aos papéis e às funções da produção social.

O conceito de sujeição, com diferenças notáveis, é moeda corrente na filosofia e na sociologia dos últimos cinquenta anos. Em contrapartida, a “sujeição maquínica” constitui uma contribuição original de Deleuze e Guattari para a compreensão do funcionamento do capitalismo.

As teorias que se limitam a levar em conta a “sujeição social” e negligenciam completamente a servidão maquínica (Jacques Rancière e Alain Badiou, por exemplo), submetem o capitalismo a tais mutilações que é duvidoso que possam dar conta dos processos de subjetivação que nele operam. Se elas permitem apreender as divisões entre aqueles que monopolizam o poder e o saber e aqueles que os sofrem ao nível macro-político, se permitem cruzar essas divisões com aquelas das raças, dos sexos, das faixas etárias, etc., elas desconhecem a natureza e as funções das servidões maquínicas. Ora, se considerarmos o capitalismo unicamente do ponto de vista da sujeição, perdemos a especificidade das modalidades de servidão maquínica. Se não tivermos em conta as servidões corremos o risco de confundir, à maneira de Rancière e de Badiou, a democracia grega com o capitalismo, o trabalho dos artesãos e dos escravos com o dos “operários”, e Marx com Platão.

A segmentariedade dura da sujeição social e a segmentariedade flexível da servidão maquínica

Do ponto de vista econômico, a sujeição distribui salários e rendimentos que só têm uma relação indireta com a “produção real”. A sujeição divide a população entre aqueles que possuem um emprego e aqueles que não possuem, entre aqueles que possuem direitos sociais e aqueles que não possuem, entre “ativos” e “inativos”, e isto sobre uma base que não responde a nenhuma necessidade econômica, uma vez que a contribuição de cada um à “produção” não é assinalável e nem mensurável.

A sujeição funciona a partir de segmentariedades binárias (emprego/desemprego, produtor/consumidor, homens/mulheres, artista/não-artista, produtivo/não-produtivo, etc.), enquanto a servidão, passando através das sujeições e seus dualismos, funciona a partir de uma segmentariedade flexível. Na servidão maquínica, as divisões emprego/desemprego, seguro/assistência, produtivo/não-produtivo não ocorrem mais, pois do ponto de vista da “produção real”, do ponto de vista do agenciamento ou do processo, todo mundo “trabalha”, todo mundo é “produtivo” segundo modalidades diversas¹⁹.

¹⁹ “De uma certa maneira, a dona-de-casa ocupa um local de trabalho em seu domicílio, a criança

No capitalismo contemporâneo, o assalariado não recobre senão parcialmente a multiplicidade de “trabalhos” efetuados, e ainda mais parcialmente a multiplicidade dos agenciamentos “produtivos”. A noção de local de trabalho deveria ser estendida à maior parte das atividades não assalariadas, e a de empresa aos equipamentos coletivos do Estado providência, às mídias, etc. “Seria totalmente arbitrário considerar hoje em dia o assalariado de empresa independentemente dos múltiplos sistemas de salários diferenciados, de assistência e de custos sociais que afetam de perto ou de longe a reprodução da força de trabalho, que passam ao largo do circuito monetário da empresa e são controlados pelas múltiplas instituições e equipamentos de poder”²⁰.

A partir do pós-guerra, os sindicatos e a esquerda operaram um deslizamento do “trabalho ao emprego”, fazendo passar às mãos dos patrões e do Estado a questão política fundamental de integração do “social” (Foucault), do “socius” (Deleuze-Guattari)²¹ ou da “sociedade” (Operaísmo italiano) à valorização capitalista.

Deleuze e Guattari extrairão todas as consequências dessa socialização do capital. Se a produção e o social coincidem, então já não se pode separar os “campos do desejo” dos “campos do trabalho”, a “economia” da produção de subjetividade, a infraestrutura da superestrutura. Eles instauram, assim, uma nova e revolucionária teoria que conjuga desejo e produção.

A “produção”, contrariamente ao que pensam Rancière e Badiou, não depende da economia. Ela tampouco se limita a explorar o conhecimento, o saber, a cultura, como afirmam as teorias do capitalismo cognitivo, mas captura e explora algo mais profundo e transversal à sociedade em seu conjunto. A servidão maquínica e a sujeição social põem o desejo para trabalhar, se por desejo entendemos não uma simples pulsão, uma mera energia libidinal, apenas um “conatus”, mas a potência de agir dentro de um agenciamento, de um conjunto, de um coletivo.

A definição abstrata do desejo é construtivismo (Deleuze). Desejar significa sempre agenciar e construir um conjunto; desejar significa sempre agenciar e construir uma multiplicidade ao mesmo tempo atual e virtual, um coletivo de elementos humanos e não-humanos. O desejo flui num agenciamento do qual ele é o produto e, ao mesmo tempo, o produtor. O agenciamento em Deleuze e Guattari é constituído por quatro componentes, pelo menos: estados de coisas, enunciações, movimentos de territorialização, de construção de territórios e movimentos de desterritorialização, de saída do território. A modelização esquizoanalítica de Guattari prevê assim quatro componentes: fluxos materiais e semióticos, territórios existenciais, Universos incorporais e *phylums* maquínicos. Nos dois casos o desejo passa por componentes do agenciamento que o constituem e que ele ajuda a constituir.

