



CADERNOS DE
SUBJETIVIDADE

2011

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

ISSN 0104-1231



**CADERNOS DE
SUBJETIVIDADE**

São Paulo . ano 8 . nº 13
outubro 2011

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

Cadernos de Subjetividade / Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP – v.1, n.1 (1993)– .
— São Paulo : o Núcleo, 1993 —

Anual

Publicação suspensa de 1998 a 2002 e de 2004 a 2009

2003 (publicado apenas um fascículo sem numeração)

2010 retoma a publicação com numeração corrente n.12

ISSN 0104-1231

1. Psicologia – Periódicos 2. Subjetividade – Periódicos.
I. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica, Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade
CDD 150.5

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 (UFRGS).

Projeto Gráfico e Capa

Yvonne Sarué

Revisão de Texto

Ana Godoy

Agradecimentos

A revista Cadernos de Subjetividade recorreu a uma rede de amigos que, através de sua colaboração e competência, nos ajudaram a levar a bom termo a finalização deste trabalho. A eles, nossa gratidão e reconhecimento.

Alessandro Carvalho Sales - Ana Godoy - Annita Costa Malufe - Barbara Szaniecki - Cláudia Berliner - Damian Kraus - Davina Marques - Lucélia Zamborlini - Mauricio Porto - 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.

Índice

Apresentação	5
O animismo maquínico Angela Melitopoulos e Maurizio Lazzarato	7
Ópera multimídia Amazônia Laymert Garcia dos Santos	28
Conversações em Watoriki Stella Senra	55
Auto do anjo que luta com o índio Francisco Carlos	78
Uma política ameríndia Salvador Schavelzon	109
Entre o espetáculo e a política: singularidades indígenas Barbara Glowczewski	120
A menor das ecologias Ana Godoy	143
A íntima utopia: trabalho analítico e processos psicóticos J.C.Polack e D.Sivadon	155
Longe, quando a estranheza ameaça tornar-se familiar Erika Alvarez Inforsato	177
Objetos-cicatriz e recepção estética Elizabeth M. F. Araújo Lima	187
A personalidade potencial Brian Holmes	194
Projeto Bcubico Edson Barrus	206
Um corpo Mariana Marcassa	214
Somos todos transtornados Leandro Siqueira	219
Vida funcional e sustentabilidade de si Rogério da Costa	230
Estado de suspensão: refugiados palestinos no Brasil Elizabeth Suzana Garcia e Maria Cristina Vicentin	240
Espanha: a invenção da praça Amador Fernández-Savater	250
Fogos de uma noite de verão Fabiane Borges e Hilan Bensusan	261
O movimento social e estudantil no Chile Gonzalo Montenegro Vargas	266
A ciência da guerra de guerrilha E. T. Lawrence	276

Apresentação

A função de uma revista anual como a nossa é colher o que se está pensando e fazendo hoje no vasto âmbito da subjetividade, individual e coletiva. Por vezes, se cruza o que a mídia ventila – o desafio então é driblar seu raso sensacionalismo: é o caso, aqui, de alguns testemunhos em primeira mão das revoltas ocorridas no rastro da insurreição árabe, seja na Espanha, na periferia de Londres, no coração do Chile, antes que alcançassem Wall Street. Decidimos acrescentar a esse conjunto o insuperável artigo de T. E. Lawrence, o lendário Lawrence da Arábia, publicado em 1916 pela Enciclopédia Britânica no verbete *Guerrilha*, onde ele elabora a noção de não-batalha.

Em paralelo às derrocadas políticas espetaculares no norte da África, há em nosso continente um movimento de placas tectônicas, por assim dizer, cujas consequências apenas começamos a vislumbrar. É o que percorre a série de projetos, entrevistas, análises e relatos aqui publicados, que giram em torno do animismo, maquínico ou ameríndio, ou de seus desdobramentos. É o que se verá no projeto audiovisual de Angela Melitopoulos e Maurizio Lazzarato, nas conversas com Eduardo Viveiros de Castro, no texto de Barbara Glowczewski, na elaboração de Laymert Garcia dos Santos sobre uma ópera concebida junto aos Yanomami e na reflexão de Stella Senra a respeito de um encontro de xamãs da mesma etnia, ou na peça inédita de Francisco Carlos, ou ainda na análise da constituição boliviana, de Salvador Schavelzon.

Nenhuma idealização ou estetização do índio empalado, da História do Brasil ou das Américas, mas um “devir-índio” do pensamento a partir dos índios vivos e de suas cosmologias redivivas. Há aqui um diálogo perturbador e essencial que a filosofia ou a psicologia ainda se recusam a entreter – com receio, talvez, de mais uma “revolução copernicana” que desbanque de vez nosso atávico antropocentrismo. Cabe por ora a uma certa antropologia, à ousadia estética de iniciativas inusitadas, a uma ecologia menor, como o sugere Ana Godoy, a abertura desse campo tão vital para o pensamento e a subjetividade quanto o é a própria Amazônia para a respiração do planeta.

Também um pensamento sobre a psicose participa dessa inflexão – ao repensar o inconsciente e a clínica à luz de certos “processos psicóticos”. Daí a publicação em português, nesta edição, do capítulo de um livro de Jean-Claude Polack e Danielle Sivadon, que por anos trabalharam junto a Jean Oury e Félix Guattari na clínica de La Borde. O leitor encontrará outras contribuições nesse viés, escritas por Erika Inforsato e Elizabeth Araújo Lima, a partir de contextos muito concretos em nossa própria vizinhança. Vários outros textos conexos foram se agregando e adensando esse vetor, seja sobre os refugiados palestinos (Vicentin & Garcia), sobre a sociedade de controle (Rogério da Costa, Brian Holmes/Ricardo Basbaum, Siqueira), seja o projeto Bcubico (Barrus) ou a pesquisa-*performance* de Mariana Marcassa.

Reiteramos o foco que nos anima: a partir de fragmentos escritos em distintos tempos, estilos e perspectivas, compor um mosaico heteróclito dos lampejos da subjetividade contemporânea.

Peter Pál Pelbart

Apresentação

A artista grega Angela Melitopoulos e o sociólogo italiano Maurizio Lazzarato desenvolvem, há anos, um projeto artístico em torno do animismo em Félix Guattari. Para tanto, realizaram várias entrevistas com amigos e estudiosos de seu pensamento, na França e no Brasil. O projeto foi concebido como uma instalação. No texto abaixo, os autores expõem o teor do projeto tal como foi publicado por ocasião de sua primeira exibição no Museu de Arte Contemporânea de Antuérpia.

O animismo maquínico

Angela Melitopoulos e Maurizio Lazzarato

De certo modo ocorreu um descentramento da subjetividade. E hoje me parece interessante voltar a uma concepção, eu diria, animista da subjetividade, repensar o Objeto, o Outro como podendo ser portador de dimensões de subjetividade parcial: se for o caso, através de fenômenos neuróticos, rituais religiosos ou fenômenos estéticos por exemplo. De minha parte, não preconizo um puro e simples retorno a um irracionalismo. Mas me parece essencial compreender como a subjetividade pode participar de invariantes de escala, ou seja, como ela pode ser ao mesmo tempo singular, singularizada num indivíduo, num grupo de indivíduos, mas também ser suportada por agenciamentos espaciais, arquitetônicos, plásticos um agenciamento cósmico inteiramente outro. Como a subjetividade se encontra ao mesmo tempo do lado do sujeito e do objeto, portanto. Sempre foi assim. Mas as condições são diferentes em razão do desenvolvimento exponencial das dimensões tecnocientíficas do ambiente do cosmos.

Sou mais inclinado (...) a propor um modelo de inconsciente que seria o de um curandeiro mexicano ou de um bororo, partindo da ideia de que espíritos povoam coisas, paisagens, grupos; de que há todo tipo de devires, de hecceidades que subsistem por toda parte, e, portanto, um tipo de subjetividade objetiva, se assim podemos dizer, que se encontra condensada, estourada, remanejada, no nível dos agenciamentos. O melhor exemplo estaria, evidentemente, no pensamento arcaico.

Félix Guattari

Não sabemos, não temos ideia do que seria uma sociedade sem Estado e contra o Estado. O animismo é uma ontologia de sociedades sem Estado e contra o Estado.

Eduardo Viveiros de Castro

Félix Guattari opera um descentramento da subjetividade separando-a não apenas do sujeito, da pessoa, como também do humano. Seu problema é sair das oposições sujeito/objeto e natureza/cultura, que tomam o homem como a medida e o centro do Cosmos. Nessas oposições, a subjetividade e a cultura constituem a diferença específica do homem não só em relação aos animais, plantas, rochas, mas também diante das máquinas e técnicas. As sociedades capitalistas produzem tanto uma hipervalorização do sujeito quanto uma homogeneização e um empobrecimento da subjetividade e de seus componentes (fragmentados em faculdades modulares como a Razão, o Entendimento, a Vontade, a Afetividade, regidas por normas).

É neste âmbito, de uma pesquisa visando uma nova definição da subjetividade capaz de escapar ao empreendimento capitalista, que a referência ao animismo é frequentemente convocada. Do mesmo modo que nas sociedades animistas, em Guattari a subjetividade perde o estatuto transcendente e transcendental que caracteriza o paradigma ocidental. É em torno do estatuto da subjetividade que pode haver encontro entre o pensamento de Guattari e o das sociedades animistas.

“Gostei muito de uma passagem de Guattari na qual ele fala de algo como um “sujeito objetivado”, se bem me lembro. De modo que a subjetividade é um objeto entre outros. Ao invés de estar numa posição de transcendência com relação ao mundo dos objetos, o sujeito é a coisa mais comum do mundo. O animismo é isso: o fundo do real é a alma, mas não se trata de uma alma imaterial em oposição ou em contradição com a matéria. Ao invés disto, é a própria matéria que está infundida de alma. Subjetividade não é propriedade exclusiva do humano, mas a base do real; ela não é uma forma excepcional que sobreveio uma vez na história do Cosmos.”¹

A subjetividade não é o que separa o homem da “natureza”, uma vez que não há nada de “natural” nesta separação. Não se trata de algo dado, mas, ao contrário, de uma operação tão epistemológica quanto política. Há certamente alguma coisa anterior à oposição sujeito/objeto e é preciso partir do ponto de fusão entre ambos. Guattari prefere falar de “objetividade” e “subjetividade” para marcar a não separação e a superposição recíproca em questão.

Guattari não faz do animismo uma categoria antropológica específica. Na sua teoria, o animismo não constitui uma etapa histórica particular, já que ele não caracteriza unicamente as sociedades sem escrita e sem Estado. Aspectos de uma subjetividade polissêmica, transindividual e animista

¹ Viveiros de Castro, E. Entrevista. Rio de Janeiro, 2009.

também caracterizam o mundo da infância, da psicose, da paixão amorosa ou política, e da criação artística. O envolvimento de Guattari com a clínica de La Borde está certamente ligado, como sugere Peter Pál Pelbart,² à alteridade radical na qual a psicose nos mergulha no que diz respeito ao sujeito e às suas modalidades de expressão “humanas” (linguística, social, individuada).