A armadilha idealista consiste em separar o sujeito desejante e o objeto desejado, em extrair do agenciamento o desejo, como desejo do sujeito, e o objeto,

na escola, o consumidor no supermercado, o espectador diante de sua tela”. Do ponto de vista da servidão maquínica, as crianças “trabalham diante da televisão; trabalham na creche com brinquedos concebidos para melhorar suas performances produtivas. Em certo sentido, pode-se comparar esse trabalho àquele dos aprendizes na escola profissionalizante”. (Félix Guattari, *La Révolution moléculaire*, Paris, Ed. Recherches, 1980, p. 80).

²⁰ Idem, p. 81.

²¹ “As noções de empresa capitalista e de local de trabalho assalariado se tornam inseparáveis do conjunto do tecido social, que é ele mesmo produzido e reproduzido sob o controle do capital” (Idem, p. 90).

como objeto do desejo. Na realidade, sujeito, objeto e desejo são tomados num maquinismo que os produz, eles não preexistem ao agenciamento. O desejo não é uma força biológica, um impulso, uma energia primária, uma paixão²².

A problemática da produção é inseparável da problemática do desejo (Guattari). O desejo é sempre o modo de produção de alguma coisa, seu modo de construção. O desejo é construído e, ao mesmo tempo, construtor. Não se deseja uma pessoa ou uma coisa, mas os mundos e os possíveis que eles envolvem. Desejar significa construir um agenciamento que desdobre os possíveis e os mundos que uma coisa ou uma pessoa envolvem.

A definição não “naturalista” e maquínica do desejo implica que só há desejo quando há o possível, quando há proliferação dos possíveis, quando, a partir da ruptura dos equilíbrios anteriores, aparecem as relações que eram impossíveis anteriormente. Desejar significa, portanto, agir longe do equilíbrio.

A produtividade do capitalismo não encontra sua fonte, a princípio, na divisão do trabalho, na especialização, na concorrência, no saber, mas no fato de que ela ativa e captura uma “economia do possível”, isto é, uma “economia do desejo” (para Guattari as duas formulações são equivalentes). A força do capitalismo não reside, a princípio, em sua “polícia” (no sentido de Rancière ou de Foucault), nem em sua ideologia, nem no nível de vida que assegura, mas no fato de ter integrado qualquer coisa do funcionamento do desejo em seu próprio funcionamento.

Ao articularem o social ao desejo, Deleuze e Guattari estão em condições de definir a natureza do capitalismo contemporâneo que parece ter realizado por si mesmo esta afirmação de *O Anti-Édipo*: “Toda produção é ao mesmo tempo desejanse e social”²³.

A ação política se coloca, então, de maneira nova, pois deve partir do modo em que as servidões e os assujeitamentos trabalham o desejo, isto é, implicam a subjetividade. A ação política deve operar uma dessubjetivação e produzir, ao mesmo tempo, uma nova subjetivação, recusar a injunção de ocupar os lugares e os papéis dentro da divisão social do trabalho, e construir, problematizar e reconfigurar o agenciamento maquínico, isto é, um mundo e seus possíveis.

Tradução de João Perci Schiavon

* Maurizio Lazzarato é filósofo e sociólogo independente. Vive e trabalha em Paris. Pesquisa o trabalho imaterial e os movimentos pós-socialistas. Publicou entre outros *Puissances de l'invention* (sobre Gabriel Tarde e a psicologia econômica), *Les révolutions du capitalisme* e *Experimentations politiques*.

22 Reencontramos todos esses limites no livro de Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude*: o desejo como energia e a separação entre um “estruturalismo das relações” e uma “antropologia das paixões”. É precisamente tal divisão do desejo e da estrutura que o conceito de “máquina” de *O Anti-Édipo* atacava. “...a produção social e as relações de produção são uma instituição do desejo, e pela qual os afetos ou as pulsões fazem parte da própria infraestrutura. Pois *elas fazem parte dela, estão presentes nela de todas as maneiras*, criando nas formas econômicas tanto a sua própria repressão quanto os meios de romper essa repressão”. (G. Deleuze e F. Guattari, *L'Anti-Oedipe*, p. 75 [O *Anti-Édipo*, trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo, Ed. 34, 2010, p. 90]). Em Lordon, o “paralelismo estéril” não é entre Marx e Freud, mas entre Marx e Espinoza.

23 Gilles Deleuze e Félix Guattari, *L'Anti-Oedipe*, op. cit. p. 352 [O *Anti-Édipo* op. cit., p. 390].

Aprendendo com porcos–espinhos: máquinas de guerra analíticas e uma ética da intervenção¹

Rodrigo Nunes

A colaboração entre Gilles Deleuze e Félix Guattari tem, desde os anos 1970, servido de inspiração para uma política “de movimento” – de fluxos ao invés de estase, mas também uma que opõe movimentos sociais e instituições. É uma visão que encontra suporte não apenas em declarações dos dois, mas também em seus compromissos políticos com a esquerda extra–parlamentar (na França, na Itália e em outras partes) e práticas como as desenvolvidas na clínica La Borde ou pelo Grupo de Informação sobre as Prisões. Mais importante, parece corroborada sistematicamente pelas séries de dualismos que organizam a obra dos dois, estabelecendo oposições como molar/molecular, maior/menor, estado/nômade, macro–e micropolítica. A passagem de Guattari pelo Brasil, que resultou num livro em co–autoria com Suely Rolnik², nos oferece um ângulo pelo qual observar tanto o ativista quanto o pensador – o ativista–como–pensador e o pensador–como–ativista – através de vários encontros com diferentes elementos que viriam a compor um então jovem e militante Partido dos Trabalhadores (PT). No pensamento “em movimento” que o livro conserva, sua posição aparece de forma muito mais cautelosa que alguns leitores de *O Anti–Édipo* poderiam esperar; e, trabalhando dentro de uma conjuntura definida ao invés de um nível muito alto de abstração, ela ganha contornos muito mais nuançados.

O contexto do livro é a interseção de duas séries: a de um despertar da vida política de um país chegando ao fim de uma ditadura militar que já durara mais de dezoito anos (e sobreviveria por mais três), impedindo várias transformações micropolíticas acumuladas ao longo dos anos 1970 de entrarem em composições que lhes dariam nova consistência e urgência; e a de um Guattari processando as derrotas por vezes trágicas das décadas anteriores (o exemplo da *Autonomia* italiana, em particular, parece nunca estar longe) e a contra–revolução iniciada no final dos anos 1970, trazendo os “anos de inverno” neoliberais e a ascensão do Capitalismo Mundial Integrado. Seria fácil atribuir a cautela e a nuance de que Guattari dá provas no Brasil a essa curva descendente em que entraram as experiências que lhe eram mais próximas; e sem dúvida não é difícil notar como muda o tom de suas

¹ Originalmente publicado como: Nunes, R. (2008) Learning from porcupines. Analytic war machines and an ethics of intervention. *Transform*, junho [http://transform.eicpc.net/correspondence/1213798160]. O autor gostaria de agradecer a Peter Pál Pelbart, Suely Rolnik e Josy Panão por sua ajuda na consecução desta versão brasileira.

² Guattari, F.; Rolnik, S. (2010) *Micropolítica. Cartografias do desejo*. Rio de Janeiro: Vozes.

colaborações com Deleuze, do calor pós-1968 de *O Anti-Édipo* às exortações para restabelecermos a fé neste mundo em *O Quê é a Filosofia?*. Isto talvez pudesse explicar uma conversa tão aparentemente inesperada quanto aquela em que uma interlocutora elogia “o que eu entendo que o Guattari pensa” – que há uma necessidade de “várias revoluções moleculares (...), uma multiplicidade de grupos feministas, de feministas lésbicas, de negros e outros, questionando estruturas patriarcais ou fálicas”. Estes deveriam investir na construção de “novas formas de performance, agenciamentos que buscam questionar aquelas estruturas de poder” que, como o partido, reproduzem “a estrutura patriarcal”.

Guattari responde:

Se o movimento funcionar assim, tudo bem. Mas pode também acontecer de ele cair em situações de decomposição. Vou dar um exemplo histórico: todos os diferentes componentes do movimento autônomo na Itália desabaram, e muito por causa desse tipo de discurso. (...) [As feministas que se afastaram] organizaram-se em estruturas – aliás, muito interessantes, como editoras, cooperativas – que em alguns meses se despolitizaram completamente. (...) Sem dúvida, esse processo teria aparecido historicamente, de algum jeito. No entanto, um outro roteiro poderia ter se delineado: a autonomização dos componentes feministas funcionando como um fator de reforço da eficiência [dos movimentos], ao invés de contribuir para sua queda num buraco negro. Imagine se todas as mulheres do PT (feministas ou não, lésbicas ou não) de repente resolvessem dizer: “Chega, estamos de saco cheio do Lula e disso tudo, vamos dar o fora”.

Comentário — E aí elas se organizariam em grupos de mulheres. Eu acharia ótimo!

Guattari — É, pode até ser... Mas daí a achar ótimo que movimentos como o PT desapareçam é no mínimo discutível.³

Entretanto, já em 1972, na sua introdução a *Psicanálise e transversalidade*, de Guattari, Deleuze elogiava seu amigo por expor a falsa opção entre “espontaneísmo e centralismo”, “guerrilha e guerra generalizada”, propondo uma terceira opção que corresponderia à tarefa de efetuar uma “unificação que deve operar transversalmente”.⁴ “É evidente que uma máquina revolucionária não pode contentar-se com lutas locais e pontuais: hiper-desejante e hiper-centralizada, ela deve ser os dois ao mesmo tempo”.⁵ Mas a primeira característica dessa unificação não aparece, aos olhos de leitores de hoje, nem tão inaudita, nem tão promissora: ela deve ser uma “máquina de guerra”. Pela maneira como *Mil Platôs* mais tarde definiria este conceito, não pareceríamos estar aqui muito longe daquela imagem “movimentista” de um Deleuze e Guattari que dão as costas às instituições. A máquina de guerra é, por natureza, em tudo distinta do estado; seu objeto primário é a fuga, o seguir suas linhas de fuga, e apenas secundariamente o confronto com o estado, quando este bloqueia as linhas de fuga; ela se deixa capturar no

3 Guattari, F.; Rolnik, S. op. cit., p. 140.

4 Deleuze, G. (2004) « Trois problèmes de groupe ». In: *Ille déserte*. Paris: Minuit, p. 278 (todas as traduções são do autor).