“É verdade que entre os psicóticos, em particular entre os esquizofrênicos, este comércio praticamente diário com partículas de si ou talvez mesmo com corpos não vivos, exteriores a si, não representa nenhum problema... Há uma certa sensibilidade ‘animista’ muito particular que alguém poderia chamar de delírio. Claro que, pelos nossos padrões, é um delírio; é algo que aparta o psicótico do que chamamos de realidade social, e essa realidade é completamente dominada pela linguagem, relações sociais. Portanto, afetivamente isto o separa do mundo. Mas isto o deixa mais próximo de um outro mundo do qual, por outro lado, nós estamos totalmente apartados. É por esta razão que Félix manteve esta visão enaltecida do animismo, um elogio do animismo.”³

O apelo de Guattari ao animismo (ele chega ao ponto de afirmar que seria necessário temporariamente passar pelo pensamento animista a fim de nos livrarmos dos dualismos ontológicos do pensamento moderno) não significa de modo algum um retorno a uma forma de irracionalismo. Ao contrário, para o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, especialista nos povos ameríndios da Amazônia, esta concepção de subjetividade é completamente materialista, possibilitando mesmo uma renovação do materialismo.

“Acabei de ler as passagens que você me enviou sobre o animismo no trabalho de Guattari, que de fato eu não conhecia. Acho esta aliança contra natura entre animismo e materialismo bastante interessante, uma vez que nos permite separar o animismo de qualquer forma de idealismo... Reintroduzir um pensamento do sujeito que não seja idealista, uma teoria materialista do sujeito, vai na mesma direção dos povos ameríndios da Amazônia, que pensam que o fundo comum do humano e do não humano é a humanidade. Isto vai contra o paradigma ocidental, para o qual o que é comum aos humanos e não humanos é a ‘natureza’.”⁴

O “animismo” que Guattari invoca não é de modo algum antropomórfico nem antropocêntrico. Trata-se, na realidade, de um “animismo” que poderíamos definir como “maquínico”, para retomar os termos de uma discussão que tivemos com Éric Alliez. Na filosofia ocidental, há tradições de pensamento (neoplatônicos, monadológicos, do infinitamente pequeno ao infinitamente grande – Leibniz, Tarde etc.) que podem coincidir, em certos aspectos, com as cosmologias das sociedades animistas.

2 Pelbart, P. P. Entrevista. São Paulo, 2009.

3 Polack, J. C. Entrevista. Paris, 2009.

4 Viveiros de Castro, E. Entrevista. Rio de Janeiro, 2009.

“O animismo está presente no trabalho de Deleuze antes de seu encontro com Guattari. E trata-se de um horizonte, uma categoria totalmente expressionista que faz parte daquilo que chamaríamos, mais amplamente, de um vitalismo universal. Ali, de acordo com a tradição neoplatônica, tudo respira, e tudo conspira num sopro cósmico. Este vitalismo é visível em autores como Leibniz, mas também em Espinosa, através da categoria geral da expressão e do expressionismo... Para mim, o que ocorre a partir de sua colaboração com Guattari é que o animismo não é mais investido de um ponto de vista expressionista ou vitalista, mas de um ponto de vista maquínico. E isto muda tudo, porque é necessário compreender de uma vez por todas ‘como isto funciona’ e como isto funciona no mundo que é o nosso, o mundo capitalista cuja produção primeira é a da subjetividade.”⁵

O que entendemos por animismo maquínico? O conceito de uma máquina (e mais tarde o de agenciamento), que possibilita a Guattari e Deleuze se livrarem da cilada estruturalista, não é um subconjunto da técnica. A máquina, ao contrário, é um pré-requisito da técnica. Na “cosmologia” de Guattari, há todo tipo de máquinas: sociais, tecnológicas, estéticas, biológicas, cristalinas etc.

Para esclarecer a natureza da máquina, ele se refere ao trabalho do biólogo Francisco Varela, que distingue dois tipos de máquinas: as *alopoiéticas*, que produzem outras coisas além delas mesmas, e as *autopoiéticas*, que geram e especificam continuamente sua própria organização. Varela mantém o termo *autopoiético* no domínio biológico, reproduzindo a distinção entre vivo e não vivo que está na base do paradigma ocidental, ao passo que Guattari o estende às máquinas sociais, técnicas, estéticas, aos sistemas cristalinos etc.

No universo, há em toda parte, sem distinção entre vivo e não vivo, “núcleos autopoiéticos” não discursivos que engendram seu próprio desenvolvimento e suas próprias regras e dispositivos. A autopoiética maquínica se afirma como um para si e um para outros não-humanos. O para si e o para outros deixam de ser o privilégio da humanidade. Eles se cristalizam onde quer que agenciamentos ou máquinas produzam diferenças, alteridades e singularidades.

Por todo o Cosmos, há devires, hecceidades e singularidades. Se eles não são a expressão de “almas” ou de “espíritos”, eles são a expressão de agenciamentos maquínicos que, pelas diferenças e disparidades que criam, possuem uma capacidade própria de ação e de enunciação.

“Para cada tipo de máquina, não colocaremos o problema de sua autonomia vital – não se trata de um animal –, mas o de sua potência singular de enunciação.” Cada agenciamento maquínico (técnico, biológico, social etc.), contém, nem que sejam em estado embrionário, espaços de enunciação e, portanto, focos enunciativos e uma protosubjetividade. Aí, também, é preciso abandonar o paradigma ocidental e seu pivô, o homem

⁵ Alliez, E. Entrevista. Paris, 2009.

no centro da criação, e separar a potência singular de enunciação da pessoa e do humano. Isto vai contra nossa tradição filosófica e política que desde Aristóteles tem feito da linguagem e do discurso uma característica própria e exclusiva do homem, o único animal que possui linguagem e discurso.

Guattari, distanciando-se completamente do estruturalismo, elabora uma “concepção ampliada de enunciação” que permite a integração de um número infinito de substâncias de expressão não-humana como os códigos biológicos, tecnológicos, estéticos ou as formas de organização próprias do *socius*.

O problema do agenciamento de enunciação não seria mais específico de um registro semiótico, mas atravessaria matérias expressivas heterogêneas (extralinguísticas, não-humanas, biológicas, tecnológicas, estéticas etc.). Assim, no “animismo maquínico”, não há uma subjetividade única encarnada pelo homem ocidental – macho e branco –, mas “modos ontologicamente heterogêneos de subjetividade”. Estas subjetividades parciais (humanas e não-humanas) tomam a posição de enunciadores parciais.

Adicionalmente, e mais importante ainda, a ampliação da enunciação e da expressão dizem respeito a materiais que o artista converte em vetores de subjetivação, em focos “animistas” autopoieticos.

“O artista e, mais geralmente, a percepção estética, destacam e desterritorializam um segmento do real de modo a fazê-lo desempenhar o papel de um enunciador parcial. A arte confere sentido e alteridade a um subconjunto do mundo percebido. Esta tomada de voz quase animista da obra tem como consequência um remanejamento da subjetividade do artista e de seu ‘consumidor’.”⁶

Grande amigo e cúmplice de Guattari, o artista Jean Jacques Lebel – em quem o curta-metragem *Le maîtres fous* (1955) de Jean Rouch, filmado na República de Camarões durante um ritual de transe, teria “deixado um impacto indelével” – foi um dos primeiros a enfatizar a filiação entre o pensamento dos “selvagens” não-ocidentais e os artistas “selvagens” do Ocidente.

Guattari não apenas estava na companhia amiga de antropólogos, o que incluía Pierre Clastres, da sociedade sem Estado e contra o Estado, mas também na de artistas que convocavam o “fluxo libertário selvagem” do inconsciente e de suas intensidades.

(Isto nos leva), sobretudo, às artes “selvagens, ao pensamento selvagem. Influência permanente e maior. Graças a Artaud e a seus Tarahumaras, graças ao olhar surrealista sobre a arte mágica, e graças ao meu pai que me conectou (desde a infância) à arte dos povos ditos primitivos, respeitando a arte que é radicalmente diferente daquela que é tida como clássica, eu nunca considerei Paris ou Nova York, Roma ou Berlim como o Centro do mundo. A intensidade que vem da arte selvagem em seu ápice é a medida em função da qual eu avalio aquilo de que gosto ou de que não gosto na arte ocidental.”⁷

6 Guattari, F. *Chaosmose*. Paris: Galilée, 1992.

7 Lebel, J. J. Entrevista. Paris, 2009.

No limite, a Poesia Direta de Lebel fornece uma crítica do “imperialismo do significante”, “arrebentando a linguagem” e praticando uma poesia a–gramatical “além e abaixo do verbal”. Este é um outro tema que atravessa toda a obra de Guattari: o a–significante, o a–gramatical ou uma semiótica a–sintática, para usar os termos de Lebel. O privilégio do discurso tem um sentido político profundo, uma vez que as semióticas significantes e linguísticas serviram não apenas como um instrumento de divisão entre humanos e não–humanos, mas também de hierarquização, subordinação e dominação no interior do humano. Todas as semióticas não–linguísticas, como aquelas das sociedades arcaicas, dos loucos, das crianças, dos artistas, das minorias, foram consideradas por longo tempo como modalidades de expressão lacunares e inferiores.

Foi apenas nos anos 1960 e 70 que estes modos de expressão não–linguística começaram a ser valorizados por conta de seu maior papel político e por constituírem um terreno de experimentação em psiquiatria, como em La Borde ou no trabalho de Deligny com as “crianças selvagens” e seus modos de expressão a–significante.

“Foi uma obsessão em toda a história do pensamento ocidental definir o que era natural e o que não era, ao ponto de se considerar que, se não havia linguagem falada, tratava–se necessariamente de uma condição animal. Assim, proibiram as ‘crianças selvagens’, que cresceram entre animais e sem discurso, de se expressarem por sinais. Agiam do mesmo modo com os surdos. Por cem anos, o Vaticano proibiu o uso da linguagem de sinais, embora se trate de uma linguagem por excelência.”⁸

A subjetividade animista, polissêmica, transindividual, não constitui um “vestígio” ou mesmo um simples “renascimento” de práticas ritualísticas ancestrais em sociedades capitalistas. É algo atualizado e ativado como uma força tanto micro quanto macropolítica, que alimenta a resistência e a criatividade dos “dominados”, como o explicam Suely Rolnik e Rosângela Araujo (Janja).

A subjetividade “transindividual, animista, polissêmica” encontra a possibilidade de se produzir e se enriquecer em sociedades como a brasileira (e, de acordo com Guattari, de um outro modo no Japão) através de rituais “animistas” atualizados. Isto fascinou Guattari. A capoeira e o candomblé, como descritos por Rosângela Araujo⁹, mestra de Capoeira Angolana, são mecanismos de produção e singularização da subjetividade que se renovam e usam “semióticas simbólicas” – para usar a linguagem de Guattari – do corpo, da dança, das posturas e dos gestos, bem como uma “semiótica assignificante” dos ritmos, da música e assim por diante.

A função do discurso não é discursiva, mas existencial. Ele contribui com as outras semióticas, sem nenhum privilégio, na *mise en existence* ou

8 Glowczewski, B. Entrevista. Paris, 2009.

9 Araujo, R. Entrevista. Salvador, 2009.

na produção de territórios existenciais. Nestas práticas, os fluxos de signos agem sobre os fluxos reais sem passar pela mediação da representação, do sujeito individual e de sua consciência. Numa observação de Guattari quanto ao tema do ritual, encontramos, como se num espelho, sua concepção do agenciamento coletivo (ou maquínico) de enunciação e da potência do uso não–metafórico de signos e palavras: “... a ‘mágica’ primitiva é ilusória. É o modo de ver dos etnólogos. Os povos primitivos são *realistas*, não místicos. O imaginário e o simbólico são reais. Não há além–mundo. Tudo se prolonga em tudo. Sem rupturas ou separações. Bambara não imita, não usa metáforas, não indexa. Sua dança e sua máscara são signos plenos, signos totais, que são ao mesmo tempo representação e produção. Ele não assiste à performance impotente. É ele mesmo, enquanto coletivo, o espetáculo, o espectador, o palco, o vilão etc. Ele se transforma através da expressão, como um signo conectado à realidade. Ou antes, um signo que não dispõe de qualquer ruptura entre uma realidade e um imaginário mediado por uma ordem simbólica. Nenhuma ruptura entre gesto, discurso, escrita, música, dança, guerra, homens, deuses, sexos etc.”

Assim, há possíveis ressonâncias e cruzamentos entre rituais ancestrais atualizados no capitalismo contemporâneo e agenciamentos maquínicos, como o tematiza a antropóloga Barbara Glowczewski, que trabalhou com Guattari. Os rituais tomados como mecanismos de enunciação coletiva produzem corpos na medida em que fabricam uma enunciação. Mas tanto em um caso como noutro, não se trata de produções antropomórficas. O “coletivo”, como Barbara Glowczewski nos lembra, é irreduzível a um agrupamento humano, é algo diferente de uma intersubjetividade ou simplesmente de um pertencimento ao social: “Se as pessoas estão interessadas em Félix hoje, é precisamente porque ele define a subjetividade através de agenciamentos no interior dos quais humanos podem estar tanto com outros humanos como com outros coletivos, com conceitos, animais, objetos, máquinas...”¹⁰

O ritual, assim como o agenciamento, é uma “máquina” que simultaneamente agencia fluxos cósmicos e moleculares, forças atuais e virtuais, afetos sensíveis e corporais, e entidades incorporais, mitos e universos de referência.

Estes rituais e estas práticas culturais produzem uma subjetivação não identitária, em devir, já que “o processo é mais importante do que o resultado”.¹¹ O que faz eco à concepção processual do agenciamento no trabalho de Guattari.

Através do ritual, assim como da arte tal qual compreendida por Guattari (e que constitui para Eduardo Viveiros de Castro uma reserva autorizada para o “pensamento selvagem”, desde que não ultrapasse fronteiras determinadas), opera-se uma irrupção na Caosmose, que nos traz de volta ao

10 Glowczewski, B. Entrevista. Paris, 2009.

11 Araujo, R. Entrevista. Salvador, 2009.

ponto de emergência da subjetividade, condição da criação do novo. “Arte é, para Guattari, a mais potente maneira de pôr em prática alguns aspectos da Caosmose” (Jean–Claude Polack), de mergulhar para alguém da divisão sujeito/objeto e assim recarregar o real com “possíveis”. As culturas afro–americanas não representam uma simples sobrevivência de práticas ancestrais ameaçadas de extinção. Elas não constituem uma simples procura da improvável identidade “africana” em face da realidade da escravidão e das desigualdades sociais no Brasil. Estes processos de subjetivação são atualizados através do uso do mito (e, para Guattari, mitogramas – do leninismo ao maoísmo – são indispensáveis em qualquer processo de subjetivação) de uma África que nunca existiu.

“É uma África reinventada, uma África anterior à escravidão, na qual homens e mulheres são livres, para se projetarem num futuro de liberdade e autonomia para todos.”¹² O que fascinou e intrigou Guattari, durante suas numerosas viagens ao Brasil e ao Japão, foi não apenas a força de práticas como o candomblé (“um inacreditável fator na produção de subjetividade que contamina toda a população e não apenas seus iniciados”), mas também o sentido e a função política destes modos de subjetivação.

Para Suely Rolnik,¹³ tais práticas contêm um “conhecimento popular do inconsciente que é muito forte e muito eficaz”. Se elas são responsáveis por um papel maior na elaboração do trauma da escravidão numa situação “para além do pós–colonial”, podem e devem, também, desempenhar um papel político maior.

Se, no Brasil, existem divisões de classe hierárquicas no nível macropolítico que parecem intransponíveis, no nível micropolítico este “pensamento sensível” e “esta outra política de subjetivação” são transversais a essas mesmas divisões e hierarquias de classe e circulam e se difundem na população como um todo, através dos corpos.

De acordo com Suely Rolnik, a riqueza da dimensão micropolítica expressa toda a sua potência quando se agencia com a dimensão macro, como se deu em certos momentos da história do Brasil (1968, o início dos anos 80...). A valorização desta “produção de uma outra subjetividade” tem uma longa história no Brasil, desde que o “Manifesto Antropofágico” de Oswald de Andrade, nos anos 20, já a tinha legitimado.

Guattari era particularmente atento a todos os modos de produção de subjetividade que se alimentam de tradições não–ocidentais, uma vez que a produção primeira no capitalismo contemporâneo é a produção de subjetividade e que a crise que temos experimentado nos últimos 40 anos, “antes de ser econômica, é precisamente o fato de não haver intermediários para a subjetivação. Há um rebaixamento dos modos de subjetivação e ninguém sabe mais ao que se apegar, subjetivamente falando”.

12 Araujo, R. Entrevista. Salvador, 2009.

13 Rolnik, S. Entrevista. São Paulo, 2009.

A produção de subjetividade, nunca tendo sido “natural”, implica que temos coisas a aprender sobre tais práticas, se formos capazes de atualizá-las diante do capitalismo contemporâneo: “As sociedades arcaicas são mais capacitadas do que as subjetividades brancas, masculinas, capitalistas, para cartografar a multivalência e a heterogeneidade dos componentes e das semióticas que ajudam a trazer à tona o processo de subjetivação”.

Por uma reviravolta da história, a própria ciência nos compelirá mais e mais a um mundo animista: “Cada vez que a ciência descobre novas coisas, o mundo do vivo se amplia... É obviamente um problema de pensamento. A certeza de saber o que é vivo e o que não é continua a nos deslocar... Estamos em problemática animista, da alma, da animação...”¹⁴

Não é apenas a evolução da ciência, mas o próprio desenvolvimento do capitalismo que nos impelirá a um pensamento e a uma política “animistas”.

“Esses elementos que nos aparecem como naturais – as fontes, as rochas – são carregados de história para os povos aborígenes, que praticam formas de totemismo, sendo, assim, culturais e não naturais... Há aqueles entre nós que funcionam deste modo, ainda mais hoje, quando cada vez menos nos inquietamos com o que seria ou não natural. Já a categoria que a filosofia contribuiu para construir opõe os humanos a uma natureza intocada. E, quanto maior o desejo de deixá-la intocada, mais se trabalhou em cima dela. Este tipo de oposição realmente não faz mais sentido. A oposição natureza/cultura, entretanto, constrange bastante nossa maneira de pensar. É ainda nosso paradigma, já que continuamos a fantasiar sobre povos naturais, ambientes naturais, sobre o fato de que devemos preservar a natureza. E quanto mais pensarmos desta maneira, creio que nos enganamos quanto às soluções a serem encontradas para os diferentes problemas. Por exemplo, na questão do meio ambiente, não se trata tanto de proteger a natureza impedindo a poluição. Ao contrário, é preciso investi-la ainda mais com novas formas de agenciamentos e de dispositivos culturais.”¹⁵

Mas, como nas sociedades arcaicas, não podemos imaginar uma ecologia da natureza sem simultaneamente considerar uma ecologia da mente e do social. Devemos então atualizar um pensamento cósmico, no qual “alma” e “máquina” existem em toda parte simultaneamente – tanto no infinitamente pequeno quanto no infinitamente grande. As três ecologias de Guattari, deixando para trás a separação entre realidade e subjetividade, nos faz readquirir as condições de possibilidade de um pensamento e de uma política cósmicas.

Tradução de Alessandro Carvalho Sales e Annita Costa Malufe

14 Polack, J. C. Entrevista. Paris, 2009.

15 Glowczewski, B. Entrevista. Paris, 2009.

AGENCIAMENTOS

Projeto de pesquisa visual de Angela Melitopoulos e Maurizio Lazzarato¹⁶

Hoje, me parece interessante voltar a algo que eu chamaria uma concepção animista da subjetividade. Se necessário por meio de fenômenos neuróticos, rituais religiosos, ou fenômenos estéticos. Como a subjetividade se situa “ao lado” do sujeito e “ao lado” do objeto? Como ela pode simultaneamente singularizar um indivíduo, um grupo de indivíduos, e também ser colada ao espaço, à arquitetura e a outros agenciamentos cósmicos?

Félix Guattari

O texto abaixo é a transcrição de algumas das entrevistas feitas por Angela Melitopoulos e Maurizio Lazzarato para o projeto artístico em torno do animismo em Guattari. Agradecemos à revista Lugar Comum pela autorização de publicá-lo aqui.

I. ANIMISMO E PSICOSE

02:27 Jean-Claude Polack, psiquiatra e psicanalista (Paris)

Um corpo, qualquer que ele seja, pode defender seu limite, pode recusar uma partícula do fora, qualquer que ela seja. Entre os psicóticos, em particular entre os esquizofrênicos, este comércio praticamente diário com partículas de si ou talvez mesmo com corpos não-vivos, exteriores a si, não representa nenhum problema. É como um exercício natural. Se você não entende isso, um esquizofrênico pode achar que você é um idiota: “ah, você não percebe”? **Maurizio Lazzarato:** “é isso que você percebe no seu trabalho clínico?”

Sim, claro, claro. Há uma certa sensibilidade ‘animista’ muito particular que alguém poderia chamar de delírio. Claro que, pelos nossos padrões, é um delírio; é algo que aparta o psicótico do que chamamos a realidade social, e essa realidade é totalmente dominada pela linguagem, pelas relações sociais. Portanto, afetivamente, isto o separa do mundo. Mas isto o aproxima de um outro mundo do qual, por outro lado, nós estamos totalmente apartados. É por esse motivo que Félix manteve esta visão enaltecedora do animismo, um elogio do animismo.