5 *Ibid.*

momento em que seu objeto se torna a guerra.⁶ À primeira vista, nada aqui seria “mais centralista que os centralistas”...⁷

Imediatamente, Deleuze acrescenta: “a unificação deve dar-se por *análise*, deve ter um papel de *analisador* em relação ao desejo do grupo e da massa, e não um papel de síntese procedendo por meio da racionalização, totalização, exclusão etc.”.⁸ “Análise”, aqui, deve ser tomada no sentido psico- ou esquizoanalítico: reviver, desenterrar, dar conta dos fluxos e bloqueios de desejo que compõem uma situação ou grupo em relação a outros grupos e a determinações econômicas, políticas, libidinais. Com certeza, no entanto, a posição do analista neste caso não é análoga àquela do psicanalista: ela não é separada desde o início por um diferencial de saber e autoridade; o analista não como “terceiro”, mas parte interessado, envolvido, parcial. Mas o que ou quem, exatamente, pode ocupá-la?

O texto oferece o exemplo do movimento 22 de Março, formado a partir da fagulha (a repressão dos protestos na Universidade de Paris VII – Nanterre) que levaram aos “eventos de maio” de 1968, e do qual fizeram parte Guattari, Daniel Cohn-Bendit, Alain Geismar, Daniel Bensaïd, entre outros. Ainda que “uma máquina de guerra insuficiente”, o movimento lograra constituir-se como analisador “de uma massa de estudantes e jovens trabalhadores”, sem pretensão hegemônica ou vanguardista, um mero suporte permitindo a transferência e a suspensão de inibições”.⁹ Independente de qualquer avaliação de seu sucesso (ou insucesso), é claro que aqui deve ler-se “transferência” de acordo com a maneira em que Guattari, exacerbando as tensões da ortodoxia freudiana, retrabalha o conceito. O laço libidinal entre analisando e analista que Freud (pelo menos originalmente) vira como momento terapêutico necessário à repetição do trauma passado com vistas a sua resolução (e portanto a resolução da própria relação analítica), deixa aqui de ser uma díade e se torna uma triangulação entre analisando, analista e grupo/contexto institucional – sempre, necessariamente, sob a ameaça de dissolver-se ainda mais nas relações do grupo com o seu fora. No contexto em que se desenrola a análise institucional, cria-se um ciclo de retroalimentação por meio do qual uma análise individual é sempre uma análise *da* própria instituição, como genitivo objetivo e subjetivo – praticada por e sobre si mesma. “O analista deixa de ser o espelho, que agora é o grupo. Isso põe o grupo na posição de analista, tornando-o, portanto, um analisador”.¹⁰

É evidente que existe aqui uma regressão – um grupo como o Março 22 serviu de analisador para a massa; mas se a transferência parasse no investimento libidinal da massa no grupo, isto faria do Março 22 o espelho, o analista; para que a relação ultrapassasse a transferência em direção à transversalidade, era necessário que a própria massa se tornasse o analisador. Isso é o que Guattari parecia enxergar naquele momento da história do Brasil: o PT, como processo de convergência que intensificava os diferentes desejos e grupos que entravam em sua

6 Deleuze, G.; Guattari, F. (2004) *Mille plateaux*. Paris: Minuit, esp. p. 518–27.

7 Deleuze, « Trois problèmes... », pp. cit., p. 278.

8 *Ibid.*, p. 279 (em itálico no original).

9 *Ibid.*, 279–80.