04:36 Barbara Glowcwski, antropóloga (Paris)

Foi uma obsessão em toda a história do pensamento ocidental definir o que era natural e o que não era, ao ponto de se considerar que, se não havia linguagem falada, tratava-se necessariamente de uma condição animal. Assim, proibiram as ‘crianças selvagens’, que cresceram entre animais e sem

¹⁶ No âmbito do projeto apresentado no texto anterior a respeito de Guattari e o animismo, segue a transcrição inédita dos fragmentos e entrevistas que compõem a videoinstalação criada por Angela Melitopoulos e Maurizio Lazzarato. Decidimos manter a minutagem do filme e breves referências à montagem a fim de preservar o contexto artístico de onde essas falas foram recortadas.

discurso, de se expressarem por sinais. Agiam do mesmo modo com os surdos. Por cem anos, o Vaticano proibiu a linguagem dos sinais, embora se trate de uma linguagem por excelência. Não é a dos animais. Ela é construída e define, portanto, uma forma de cultura entre os surdos. Em toda a história ocidental, a propósito da questão do que é humano, o gesto sempre foi considerado como animal, apesar de ser muito codificado. O mesmo vale para a dança e todas as práticas corporais, e assim será para todos os povos que encontraremos ao longo da colonização.

05:45 Sequência Fernand Deligny, *first take!*

Fale.

Falar. Falar como se fosse completamente natural. Falamos sobre esse menino e outros parecidos com ele. Quando fizemos de tudo para prescindir da linguagem. Dessa famosa linguagem que faz de nós o que somos. E agora... é preciso lhe prestar contas.

Mudo, esse garoto. Então, no que podemos confiar? Em que confiar quando a linguagem está ausente?

Nós começamos a traçar. Esse garoto, que não é falante, traça, durante meses. Sua mão traçou círculos. Círculos e nada mais. E continua traçando. Nós começamos a traçar, nossas mãos seguiam de perto¹⁷ o que nossos olhos viam. E os nossos olhos aquilo que os nossos olhares podiam ver, podiam agarrar, nos relatar. E eis os trajetos desse garoto ao longo de um dia de setembro de 1967. Ele gira. Ele gira em torno de si, com as mãos nas costas, uma segurando a outra. Seja correndo. Como se alguém estivesse no centro do seu carrossel segurando as suas rédeas. Diz-se que um garoto “sai do giro”¹⁸. Ele, ele girava incessantemente em torno de si mesmo. Isso é o que a linguagem nos faz dizer: ele gira em torno de si mesmo. Mas se esse famoso *si mesmo* está, na realidade, ausente, vacante...

08:57 Barbara Glowcwski

O vestígio é a única prova que temos de que uma ação aconteceu. É a verdade por excelência. Para além de um sistema de símbolos, ou de uma oposição entre significante e significado, estamos na verdade da ação. É claro que, depois, há várias maneiras de interpretá-lo, mas o fato é que os aborígenes leem a terra através de seus vestígios, e é isso que constitui a cultura deles, eles rastreiam os vestígios como um detetive à procura de indícios. E quando Deleuze fala de um devir animal, como o desenvolveu com Guattari, é nesse sentido: “estar alerta” não diz somente respeito à predação no sentido de capturar uma presa ou de não se deixar ser capturado, mas também de saber ler os vestígios.

10:45 Eduardo Viveiros de Castro, antropólogo (Rio de Janeiro)

Gostei muito de uma passagem em que Guattari fala de algo como um “sujeito objetivado —, se bem me lembro. De modo que a subjetividade é um objeto entre outros. Ao invés de estar numa posição de transcendência com

¹⁷ Deligny usa a expressão *à la trace* que quer dizer “de perto — mas, ao mesmo tempo, é um jogo de palavras com o tema do traço: traçado ou vestígio.

¹⁸ A expressão *tourner mal* ao se referir a uma pessoa significa ir para um mal caminho.

relação ao mundo dos objetos, o sujeito é a coisa mais comum do mundo. O animismo é isso: o fundo do real é a alma, mas não se trata de uma alma imaterial em oposição ou em contradição com a matéria. Ao invés disto, é a própria matéria que está infundida de alma.

11:47 Fernand Deligny: Era uma vez homens e pedras. Eles permaneciam voluntariamente perto das fontes, mas não sabiam o motivo. A água é uma coisa que não esgota o “para beber”. E as pedras ali estavam também, e o “para se sentar”, o “para quebrar nozes nelas”, o “para construir muros”, e o “para marcar estradas” não as esgotam.

Esse garoto invivível, insuportável, incurável, toma iniciativas. Ele lança o dado e lá vai ele fazer. Mas num mundo onde reina a linguagem, terá ele algum dia a liberdade? Resta saber se nós a temos. E vai saber o que ele ouve. Vozes que não o são e que falam do tempo em que o ser humano não era, nem um nem outro, discriminado pela linguagem.

Ele escuta. Nenhum animal escuta assim, para nada. O barulho que vem do mais profundo da água, que não é uma coisa visto que ele não é uma pessoa.

14:44 Eduardo Viveiros de Castro

Essa possibilidade de reintroduzir um pensamento do sujeito que não seja um pensamento idealista e sim, muito pelo contrário, uma teoria materialista do sujeito – um sujeito como uma entidade material – me atrai. Penso que vai na mesma direção do pensamento das pessoas que eu conheço melhor, ou seja, dos ameríndios da Amazônia, e que são animistas neste sentido. No sentido em que eles pensam que o fundo comum ao humano e ao não-humano é a humanidade. Se olharmos para os mitos dos ameríndios, eles sempre começam por afirmar que, no princípio, todos os seres eram humanos. E, finalmente, a vida é a história de como alguns desses seres deixaram de ser humanos. Eles deixaram a humanidade para se tornarem animais ou objetos. Nos nossos mitos é exatamente o contrário. No início éramos todos animais ou pura matéria e depois alguns se humanizaram. Foi assim que os contos heroicos de Prometeu foram criados. Por conseguinte, a humanidade está conquistando a natureza e criando essa alteridade que é a cultura. Criando cultura como a alma moderna. Algo que nos distingue do resto da criação.

Para os ameríndios é exatamente o contrário, ou seja, é por causa da alma que todos somos parte do mundo, sendo que os humanos tem uma materialidade particular. O que nos faz humanos é nosso corpo e não nossa alma. A alma é, ao contrário, a coisa mais comum no mundo. Todas as coisas são animadas. Eis o animismo.

É preciso fazer um corpo. Daí a importância, no mundo dos ameríndios, de todas as técnicas de fabricação do corpo: adornos, marcações, tatuagens, incisões, pinturas. Tudo para fazer um corpo que seja suficientemente diferenciado desse, digamos, fundo genérico de humanidade ou de almas que faz com que todas as entidades do mundo se comuniquem.

17:18 Imagens da Companhia Teatral Ueinz (São Paulo)

17:59 **Éric Alliez, filósofo (Paris)**

Para Félix, as noções de natureza e de cultura, mesmo reunidas, juntadas etc., deixam passar o essencial. E o essencial é efetivamente o a–significante, que ele só pode pensar em termos maquínicos. E é aí onde a desterritorialização toma o lugar da espiritualização, e essa desterritorialização é necessariamente maquínica. Entrar no mundo de Félix é aceitar, no início ou no meio, não saber muito bem o que é animismo e o que é maquinismo.

18:58 **Imagens de *Le Moindre Geste*** de Fernand Deligny, José Manenti, Jean–Pierre Daniel e Yves © 1971 ISKRA.

19:45 **Éric Alliez**

A partir do final dos anos 60, um *leitmotiv* constante em Félix é a descoberta de Hjelmslev. Não há distinção real entre conteúdo e expressão. É preciso pensar em termos de substância de expressão. Os fluxos de signos trabalham junto com os fluxos materiais. Quero pensar, cito de memória, uma travessia molecular dos signos etc.

Sinceramente, se não somos especialistas em Hjelmslev, e ninguém ao redor desta mesa é um especialista em Hjelmslev, a única possibilidade de apreendê-lo é compreender que, se não existe distinção real entre expressão e conteúdo, se é preciso pensar em termos de substância de expressão, estamos literalmente num mundo animista. Esse era, penso eu, o modo como Félix funcionava. Encontramos inclusive ecos explícitos em *Mil Platôs*, e é algo realmente de Félix essa ideia de que o mais real é esse lugar onde o mais abstrato e o mais concreto se tocam. Estamos imediatamente dentro disso. Efetivamente, se não há distinção real entre expressão e conteúdo, estamos na ordem de uma semiótica das intensidades. E, evidentemente, a categoria fundamental, que é a categoria fundamental de Félix, é a ideia de semiótica a–significante. E, a partir daí, você compreende também, a meu ver, a maneira como ele vai atacar frontalmente o estruturalismo e se afastar totalmente de qualquer espécie de formalismo estruturalista, ao estabelecer a própria noção de maquínico.

Imagem do filme de Fernand Deligny.

22:53

II. Para além dos sujeitos ocidentais.

Filme *Les Maîtres Fous* (Mestres Loucos) de Jean Rouch 1995 © INA

Voz em off. E a possessão começa. Lentamente, primeiro pelo pé esquerdo, depois pelo pé direito. Ela sobe pelas mãos, pelos braços, pelos ombros e pela cabeça. O primeiro possuído se levanta. É Capaguardi, o caporal de guarda. Ele cumprimenta a todos. Em seguida, ele pede fogo. Fogo para mostrar que ele não é mais um homem e sim um Hauka. Diante dessas saudações, um novo possuído começa a gritar, é Gerba, um dos punidos que se encontram na moita. Gerba, que está possuído pelo Hauka Sankaki, o motorista das locomotivas. Arregaçando seu short, o motorista das locomotivas vai recolher todos os

fuzis para levá-los ao altar do sacrifício. O caporal de guarda recebeu a echarpe vermelha do comando. O terceiro possuído se levanta, é o capitão Malija, o capitão do mar vermelho, que marcha fazendo a marcha lenta, ou seja, a marcha de desfile do exército britânico. O motorista da locomotiva também recebeu a echarpe do comando. E eis a quarta possuída, é a senhora Locotoro...

25:35 Jean-Jacques Lebel, artista (Paris)

Les Maîtres Fous nos mostra como membros de uma sociedade secreta na floresta vivem uma outra parte de nós mesmos, a parte do psiquismo livre, do inconsciente, podemos dizer, do inconsciente maquínico de Gilles e Félix. Através de uma ação ritual que é um agenciamento coletivo de enunciação, exatamente como um *happening* ou o jogo de Kadabriski que está exposto aqui, permite-se a esses “outros”, no sentido nietzschiano, sair e se expressar livremente, não serem reprimidos ou reduzidos ao silêncio, e sim poderem se desenvolver. E, em seguida, cansaço, repouso e retorno a um outro papel. Ou seja, é um exercício da esquizofrenia. No sentido em que mostram artistas, personagens, seres humanos que ousam usar seu corpo como um laboratório vivo. Isto é, fazer com que suas ideias, suas crenças, seus discursos, sua linguagem e sua atividade não sejam ditados por uma ideologia pré-estabelecida, e sim por uma experiência sensorial do real.

27:00

III. O DIREITO À LOUCURA ou A CLÍNICA DE LA BORDE

Imagens do filme *La Borde ou Le Droit à la Folie* de Igor Barrère, 1977, Ina.fr.

27:10 Voz em off, provavelmente de um paciente de La Borde. O toque é muito complicado. A mecânica, como a percepção, como a sensação do toque, toma uma estrutura definida pela forma de pequenas flores. Estudei muita física, matemática e tudo isso. Estudei também medicina e psiquiatria, mas pouco, pouco, pouco. E muito o átomo do oxigênio; trabalhei para os submarinos atômicos, para a bomba atômica, tudo isso, que funcionou muito bem. E os átomos não têm nada a ver com o carbono. É preciso dizer que existe um núcleo, mas um núcleo vive no tempo e, por conseguinte, ele deve evoluir de acordo com uma estrutura que evolui no tempo...

28:00 Éric Alliez

La Borde é isso. Um terreno de experimentação. E isso significa, e aqui não devemos brincar com as palavras, mas levá-las a sério: política da experimentação, ou melhor, no que a experimentação implica toda uma política. E essa política implica em lidar novamente com o a-significante. Porque, de qualquer maneira, as pessoas que estão em *La Borde*, pessoas que não estão nada bem e que estão eventualmente até muito mal, não serão tratadas a golpe de significativo. Isso é certo. Porque, no melhor dos casos, podemos produzir uma interpretação hiper formalizada de uma causalidade sintomática.

Mas, de que serve isto para eles? Nada! Porque, por falta de sorte, não se trata de neuróticos, mas de verdadeiros psicóticos. Verdadeiros psicóticos!

Imagens do filme *La Borde ou Le Droit à la Folie* de Igor Barrère, 1977, Ina.fr. 29:34 Três ladrões na feira. O que está acontecendo aqui é que nos usam como cobaias para a pílula. É o que faziam nos campos em Dachau. Como solução final para o “problema judeu” davam a pílula para as mulheres. Como me retiraram as próteses, fiz todos os campos de concentração. É o Davi Berdas, um israelense desgraçado, estamos todos ferrados agora. É a bomba. Três ladrões na feira é para meditar sobre isso, três ladrões na feira. Vocês sabem o que isso quer dizer. Não é por acaso que somos racistas...

30:00

Uma voz em off: você é ao mesmo tempo terapeuta e psicanalista...

Félix Guattari: sim...

Voz off: seu engajamento político interfere na sua relação com o doente?

Félix Guattari: Isto teve um papel decisivo para mim. Estou falando de mim, apenas, não falo em nome de mais ninguém. Para mim, se trata da transformação do conceito do que chamamos de inconsciente... A concepção um pouco tradicional do inconsciente consiste em ver as coisas como sendo o inconsciente de uma pessoa na sua relação com seu entorno imediato. É um inconsciente conectado ou habitado por personagens familiares. Há complexos, por exemplo, que são ligados a tal ou qual pessoa, o pai, a mãe, coisas assim. Eu penso que os problemas políticos são, cada vez mais, da mesma natureza que os problemas que dizem respeito ao inconsciente. Ou seja, não há uma separação entre aquilo que vai fazer de você um neurótico, que o leva a um impasse ou uma dificuldade pessoal e os problemas que você tem na sua vida conjugal, na vida com suas crianças, no trabalho. De tão próximos, são os mesmos problemas. Desconfio muito daqueles que estabelecem essa separação. Vemos isso bem em alguns doentes, em delírios graves. Vemos que existem temas ligados a problemas sociais – os chineses, os russos, os foguetes, as radiações de toda natureza, os campos de concentração, o racismo – que eles participam da própria matéria do delírio, o que demonstra que há uma comunicação entre todos esses temas veiculados pela televisão, e os temas mais íntimos que vivemos na solidão, no delírio, no impasse. Se não existe um inconsciente individual e um inconsciente coletivo, não existe, tampouco, de um lado um especialista do inconsciente individual e de outro alguém encarregado de representar os problemas coletivos. Para mim, é o mesmo tipo de problemática.

Voz em off: então tudo está ligado?

Félix Guattari: Enfim, claro que é uma perspectiva. Pois na prática, quando estamos com alguém, não é fazendo esse discurso que se vai conseguir mudar alguma coisa.

O Divã de Félix e Danielle Sivadon.

32:30 Félix Guattari, filósofo e psicoterapeuta (Paris)

Eu te dizia ontem que o grupo sujeito não é apenas algo que se autноми-

za para reestabelecer suas próprias coordenadas; e que desenvolve o que podemos chamar de uma política externa, ou seja, um tipo de relação; e que, por conseguinte, recebe do exterior uma visão de si mesmo. O que faz com que as posições dos indivíduos se encontrem, no mínimo, sobre-determinadas por essa subjetividade coletiva, esse agenciamento subjetivo. Então, a meu ver, é preciso ir além. Não é só porque existe essa possibilidade de um grau zero do sentido, de uma cena que permite retomar algumas direções de sentido, que há uma gênese possível de outras direções de sentido, o que eu chamo de uma “heterogênese do sentido” – isto é, heterogeneidade e, ao mesmo tempo, gênese processual a partir de núcleos de representação. Então, há uma ideia de corte, como de uma cena de teatro onde se suspendem as regras ordinárias do sentido e, nesse tipo de cena, desde logo, alguns elementos podem tomar uma função de singularização que eles não teriam de outra forma. Por conseguinte, a cena institucional é justamente uma cena na qual tal sintoma de um psicótico, ou tal acidente da vida cotidiana, ou tal comportamento caracterial, em suma, alguma coisa se coloca contra a função normal – pode dizer respeito tanto à faxineira quanto à esposa do diretor ou o psicótico. Ao invés de permanecer numa perspectiva circular, girando em círculos de forma mortífera, pode desembocar em outra coisa, pode se orientar e criar um desenvolvimento barroco de subjetividade. E nesse campo, a psicoterapia institucional mostrou que se podia ir muito longe. O que nós somos capazes de fazer com 150, 180 pessoas na clínica de La Borde é inusitado. O número de coisas, de atividades, tal como uma música institucional, uma música subjetiva, é inimaginável nas instituições clássicas, nos serviços comuns.

Imagens de Min Tanaka. Dança Butoh na clínica La Borde. De François Pain, 1987.

38:22 Peter Pal Pelbart (São Paulo)

La Borde foi uma espécie de laboratório polifônico. E é verdade que quando se entra em contato com a psicose, se é completamente desterritorializado do sujeito. Imediatamente. Ou seja, a subjetividade e as subjetivações aí engendradas não têm estritamente nada a ver com a identidade dos sujeitos que se encontram face a face. Isso permite a proliferação de todo tipo de “entidades” vindas de outro lugar.

39:10 Jean-Claude Polack

Neste âmbito de desterritorialização, não sob o modo da identificação, mas da experiência sensível, pática, diria o fenomenólogo, existem devires–outro, devires maquínicos, devir–animal, devir–imperceptível etc. Não são fusões, mas gradientes e trocas de subjetividade com outros elementos ou parcelas da natureza. Talvez seja isso a “subjetividade mundo”. Não quer dizer que tudo seja mundializado ou todos serão iguais, mas que encontramos neste processo a possibilidade evocada pelo filósofo (e eu não sou suficientemente filósofo) de que o homem e a natureza não se encontrem como dois polos em conflito. É talvez

assim que Marx falava: que devemos vencer a natureza, superar a natureza, dominar... E há uma outra forma de pensar as coisas que aparece muito no ecologismo de Félix, em *As três ecologias*, e consiste em afirmar uma troca permanente, uma capacidade de fazer a experiência micro e macro, cósmica, da natureza sob seus diferentes aspectos – mineral, vegetal, animal –, e que tem a ver com o animismo. Se essa troca permanente é possível, se essa interação pode acontecer, então, ela é possível em todos os sentidos. Assim, podemos conceder às árvores a capacidade de nos fazer algo, de nos trabalhar. E aos animais a capacidade de nos induzir, de nos modificar, de nos seduzir, de nos conquistar.

42:39 Peter Pál Pelbart

Quando entramos nessa lógica pática e não discursiva, somos conectados a algo diferente. Por exemplo, a esses objetos mentais dos quais fala Félix que, segundo ele, Freud em parte descobriu, mas encerrou imediatamente no interior do triângulo edipiano. Mais tarde, tudo isso foi submetido à lógica estrutural assim como ao despotismo do significante. Quando aquela dimensão se libera, assistimos a uma profusão indomável, que prolifera por toda parte e povoa o mundo de outra forma. Penso que isso cria outros mundos possíveis.

44:14 Eduardo Viveiros de Castro

Se eu entendo bem, e se entendo Guattari também, a primeira coisa a fazer é cortar o liame entre o sujeito e o humano. Portanto, a subjetividade não é um sinônimo de humanidade. O sujeito é uma coisa, o humano é outra. O sujeito é uma função objetiva que na realidade encontramos depositada na superfície de todas as coisas. E não é um tipo de objeto especial. O sujeito é uma forma de descrever a ação das coisas. É assim para os indígenas, sem dúvida, não sei se é o mesmo para Guattari. O sujeito é uma maneira de descrever o comportamento das coisas. Exatamente como para nós, objeto é uma forma de descrever, no sentido em que para nós a ciência se imagina como tendo chegado a um estágio científico quando ela é capaz de esvaziar o mundo de toda intencionalidade. A descrição “científica” do mundo no sentido moderno ou vulgar do termo é a de um mundo onde tudo pode ser descrito em termos de interação material entre duas partículas. Para os indígenas é exatamente o contrário: a questão é sempre QUEM e jamais O QUÊ. QUEM. Porque nada acontece que não possa ser relacionado a uma intenção, geralmente uma intenção muito má. É a teoria da suspeita elevada a um grau bem maior que em Nietzsche ou Bourdieu. Nesse sentido, a ideia é a de que existem mais sujeitos que humanos. Em seguida, que o sujeito é essencialmente múltiplo. A subjetividade é uma função da multiplicidade e não da unidade. Não é uma unidade da consciência ou uma função de integração, mas é, ao contrário, uma função de dispersão. A subjetividade não é a síntese transcendental e sim, ao contrário, uma síntese disjuntiva, para falar como outros. E, a meu ver, isto é o animismo. É um mundo francamente antimonoteísta e *anti* tudo aquilo que vai junto com o monoteísmo, ou seja, o mono–antropismo, o mono–subjetivismo e a ideia de que o UM é a forma que o ser deve assumir para se fazer carne.

IV. ANIMISMO E RESISTÊNCIA

47:20 Fala em off de Félix Guattari.