10 Genosko, G. (2002) “Introduction”. In: Genosko, G. (org.) *The Guattari reader*. Oxford: Blackwell, p. 15.

composição, ao mesmo tempo em que, mantendo a entropia do sistema a um nível relativamente baixo, evitava que as diferenças simplesmente se anulassem; e Lula, não como o “Pai dos Oprimidos” ou “o Pai dos Pobres”, mas “o veículo de um vetor de dinâmicas extremamente importantes na situação presente”, porque “hoje em dia não se pode considerar as lutas em todos os níveis sem considerar esse fator da produção de subjetividade pela mídia”.¹¹ Não (ou esperava-se que não) como o espelho que se fixaria como o outro de uma transferência, mas um “objeto transicional” que pudesse ser reapropriado por aqueles que se projetavam nele.¹² Guattari, portanto, não estaria aqui tão longe daquela imagem mais familiar que se tem dele: seu interesse naquela experiência única de construção de movimento e partido que o país vivia então se voltava para os potenciais moleculares e micropolíticos que ela podia intensificar e fazer consistir. O próprio partido e seu principal líder lhe interessavam como veículos de transformações que os cruzavam em diferentes direções, mas que não se exauriam neles. Uma “unificação transversal”, por análise e não por síntese: a criação de um território comum consistente, operada por uma retroalimentação entre o ponto de convergência e as linhas que o cruzam, transformando ao invés de estabilizar, fazendo ressoar ao invés de delimitar, compondo ao invés de impor uma identidade, formando laços libidinais mais que negociações racionais. Guattari toma emprestado de Freud (que, por sua vez, o tomara de Schopenhauer) o exemplo dos porcos-espinhos lidando com o frio: eles se aproximam, mas se ferem com os espinhos; se afastam, mas sentem frio; até que eventualmente encontram a distância que lhes permite o máximo de calor sem causar-lhes dor.¹³

Nossos dois exemplos, contudo, apontam para um problema: situações como 1968 e o Brasil do início dos anos 1980 são raras; a própria natureza desse

11 Guattari, F; Rolnik, S. op. cit., p. 198. Se um dos principais impulsos da sua colaboração consistia na semiotização de fluxos materiais – em que, ao invés da redução do material ao signo que criticavam no estruturalismo, os dois faziam do semiótico uma subcategoria de signo material –, observa-se no Guattari tardio uma atenção redobrada ao “propriamente” semiótico, correspondente à crescente importância adquirida pelos meios de comunicação de massa no período. De onde, por exemplo, que ele assinale repetidamente o papel mediático de Lula.

12 A questão dessa identificação, em sociedades altamente determinadas pela tripla herança do colonialismo, da escravocracia e do racismo, não pode ser subestimada. A vitória de Lula em 2002 foi analisada neste sentido por Suely Rolnik em: Rolnik, S. (2003) O acontecimento Lula. *Glob(AL)*, 1(0), janeiro, pp. 10–11. Em 1989, quando chegou perto de eleger-se no segundo turno, a base eleitoral de Lula encontrava-se entre movimentos sociais organizados e na classe média urbana, predominante branca e com formação universitária; era comum dizer-se, na época, que “pobre não vota em pobre”, e a imagem de Lula como “ignorante” e “subdesenvolvido” parecia encontrar ressonância entre setores mais pobres. O fenômeno começou a inverter-se em 2002, quando Lula tornou-se um símbolo de empoderamento, conquista de direitos e mobilidade social. Nas eleições de 2006, boa parte do seu eleitorado histórico de classe média se afastara (em virtude da desilusão que uma sequência de escândalos gerou entre aqueles que identificavam no PT não uma força política, mas ética); a mobilização do preconceito social tornou-se comum entre os “formadores de opinião” da mídia brasileira, deixando clara não somente a dificuldade em aceitar alguém como Lula como “representante” da nação, como o lado preconceituoso da oposição a políticas sociais que criaram um rearranjo eleitoral no país – segundo o qual os eleitores pobres votariam apenas “com a barriga”, “comprados” pelo “populismo assistencialista” do governo. O descolamento entre “opinião pública” e “opinião da mídia” e a re-eleição de Lula com votos principalmente entre as camadas mais pobres dão provas não somente de uma mudança do mapa eleitoral do país, como de uma transformação na produção, distribuição e consumo de informação (sob o impacto da expansão do acesso à internet) – mas também, ainda, de uma mutação subjetiva que fez com que a identificação com Lula, e a auto-imagem de uma parcela da população, tenha mudado de caráter desde a década de 1980.

13 Cf. Guattari, F. (1972). « Transversalité ». In: *Psychanalyse et transversalité*. Paris: Maspero, p. 80.

tipo de retroalimentação leva à pergunta – seria a máquina de guerra analítica apenas um epifenômeno de situações extraordinárias como essas? Quanto ela produz, e quanto ela é produzida por essas condições? Seria essa regressão, na verdade, uma circularidade?

Mais do que isso: assim como no exemplo dos porcos–espinhos, estes momentos eventualmente encontram uma forma estável e seus potenciais moleculares perdem intensidade dentro de uma estratificação molar. Naturalmente, o *soixant–huitard* Guattari sabia disso muito bem. “O que vocês estão vivendo é bastante único; aproveitem a oportunidade ao máximo; ela não vai durar para sempre” parece ser uma mensagem constante durante sua estada no Brasil. Quanto à circularidade, encontramos aí a questão mesma da transformação – do evento – no pensamento de Deleuze e Guattari, assim como no de Foucault. Se a imanência deve ser entropia e neguentropia ao mesmo tempo, estabilização e ruptura, o ponto exato em que ocorre a *ação* é sempre difícil de determinar: se ela não vem de uma dimensão externa, suplementar, ela requer condições; uma ruptura ativa deve, então, ser precedida por mutações passivas. A produção da diferença exige que a diferença de alguma forma já esteja presente, envolvida pela estase; e, contudo, as condições são efetivas apenas quando algo age sobre elas. Toda ação, não importa o quão analítica seja, está imersa numa passividade sobre a qual não tem domínio; mas toda passividade é, em princípio, transformável pela ação.