Fonte: Radio archives Tetsuo Kogawa. <http://anarchy-translocal.ip>

A psicanálise freudiana, como também a psicanálise lacaniana, ou seja, o estruturalismo em psicanálise centra tudo na linguagem. De um certo modo, elas tomaram conta de todos os fenômenos que escapavam à compreensão da psicologia clássica. Então, elas partiram para a descoberta do que chamamos de um novo continente da subjetividade. Contudo, ao invés de explorar esse continente, elas se comportaram como exploradores dos séculos XVIII e XIX, digamos do grande período colonial. Estes não se interessaram por aquilo que acontecia realmente no continente africano ou no continente americano. Eles concentraram seus esforços, sobretudo, em compreender certo número de coisas para adaptar as populações ao modo de vida europeu, ao capitalismo europeu. Os psicanalistas fizeram a mesma coisa. Eles estavam interessados nos sonhos, nos lapsos, nos atos falhos, na psicose, na psicologia infantil, nos mitos etc., mas não para compreender, para aprofundar as lógicas específicas desses campos, e sim para trazê-los para a compreensão dominante, para o modo de vida dominante, ou seja, aquele que afirma que existe uma certa relação entre homens e mulheres, um certo tipo de triangulação familiar, um certo tipo de interpretação da realidade. Eis, então, a minha crítica: a psicanálise se comportou como uma espécie de potência colonial na sua relação com o inconsciente, que justamente escapa às realidades dominantes na nossa sociedade.

49:59 Fala em off de Félix Guattari

Soundarchives: Suely Rolnik, São Paulo. Conferência no Simpósio Internacional de Filosofia.

Seria preciso refletir mais sobre essa noção de corpo. Representam-se as coisas na sociedade industrial desenvolvida como se tivéssemos um corpo. Mas isso não é evidente. Creio que nos atribuem um corpo, produzem para nós um corpo. Um corpo que é capaz de se desenvolver num espaço social, num espaço produtivo e do qual nós somos responsáveis. Uma das fases importantes de iniciação ao fluxo capitalístico durante a infância é justamente a de interiorizar essa noção de corpo: você tem um corpo nu, você tem um corpo vergonhoso, você tem um corpo que deve se inscrever num certo tipo de funcionamento da economia doméstica e da economia social. O corpo com o rosto, com um modo de se comportar, em todos os seus detalhes, no seu movimento de inserção social, é sempre algo que vem como modo de inserção na subjetividade dominante. Quando o corpo surge como problemática neurótica, como problemática de angústia ou como problemática amorosa – o que, aliás, é frequentemente idêntico – é porque nos encontramos na encruzilhada de articulações entre, por um lado, agenciamentos potencialmente produtivos de um possível singular e, por outro, agenciamentos sociais, equipamentos coletivos sociais que aguardam certa adaptação ou normalização.

52:47 Existem outros sistemas antropológicos em que essa noção de corpo individuado não funciona absolutamente da mesma maneira. Aliás, nesses lugares, a própria noção de corpo não existe enquanto tal, como corpo natural. O “corpo arcaico” nunca é um corpo nu, ele é sempre um subconjunto do corpo social, atravessado pelas marcas do *socius*, pelas tatuagens e pelas iniciações etc. Esse corpo não comporta órgãos individuados. Ele é atravessado por almas e espíritos que pertencem ao conjunto do agenciamento coletivo.

Som de berimbau.

54:53 Janja Rosângela Araújo, mestre de capoeira (Salvador)

Capoeira e candomblé se implicam mutuamente. No imaginário social do passado, aos capoeiristas eram atribuídos os poderes mágicos de feiticeiros. A capoeira era considerada o braço armado da resistência do candomblé e o candomblé era considerado o braço invisível da capoeira. Nós, que trabalhamos a capoeira d’Angola, temos um grande desafio, que é o de situar as matrizes da capoeira numa África que não surgiu com a escravidão. Então, nós trabalhamos com os referenciais de homens e mulheres livres. Quando a gente reinventa essa África, a gente vai buscar mitos africanos para compor uma construção histórica.

O processo de formação da capoeira é um processo de autonomização. A autonomia depende do reconhecimento de naturezas diferentes ou opostas.

E eles reaproximam as pessoas do sagrado pela retomada desse corpo. É dentro dele que mora o Deus. Não está fora do corpo. Para os povos africanos, o meu Deus está dentro do meu corpo, ele é traduzido nos meus orixás, nas energias que eu carrego e nas heranças que eu recebo.

56:47 Félix Guattari

Essa tentativa de controle social numa escala planetária enfrenta níveis de resistência que eu chamaria de moleculares, que permeiam diferentes sociedades e diferentes grupos sociais. E não se trata apenas de fatos de resistência, mas, simultaneamente, de certa invenção, de criação de novas formas e novos modos de subjetivação coletiva. Hoje, estamos no nível de modo de produção industrial mundial de subjetivação pelas indústrias de comunicação de massa e pelas redes de equipamentos coletivos. Então, a problemática que se coloca é a de saber se podemos conceber uma sociedade organizada, uma sociedade que não seja utópica e que produza modos de subjetividade sobre bases diferentes dessa industrialização e globalização da produção.

57:58 Eduardo Viveiros de Castro

Para mim a antropologia é a teoria – para mexer um pouco com Trotsky – da descolonização permanente, é a teoria da descolonização permanente do pensamento. Para mim, a antropologia é isso: não se trata de descolonizar a sociedade e sim descolonizar o pensamento.

Como descolonizar o pensamento? E como fazê-lo permanentemente, visto que o pensamento é constantemente recolonizado?

Sempre tive essa ideia de que a noção de “Sociedade contra o Estado” era uma noção profunda, ou que ao menos era preciso aprofundá-la. E vai junto com a ideia de sociedade sem interioridade. Porque, finalmente, a interioridade é o Estado. Tal como no jogo de palavras “o Estado sou eu”. Portanto, uma sociedade sem Estado é uma sociedade sem o “eu”, sem interioridade nesse sentido. Em suma, o animismo é isso: a ideia de que o sujeito está fora, o sujeito está por toda parte. A sociedade não é a guardiã do Estado, nem guardiã nem guarda do Estado. A sociedade não coincide com o Estado. E esta é a ideia da “Sociedade contra o Estado”.

O que é viver numa sociedade sem Estado ou contra o Estado? Não temos ideia alguma. É preciso viver numa sociedade assim para ver como as coisas acontecem em um mundo que não tem Estado; que mais do que não ter Estado, como diria Clastres, é contra o Estado no sentido em que é constituída, precisamente, sobre a ausência do Estado. Não *na* ausência de Estado, mas *sobre* a ausência do Estado, isto é, de modo que o Estado não possa se fazer presente. E o animismo tem a ver com isso. O animismo é, finalmente, a ontologia das sociedades contra o Estado.

Este projeto foi realizado por Angela Melitopoulos e Maurizio Lazzarato com a generosa participação de Jean-Claude Polack, Barbara Glowczewski, Éric Alliez, Eduardo Viveiros de Castro, Janja Rosangela Araújo, Jean-Jacques Lebel, Peter Pál Pelbart, Cia Teatral Ueinz.

Agradecimentos a François Pain, Suely Rolnik, Anne Querien, Giuseppe Cocco, Barbara Szaniecki, Ana Reis, Alexandre Mendes, Florian Schneider, Roberta Alves de Souza, Daniel Egenolf, Rodrigo Nunes, Emma Dowling, Eyal Sivan, Clemens Seiz.

Projeto encomendado por Extra City Kunsthalle Antwerp e Museu de Arte Contemporânea de Antwerp (M HKA) para a exposição ANIMISMO sob a curadoria de Anselm Franke (Diretor da Extra City Antwerp), Edwin Carels (pesquisador KASK/HoGent) e Bart De Baere (Diretor M HKA Antwerp) Copyright © Angela Melitopoulos/Maurizio Lazzarato.

Eu espero num sonho, assim, utópico, que meios de recomposição da subjetividade venham em particular do Sul, tendo em vista sua considerável expansão demográfica e a pressão que vai exercer sobre o Norte. E que surjam, também, recomposições mais ideológicas e militantes para mudar as relações de força, para transformar as relações internacionais, para criar outros caminhos de resolução não somente dos conflitos econômicos, mas das tensões inter-étnicas e de todas essas situações que, atualmente, são monstruosas em quase todo o planeta.

Félix Guattari

Transcrição e tradução de Barbara Szaniecki

*Angela Melitopoulos é artista–pesquisadora. Realizou videoinstalações, vídeoensaios, documentários e peças sonoras, com foco na migração, memória e narração. Estudou na Academia de Düsseldorf com Nam June Paik, ensina na Media Art Academy em Colonia, na Universidade de Potsdam e na Universidade Tecnológica do Oriente Médio, em Ankara. Trabalha em colaboração com redes políticas em Paris, Itália, Turquia e Alemanha, sobretudo em parceria com Maurizio Lazzarato.

*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), *As revoluções do capitalismo* e *Experimentations politiques*.

Prolegômenos da ópera multimídia *Amazônia*

Considerações conceituais sobre um experimento estético-político transcultural

Laymert Garcia dos Santos

Em maio de 2010, estreou no âmbito da Bienal de Teatro Música Contemporânea de Munique uma série de cinco apresentações da ópera *Amazônia – Teatro Música em Três Partes*, apresentada posteriormente, em julho, no Sesc-Pompéia, em São Paulo. A obra, que levou mais de quatro anos para ser criada, merece reflexão porque, salvo engano, inaugura um tipo de co-operação internacional e de experimentação transcultural, cujo caráter inédito e relevância levantam questões estético-políticas de primeira ordem. Tendo tido a oportunidade de participar desse processo de criação desde o início, escrevo, portanto, este texto com o intuito de conservar a memória de uma dinâmica que envolveu mais de uma centena de profissionais europeus e brasileiros, bem como a comunidade da aldeia yanomami de Watoriki. Mas, também, de considerar a própria realização da ópera como um *material*, no sentido heinemülleriano do termo, isto é, como expressão de um conjunto de forças e potências históricas e transhistóricas que atravessam nossa experiência do contemporâneo e que, agenciadas por atores provenientes de culturas diversas (a européia, a brasileira e a yanomami), produziram uma obra que, a meu ver, reconfigura as relações entre essas culturas e pode estar anunciando outros devires.

Amazônia foi uma criação coletiva na qual, desde 2006, importava fazer uma ópera não *sobre*, mas *com* a floresta e sua gente. O que, de saída, implicava apostar na possibilidade de abertura de um diálogo transcultural, e não intercultural nem multicultural, isto é, apostar na construção de um solo comum no qual as diferenças culturais sobre a questão fossem postas e contrapostas, não para encontrar um denominador comum, uma síntese, ou um acordo, mas sim para que o próprio compartilhamento de saberes e práticas fosse estabelecendo parâmetros para lidarmos com as diversas visões da floresta de um modo produtivo. Como observou certa vez o antropólogo Bruce Albert, que teve importante participação no projeto: transformando os malentendidos em malentendidos produtivos.