Em um de seus retornos tardios a Kant, Foucault se faz a pergunta: “se nos limitamos a investigações e experimentos que são sempre parciais e locais, não corremos o risco de nos deixar determinar por estruturas mais gerais das quais não temos nem consciência, nem controle?”¹⁴ A resposta é inequívoca: não podemos jamais ter um conhecimento completo de nossos limites históricos; não importa quanto tentemos escavar as condições de nossa passividade, o fato mesmo de nossa passividade faz com que tal conhecimento seja inexaurível. É por isso que a crítica é menos uma prática ou método que um *ethos*, uma “*atitude–limite*” experimental: não um exercício especulativo de interpretação do mundo, mas um experimento prático que explora, “naquilo que nos é dado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do singular, do contingente e do arbitrário.”¹⁵ Qualquer crítica, qualquer ação, qualquer intervenção deve, por isso, começar de uma posição analítica ao invés de sintética: uma busca das condições de uma situação ao invés do estabelecimento de uma lei, uma decomposição de seus elementos constituintes ao invés de uma “vista de cima” que estabelece uma distribuição definitiva entre atividade e passividade, um *telos* do desenvolvimento histórico, um modelo segundo o qual a situação deve ser transformada, ou a projeção narcisística de um poder subjetivo ilimitado. Mas a busca de condições não pode nunca ser exaurida – e para que haja ação, a busca precisa ser interrompida em algum ponto: a crítica é sempre uma interpretação parcial, e, com isso, uma violência; o analizador como analisando e vice-versa. Não surpreende que se veja um metafísico tão criativo quanto Guattari afirmar que “é uma ilusão pensar que haja algo para ler na

14 Foucault, M. (2001) « Qu'est-ce que les Lumières? ». In: *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001, vol. II, p. 1394.

15 *Ibid.*, p. 1393 (em itálico no original).

ordem do Ser”¹⁶, se o problema está justamente em “seguir os fluxos que constituem as muitas linhas de fuga da sociedade capitalista, e operar rupturas, impor quebras no coração mesmo do determinismo social e da causalidade histórica”.¹⁷

Há, no fim das contas, muito mais a se aprender em ver este tipo de procedimento em ação em um contexto limitado (como no livro de Guattari e Rolnik ou em muitas das entrevistas de Foucault) que em suas linhas gerais, pela boa razão de que, em se tratando de algo essencialmente experimental, suas generalidades não podem deixar de ser gerais demais. Dos exemplos desse tipo de crítica em ação, no entanto, é possível extrair uma ética da intervenção que pode servir a quem, hoje, pretende engajar-se numa prática crítica que possa ter alguma utilidade concreta.

Em primeiro lugar, um compromisso com o presente. Não como “momento único, fundamental ou eruptivo da história, onde tudo chega ao fim e começa novamente”: “é preciso ter a modéstia de se dizer [que] o momento em que se vive é muito interessante e merece ser analisado, decomposto”; é um “dia como outro qualquer”, mas, ao mesmo tempo, “um dia que nunca é realmente como qualquer outro”.¹⁸ A lição do “Was ist Aufklärung?” kantiano tange ao “hoje como diferença”¹⁹: o esforço baudelairiano de capturar aquilo que é único naquilo que é passageiro; a tentativa analítica de identificar e dar voz aos diferenciais que constituem uma situação sem, contudo, serem ainda visíveis e dizíveis como seus elementos; o trabalho experimental de uma “prática crítica na forma da transgressão possível”.²⁰ Um compromisso ativo, seletivo e prático com o presente é necessário para que possa haver um compromisso com o futuro: “[o] filósofo deve tornar-se não-filósofo para que a não-filosofia se torne a terra e o povo da filosofia”.²¹

Em segundo lugar, se a análise normalmente se restringirá ao local e ao parcial, é porque o material e a efetividade experimental dependem de um domínio mais limitado cujas variáveis ela pode “controlar” com mais segurança, e na qual ela está inserida – novamente, uma questão de retroalimentação. E se ela se move numa “unificação”, mais ou menos possível e ampla conforme suas condições históricas, essa deve dar-se por meio de uma distribuição da capacidade analítica – aprendendo com os porcos-espinhos. Ler em Deleuze e Guattari uma simples “opção preferencial pelo pequeno” significa confundir, nesses autores, a distinção entre multiplicidades extensivas e intensivas: as últimas, sendo os sistemas de diferenciais que se atualizam em uma “situação” extensiva, precedem a extensão – sendo, portanto, nem pequenas, nem grandes, mas indiferentes ao tamanho. A isso se dá o nome de “molecular”: o potencial de diferença implicado em qualquer ente, grupo, agenciamento... seja pequeno ou grande.²² E se a história do PT de-

16 Guattari, F. “Transférance”. In: Genosko, G. (2002) *The Guattari reader*. Oxford: Blackwell, p. 64.

17 Deleuze, G. « Trois problèmes de groupe ». In: *Ille déserte*, op. cit., p. 279.

18 Foucault, M. (2001). « Structuralisme et post-structuralisme ». In: op. cit., p. 1267. Foucault admite que é “justo” que ele condene este tipo de erro, “uma vez que eu mesmo já o cometi”.