Ora, pôr em comum, compartilhar, tem como pré-requisito o reconhecimento de que a relação entre as diferentes culturas do experimento transcultural não pode ser assimétrica, de que não se aceite sujeições. Caso contrário, uma cultura se assume como dominante, tratando as outras como subordinadas e impondo-lhes um papel de coadjuvante no processo. *Fazer com* exige, portanto, uma atenção constante para com a qualidade da cooperação que se constrói ao longo de todo o percurso da criação. *Fazer com* precisa tornar-se o próprio motor do experimento, não pode ser apenas uma aspiração ou uma declaração de intenção. Entretanto, para que isso aconteça, há uma questão prévia que precisa ser enfrentada, e que pode ser resumida numa pergunta: Dado que existe uma diferença intransponível entre a cosmologia dos povos da floresta e a cosmologia moderna dos *brancos* (entendendo por este termo tanto os europeus quanto os brasileiros), há ou não condições para que o diálogo aconteça? Tendo em vista que o contexto sócio-histórico brasileiro sempre favoreceu, desde 1500, a violenta desqualificação das cosmologias dos povos indígenas e que a “superioridade” da cultura ocidental sempre gerou relações coloniais e neo-coloniais, como acreditar que o experimento da ópera poderia escapar dessa determinação?

Tudo parecia indicar que o compartilhamento é quase impossível, senão impossível. Mas se isso for verdade, seria então preciso admitir que a intransigência e o preconceito das culturas européia e brasileira, face às culturas indígenas, são absolutos, e que o único futuro para estas é o total desaparecimento. Mesmo supondo que seja esse o caso, e há fortíssimas razões para se pensar nessa direção, o que isso significaria em termos de futuro da floresta? Ou seja, mesmo “aceitando” que aquilo que se desenha é a destruição e a morte, não seria o caso de perguntar aos índios como eles vêem esse “destino” já traçado e considerar, junto com eles, como está se expressando o fim da floresta? Nesse sentido, o que nos levou a imaginar que valia a pena tentar construir um terreno de entendimento foi o reconhecimento de que talvez a posição deles, apesar de tudo, não fosse fechada, ou seja, talvez eles achassem que devêssemos conversar sobre o futuro ou a ausência de futuro da floresta, se realmente estivéssemos dispostos a ouvir o que têm a dizer a respeito. Mas para tanto, seria preciso que os índios sentissem que queriam ser verdadeiramente ouvidos, sentissem que os *brancos* que os procuravam respeitavam seu discurso e, acima de tudo, respeitavam a perspectiva do pensamento mítico que, ao mesmo tempo, ele expressa e atualiza. Em poucas palavras: seria preciso que as duas cosmologias e as duas culturas, mesmo guardando suas diferenças, fossem tomadas em pé de igualdade, fossem respeitadas em seu modo próprio de enunciação. E foi o que aconteceu.

E porque isto se deu, podemos dizer que o projeto da ópera foi um processo de criação transcultural em que, pela primeira vez, as línguas portuguesa, alemã, inglesa e yanomami se misturaram e se traduziram umas nas outras com o propósito de estabelecer os parâmetros e o espaço de um diálogo transcultural

sobre a floresta tropical; em que, pela primeira vez, instituições européias, brasileiras e yanomami (Bienal de Munique, Instituto Goethe, ZKM – Centro de Arte e Mídia de Karlsruhe, Teatro Nacional de São Carlos de Lisboa, Sesc São Paulo e Hutukara Associação Yanomami) uniram esforços, sob a coordenação entusiasmada e incansável de Joachim Bernauer, do Instituto Goethe de São Paulo, para tornar exequível um projeto transcultural de tamanho porte; em que recursos materiais e humanos, intelectuais, artísticos, culturais e técnicos das três culturas foram mobilizados de forma sistemática visando uma criação coletiva; em que homens e mulheres de etnias tão diversas, e de diferentes gerações, contribuíram com seu saber e seu saber-fazer, dando o melhor de si.

Por todas essas razões, creio não ser exagerado afirmar que a realização da ópera *Amazônia* deve ser encarada como uma experiência transcultural paradigmática para futuros projetos de cooperação cultural internacional. Seus pressupostos, passos, procedimentos e resultados deveriam ser observados, analisados e avaliados porque foram continuamente nutridos pela convicção de que nenhuma cultura deve ser abstratamente considerada como superior a outra, sobretudo quando se trata de Amazônia, e pela certeza de que todas as culturas vivas são contemporâneas, cada uma a seu modo, pois expressam temporalidades próprias que coexistem no espaço e no tempo, e atestam que o mundo é feito de vários mundos.

A idéia de fazer uma ópera tematizando a Amazônia foi levada pelo artista plástico José Wagner Garcia a Joachim Bernauer — na época, encarregado das questões culturais no Instituto Goethe de São Paulo — no segundo semestre de 2005. A conversa rapidamente evoluiu sob a iniciativa de Bernauer, e o escopo do projeto se ampliou com o interesse manifestado pela Münchener Biennale, pelo ZKM, pelo Sesc São Paulo e com o envolvimento de outras pessoas, dentre as quais o autor deste texto. Após a redação de alguns projetos preliminares, finalmente, em novembro de 2006, foi discutida, numa reunião de trabalho dos diversos parceiros no ZKM, em Karlsruhe, uma proposta assinada por Laymert Garcia dos Santos e Eduardo Viveiros de Castro.

Em seu preâmbulo, levantávamos o porquê de fazer uma ópera tendo por tema a Amazônia nos seguintes termos:

Num texto interessantíssimo, Alexander Kluge lembra que a ópera é um meio artístico baseado no velho princípio europeu segundo o qual se os sentimentos não podem ser expressos em palavras, precisam ser cantados. Em se tratando aqui de uma ópera sobre a Amazônia, é grande a tentação de acrescentar, recorrendo a Jacques Rancière, que a proposta se justifica porque “o real precisa ser ficcionado para ser pensado”. Caberia, então, perguntar: Por que esse tema “exige” uma ópera? Parece-nos que isso se deve à dificuldade contemporânea de formular e de apreender o que está em jogo na Amazônia e que precisa ser encenado.

Trata-se de fazer o público erudito internacional perceber e realizar que nessa região do mundo (cuja dimensão geoestratégica se expressa no fato de ser a de número 1 em termos de mega-diversidade biológica, de conter as maiores reservas de água do planeta, e de influir dramaticamente no clima em toda parte) se confrontam duas concepções das relações entre natureza e cultura, duas perspectivas que merecem ser esteticamente trabalhadas porque, talvez, só assim, será possível converter o seu desencontro num diálogo crucial para o futuro da espécie humana e, também, das outras espécies.

A ópera desenvolveria, portanto, as duas perspectivas em conflito nos dois primeiros atos para, em seguida, no terceiro, voltar-se para a conversão do desencontro em positividade. Nesse sentido, sua dinâmica consistiria no tratamento de duas linhas de força atuais — a que se exerce de fora para dentro e a que irradia de dentro para fora, e que se configuram como *Uma Natureza, Muitas Culturas versus Uma Cultura, Muitas Naturezas* — e uma linha de força virtual, cuja potência reside num plano comum a ambas, que se encontra apenas implícito e que vale a pena elaborar poeticamente.¹

A partir desse pressuposto, a proposta se estruturava em torno de três atos, concebidos como o desenvolvimento das três linhas de força. No primeiro, seria focalizada a perspectiva ocidental através da qual a tecnociência entende e explora a floresta como informação. Aqui, poderiam ser tratadas questões referentes às relações entre biodiversidade e biotecnologia, desde o envolvimento científico com a floresta até a bioprospecção de recursos genéticos de plantas, animais e humanos. Também neste ato, seriam tratados, sempre em termos de mapeamento e prospecção, tanto a dimensão geoestratégica da Amazônia quanto a questão da devastação da floresta pelo desenvolvimento predatório, bem como sua inserção subordinada nos contextos nacional e mundial. O segundo ato procederia a um deslocamento e inversão de perspectiva. Agora, a figura central seria o xamã e, através dele, a problematização da perspectiva ameríndia: uma cultura, muitas naturezas. Aqui, poderiam ser abordados, por exemplo, a incompreensão multissecular da sociedade indígena, o genocídio, a assimilação, a desqualificação do conhecimento tradicional, mas também, e principalmente, a riqueza que a perspectiva ameríndia compreende para um entendimento da floresta, das plantas, dos animais, do humano. Evidentemente, a construção deste ato exigiria o máximo rigor etnológico para que a complexidade desta perspectiva fosse tratada sem a menor concessão ao exotismo e aos clichês ocidentais sobre o bom selvagem etc. Tratava-se, em suma, de fazer o espectador experimentar em

¹ Santos, L. G. e Viveiros de Castro, E. B. *Proposta inicial de uma ópera sobre a Amazônia*. Documento interno, p. 1.

sua própria percepção a mudança de perspectiva e, por um momento, assumir o ponto de vista do outro. Em cena, portanto, não estaria a “cultura indígena”, como uma entre outras, mas a força do mito e a criação das múltiplas naturezas. Finalmente, o terceiro ato exploraria as possibilidades de conversão do conflito de perspectivas num diálogo aberto, a partir das potências do virtual, da invenção e da individuação. Aqui, o tecnólogo–filósofo poderia se encontrar com o xamã para conversarem sobre a magia e a tecnologia como operações de diálogo com a(s) natureza(s).

É claro que esses três atos foram propostos como simples fios condutores, ou enquadramentos cuja consistência só deveria se afirmar no processo de discussão entre os especialistas e os artistas envolvidos no projeto, graças à contribuição específica de todos eles. A proposta se limitava, portanto, a lançar um tema, um motivo para o desenvolvimento do argumento e, posteriormente, da música e do libreto.

Por que escolher trabalhar separadamente com as perspectivas tecnocientífica e ameríndia para, na sequência, tentar elaborar o seu encontro/desencontro? É evidente que a complexidade da Amazônia comporta muitas entradas e pontos de vista. Mas, salvo engano, nenhuma visada supera, em termos de radicalidade, a confrontação entre a cosmologia indígena e a cosmologia ocidental, que informam as duas perspectivas adotadas. É evidente, também, que a estruturação da proposta só se dava nesses termos porque o conceito de *perspectivismo*, de Eduardo Viveiros de Castro, parecia incontornável, se quiséssemos ter uma problematização profunda do modo como a Amazônia é vivida, sentida, pensada e projetada para o futuro.