19 Idem. (2001) « Qu’est-ce que les Lumières? ». In: op. cit., p. 1387.

20 Ibid., p. 1393.

21 Deleuze, G.; Guattari, F. (2003) *Qu’est-ce que la philosophie?*. Paris: Minuit, p. 105.

22 Esse ponto, junto com uma crítica a uma certa leitura dos dualismos na obra de Deleuze e Guattari e as derivações políticas das mesmas, tanto em defensores quanto críticos (notadamente Badiou, Hallward e Žizek), encontra-se desenvolvida em: Nunes, R. (2010) Politics in the middle: for a political interpretation of the dualisms in Deleuze and Guattari. *Deleuze Studies*, 4 (3).

monstra a impossibilidade de manter um nível alto de abertura e democracia de base durante muito tempo, um fetiche cego pelo pequeno grupo ou pela pequena ação, construído ao redor de uma identidade e fechado para o mundo, é um caminho rápido para a estratificação molar. Corolário: o objeto da decomposição analítica de uma situação em seus elementos constituintes são os fluxos e linhas transversais que atravessam uma “massa”, não as identidades já constituídas que a povoam. A transversalidade precede qualquer negociação explícita: ela marca pontos no final de linhas, ao invés de traçar linhas entre pontos.

Em terceiro lugar, a crítica/análise é um processo material, que exige uma ética do envolvimento. Há mais nisso do que as monótonas platitudes em que frequentemente se perdem os refrões de “tudo é interpretação” ou “não existe um fora”. Uma intervenção, para ser efetiva, deve compartilhar as condições da situação e os efeitos que esta última sofre; se é experimental, não pode apenas ser “interessada”, mas envolvida. O que vale dizer que não pode ser cega às condições de sua própria produção, os sistemas de relação que lhe concedem crédito e/ou autoridade (e podem fazer com que se torne no espelho fixo de uma transferência) e as condições materiais de sua circulação, mas deve fazer deles também objetos de sua experimentação e transformação. Adaptando a consigna do grupo Dziga Vertov, não se trata de intervir *na(o) política(o)*, mas de intervir *politicamente*. Se a intervenção não é um fim em si mesma, é porque não se pode pensar sua temporalidade como apenas sua, independente do processo em que intervém e que retroalimenta.

Mas o trabalho sobre as condições é, por definição, inexaurível, e um experimento sempre necessariamente se dá contra um fundo de incerteza. Uma intervenção não oferece nenhuma garantia, o que se torna particularmente claro quando se coloca a questão da cooptação:

Será que o PT de Lula irá recuperar todo esse movimento dissidente que se delinea em parte de suas bases? Eu espero que não. Só sei que há entre os últimos pontos do programa do PT um ponto que fala especificamente sobre o “respeito à autonomia”. Este tipo de afirmação num programa político é extraordinário. Eu não vi isso em lugar nenhum. Negar-se a essa tentativa por medo da recuperação não se justifica em nome de não termos nosso desejo completamente expresso na situação, em nome de uma moral mítica da autonomia, em nome do culto ao espontaneísmo. É uma tentativa da maior importância, e se há justificativa para algum temor de recuperação é simplesmente porque se um movimento chega a mergulhar nesse tipo de relação, ele perde sua eficiência, ele perde sua capacidade de abertura, ele deixa de ser uma faixa na qual vão se afirmar traços singulares de mutação de subjetividade. (...) Quando é assim o movimento envelhece muito depressa, torna-se surdo e insensível. Ele não capta mais nada. É como uma tela de cinema que se torna transparente e nada mais se imprime nela.²³

23 Guattari, F; Rolnik, S. op. cit., pp. 186–7. Perguntado sobre a legalização do movimento de rá-

Os movimentos de *molarização/estratificação*, em Deleuze e Guattari, e o da *recuperação*, na dialética, são o mesmo fenômeno visto de duas direções diferentes, distintas naquele nível propriamente filosófico das escolhas que precedem e organizam qualquer sistema. Žizek, para dar apenas um exemplo, denuncia uma lógica imanente que sempre estará demasiadamente próxima do dado, de forma que aquilo que chama de resistência se torna, efetivamente, celebração de e participação naquilo a que se opõe: um ateísmo transformado numa teodiceia da aceitação passiva e um reconfortar-se nas “pequenas coisas”.²⁴ Essa posição, no entanto, levada a sua conclusão extrema, exige da teoria que se mantenha impoluta, não-contaminada por qualquer envolvimento com o mundo; celebrar a autoridade externa do analista (do mestre) como a verdadeira condição da crítica, como Adorno via na autonomia da arte; intervir soberanamente quando a ocasião se apresenta, e retrair-se sobre si mesma ao primeiro sinal (risco) de cooptação, recuperação, “traição”. Nesse sentido, é uma posição que em tudo se opõe a uma ética do envolvimento; como a fenomenologia, só é capaz de conceber o evento como a ruptura puramente externa, messiânica, ou a “possibilidade da impossibilidade”. Enquanto o pessimismo de um Adorno é inflexível, os textos de Guattari são atravessados pelas condições das situações que os produzem. Ele tinha poucas prescrições concretas para oferecer, e falava das “pequenas manhãs” com conhecimento de causa, mesmo quando havia “grandes noites” por celebrar. A dialética negativa sabe ser, ao mesmo tempo, sempre derrotada e sempre certa, a primeira a ver a astúcia da razão e dizer “eu sabia”: da distância em que vive, ela pode estar segura de que suas mãos estarão sempre limpas. A diferença? Uma aposta.

* Rodrigo Nunes é PhD em Filosofia pelo Goldsmiths College, University of London, e pós-doutorando da PUCRS, com bolsa CAPES. Tem publicações em *Radical Philosophy*, *Deleuze Studies*, *ephemera*, *Transversal* e *Mute*. É membro do coletivo editorial da revista *Turbulence* (www.turbulence.org.uk).

dios livres sob o governo Mitterrand, Guattari responde que não vê “contradição entre institucionalização e capacidade criadora” (p. 140); mais tarde, ele coloca a questão em termos “da instauração de dispositivos que se oponham às micropolíticas de recuperação” (p. 180), ou seja, trabalhando no nível micropolítico do *desejo* de recuperação.

24 Tal é uma das implicações de: Žizek, S. (2004) *Organs without bodies: on Deleuze and consequences*. London: Routledge. É certo que essa é uma leitura corrente, principalmente na recepção anglo-saxã de Deleuze e Guattari (mas também Foucault) a partir dos anos 1980. É comum que se acuse estes autores de esvaziarem a crítica social e cultural de qualquer conteúdo político, descontando as dinâmicas estruturais da dominação em favor da celebração de pequenas variações introduzidas pelos dominados – num momento em que o capitalismo, precisamente, passara mais do que nunca a valorizar a flexibilidade, a inventividade, a variação e a diferença. É nesse sentido que Žizek (p. 184) se refere a Deleuze e Guattari como “ideólogos do capitalismo tardio”. Parece-me, no entanto, que tal leitura inverte a ordem das coisas: a maneira como o pensamento destes autores é interpretado no período decorre da ascensão do neoliberalismo, não o contrário. Pode-se pensar no destino semelhante que teve a Escola de Birmingham de estudos culturais – originalmente criada por intelectuais gramscianos!

não sei como cheguei aqui
estou nu em uma cama de
metal sentindo um cheiro de azinhavre
não sei como as palavras me vêm
não sei de quem são estas palavras estou
nu ele me diz que não estou nu mas
sei que estou
ainda que não reconheça esta
pele não reconheça estas paredes
que colocaram ao meu redor
estou nu como daquela vez foram
longas horas e o frio custa a passar
estou diante de você? preciso
me perguntar a cada vez sou
um homem adulto? você repete você
foi sempre a minha repetidora
assim como se diz em francês
ensaio assim como você e eu sempre
repetimos muito as mesmas
preocupações? eu preciso te
perguntar é um esforço não
sei como cheguei não reconheço
esses cheiros o cheiro do lençol o
cheiro dessas mãos de quem são estas
mãos estou nu não quero
que me toquem
peço
que não me toquem
mais
e o cômodo é
uma caixa de ressonâncias
vazia
um espaço oco
em que apenas eu
me ouço
em exaustão

annita costa malufe

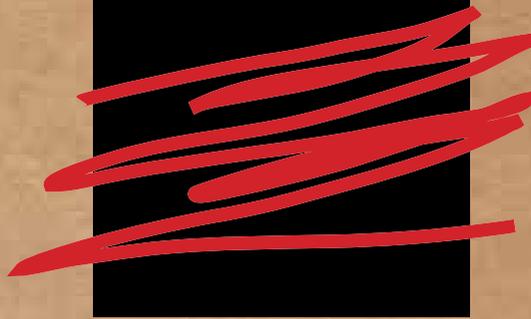
(de um vídeo sobre La Borde)

21 de agosto e 19 de outubro de 2009

* Annita Costa Malufe é poeta, autora de *Como se caísse devagar* e *Territórios dispersos: a poética de Ana Cristina Cesar*, entre outros. Atualmente é pós-doutoranda no Núcleo de Estudos da Subjetividade da PUC-SP, com doutorado em teoria literária pela Unicamp.

novembro de 2010

Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade
Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo



Félix Guattari ■ Suely Rolnik ■ Celso F. Favaretto ■
Ana Méndez ■ Kuniichi Uno ■ José Gil ■ Luiz B. L.
Orlandi ■ Ana Godinho ■ Alexandre Henz ■ Rosane
Preciosa ■ Antonio Lancetti ■ Eduardo Rezende Melo
■ Regina Favre ■ João Perci Schiavon ■ Manuela
Zechner ■ Fabiane Borges e Thiago Novaes ■
Eduardo Pellejero ■ David Lapoujade ■ Maurizio
Lazarato ■ Rodrigo Nunes ■ Annita Costa Malufe ■