Não cabe, aqui, nos alongarmos sobre o modo como a tecnociência percebe a floresta como informação. Bastaria lembrar que, segundo os estudiosos do assunto, desde a “virada cibernética” dos anos 50, a tecnociência instaura primeiro nos laboratórios, depois na própria vida social, por um lado, um aprofundamento das modernas relações de dominação irrestrita da natureza pelo homem, por outro, um novo tipo de entendimento das relações entre natureza e cultura, que levou Serge Moscovici a cunhar as expressões “Natureza–como–informação” e “Cultura–como–informação”. Trata-se de uma perspectiva instrumental que desconstrói plantas, animais e micro–organismos e toma a natureza e as culturas, todas as culturas, como matéria–prima para uma transformação biotecnológica, cujo princípio operatório preconiza a recombinação molecular e a aceleração/reconfiguração da evolução. Assim, a perspectiva da tecnociência rompe com o passado quando o enquadramento cibernético inaugura a visão da floresta, e de todos os que nela habitam, incluídos os povos tradicionais, como informação; mas prolonga o passado rumo ao futuro ao postular que a Natureza–como–informação deve ser dominada e apropriada, agora no plano infinitesimal, por uma cultura específica, a cultura tecnocientífica.

Na Amazônia, tal perspectiva se faz cada vez mais presente, de modo confuso e contraditório, é claro, através dos cientistas, dos gestores de pro-

jetos, dos políticos, do Projeto Sivam (que constrói uma rede virtual sobre a Amazônia atual), das ONGs, dos pesquisadores brasileiros e estrangeiros, dos bioprospectores ou caçadores de genes. Muitas vezes, seus interesses entram em conflito com os dos promotores do desenvolvimentismo moderno e com as elites regionais, levando-os a aparecerem como potenciais aliados dos povos tradicionais, principalmente indígenas, eternamente oprimidos e dizimados pelas forças da “civilização”; mas também é frequentemente possível vê-los como agentes de um novo tipo de predação, a predação high tech. Ora, tanto os “civilizadores” modernos quanto os contemporâneos fundamentam, em última instância, sua perspectiva num pressuposto ontológico e epistemológico comum criado pela ciência: o de que existe uma única natureza e múltiplas culturas. Ocorre que essa não é a perspectiva compartilhada pelos povos indígenas da Amazônia, do Brasil e, quiçá, de toda a América. Com efeito, do ponto de vista destes, o mito cria a perspectiva inversa: existe uma única cultura, a cultura humana, e muitas naturezas. Com a palavra o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro:

[...] se há uma noção virtualmente universal no pensamento ameríndio, é aquela de um estado originário de indiferenciação entre os humanos e os animais, descrito pela mitologia. [...] *A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade.* A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais.²

[...] o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição.³

Quando passamos dos “civilizados” aos “selvagens”, na Amazônia contemporânea, testemunhamos, portanto, a criação de mundos muito diferentes. É verdade que, em termos quantitativos, é enorme a desproporção entre os milhões de “brancos” que vivem segundo os parâmetros ocidentais e os milhares de índios que vivem segundo a perspectiva ameríndia; mas é preciso lembrar que os territórios indígenas representam cerca de 10% da Amazônia brasileira, e que é neles que se concentra a maior riqueza em bio e sociodiversidade. Além disso, é preciso, sobretudo, dar-se conta de que, talvez, pela primeira vez na História, existe uma possibilidade concreta de transformar o conflito que opõe as duas perspectivas num diálogo fecundo para ambas as

2 Castro, E. B. V. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002, p. 354 e 355 (grifos do autor).

3 Descola, P. apud Viveiros de Castro. op. cit., p. 356.

partes, se percebermos que tanto a ciência contemporânea quanto o mito ameríndio podem contribuir para um novo entendimento da individuação humana e não-humana (animais e máquinas). Isso porque, paradoxalmente, a concepção cibernética de natureza e de cultura gera, através da própria noção de informação, uma interface que encontra intensa ressonância com o plano do animismo, do qual homens e animais participavam primitivamente, isto é, essa espécie de continuidade metafísica comum a todos eles. Tal interface foi estabelecida pelo filósofo Gilbert Simondon quando, ao estudar a questão da invenção, a partir do paradigma tecnológico e da noção de informação, descobriu que a ontogênese da individuação — nos campos da física, da biologia e da tecnologia — podia ser pensada por um único referencial teórico capaz de compreender o plano da realidade pré-individual, mediante o qual os seres se individualizam. Em cada um desses campos, a invenção se dá quando a informação atua nessa realidade pré-individual, intermediária, que o filósofo denomina “o centro consistente do ser”, essa realidade natural pré-vital tanto quanto pré-física, que testemunha uma certa continuidade entre o ser vivo e a matéria inerte e também atua na operação técnica. Como afirma Simondon:

O objeto técnico, pensado e construído pelo homem, não se limita apenas a criar uma mediação entre o homem e a natureza; ele é um misto estável do humano e do natural, contém o humano e o natural [...] A atividade técnica [...] vincula o homem à natureza. [...] O ser técnico só pode ser definido em termos de informação e de transformação das diferentes espécies de energia ou de informação, isto é, de um lado como veículo de uma ação que vai do homem ao universo, e de outro como veículo de uma informação que vai do universo ao homem.⁴

A análise de Simondon estabelece a informação como uma singularidade real que dá consistência à matéria inerte, ao ser vivo (planta, animal, homem), e ao objeto técnico. E não seria descabido aproximar a formulação do filósofo do luminoso enunciado de Gregory Bateson, que definiu a informação como “uma diferença que faz a diferença”. Ora, a possibilidade de conceber um substrato comum à matéria inerte, ao ser vivo e ao objeto técnico apaga progressivamente as fronteiras estabelecidas pela sociedade moderna entre natureza e cultura. Mais ainda: tudo ocorre como se houvesse um plano de realidade em que matéria e espírito humano pudessem se encontrar e comunicar não como realidades exteriores postas em contato, mas como sistemas que passam a se integrar num processo de resolução que é imanente ao próprio plano. Se a técnica é veículo de uma ação que vai do homem ao universo e de uma informação que vai do universo ao homem, é fator de resolução de um diálogo intenso no

⁴ Simondon, G. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier-Montaigne, 1969, p. 245 e 246 [Tradução minha].

qual o que conta é a interação, o caráter produtivo do agenciamento, e não as partes pré-existentes. Na base da virada cibernética encontra-se, assim, a capacidade do homem de “falar” a linguagem do “centro consistente do ser”.

A possibilidade de aceder, através da informação, ao plano da realidade pré-individual, plano que outros qualificam como dimensão virtual da realidade, possibilita, portanto, um outro entendimento dos processos de individuação. Plantas, animais, homens e máquinas passam a ser vistos como resultado de uma evolução que se dá não por adaptação, mas por invenção, atualização de potenciais efetuados pela diferença que faz a diferença. Rompem-se, então, as velhas fronteiras entre natureza e cultura, tornando-se possível compatibilizar a invenção tecnológica com a invenção da natureza porque ambas procedem de um solo comum que nos permite, inclusive, pensar a natureza como *design*. Mas, por outro lado, torna-se possível também compatibilizar a invenção tal como entendida pelo tecnólogo e a invenção tal como entendida pelo xamã. Com efeito, como observa Geraldo Andreollo ao estudar a narrativa mítica dos índios Tukano, “o mundo tal qual vivido por aqueles índios poderia muito bem ser descrito com base nas categorias propostas por Simondon”: “sua tematização do longo período que antecede o aparecimento dos primeiros humanos corresponde a uma realidade pré-individual, um mundo de potências, dado através de uma ontologia demiúrgica, e que se resolve como um processo de individuação.” O antropólogo considera que o papel reservado à informação por Simondon parece ser o mesmo desempenhado pela diferença na ontologia amazônica – oriunda que é daquele fundo virtual de afinidade potencial. E conclui: “Assim, chegamos à questão de fundo: se Simondon merece ser relido, hoje, certos modos de viver, tal como o dos índios da Amazônia, mereceriam ser valorizados, pois fazem de ideias muito próximas às do filósofo o próprio fundamento de suas sociedades e culturas. Eles não fazem filosofia, mas oferecem à nossa apreciação, entre outras coisas, uma mitologia vivida, que transporta uma mensagem a respeito de como lidar com o virtual, com a diferença, e talvez com a informação.”

A conversão do confronto entre a perspectiva do homem ocidental e a perspectiva do ameríndio passaria, então, por um entendimento ultra contemporâneo da tecnologia e da operação técnica. Mas ao mesmo tempo, e de modo bastante surpreendente, tal operação técnica também poderia ser compreendida como uma operação que os aproxima, se lembrarmos de que o técnico habilitado para a tarefa é o descendente do remoto xamã. Com efeito, o primeiro técnico é o pajé, o *medicine man*, que surge na mais originária fase da relação entre o homem e o mundo. Como escreve Simondon: “Podemos denominar essa primeira fase de *fase mágica*, tomando a palavra no sentido mais geral, e considerando o modo de existência mágico como aquele que é pré-técnico e pré-religioso, imediatamente acima de uma relação que seria simplesmente aquela do ser vivo com o seu meio.—⁵ O que faz, então, o primeiro técnico? O

⁵ Ibidem, p. 156.

filósofo revela que ele traz para sua comunidade um elemento novo e insubstituível produzido num diálogo direto com o mundo, um elemento escondido ou inacessível para a comunidade, até então. O xamã é, assim, o primeiro técnico. E talvez um eco de sua façanha ainda ressoe quando nos contam que uma tribo da Nova Zelândia acredita que o avião foi criado por seus ancestrais, e quando o Xavante José Luís Tsereté, ou ainda outros índios do Xingu proclamam que seus povos foram os verdadeiros inventores de toda sorte de objetos técnicos.

A primeira reunião de todos os parceiros ocorreu em Karlsruhe, em 22 de novembro de 2006. Isto é, num momento em que a Amazônia não só já se tornara uma região sensível do planeta, mas também em que começava a entrar no mapa das artes. Com efeito, nosso ponto de partida se situava *depois* que a 27ª Bienal de São Paulo resolvera integrar a Amazônia na discussão estética, e *antes* que a próxima Documenta de Kassel tentasse responder à pergunta: “É a Modernidade a nossa Antiguidade?” Parecia-me ser preciso levar em conta nossa inscrição nesse movimento. A 27ª Bienal de São Paulo, curada por Lisette Lagnado, tomara como lema e como título a frase: “Como viver juntos.” Nessa perspectiva, o mais remoto e ocidental dos Estados brasileiros, o Acre, que faz fronteira com a Bolívia e o Peru, fora inserido na problemática contemporânea como um exemplo de que é possível explorar a sua contemporaneidade ao mesmo tempo em que se processa a contemporaneidade na Europa, nos Estados Unidos, nas grandes metrópoles do mundo etc. Mas de que modo a Amazônia entrava na Bienal? Como espaço, como tempo, como conhecimento e como arte em sua diferença com o que estamos acostumados a ver no circuito internacional. Em suma, a intenção era mostrar a Amazônia em sua especificidade, através da produção de um artista local e de artistas residentes que “vivenciaram” o estranhamento, produzindo suas obras depois de passarem um período na região. Ora, o resultado era muito desigual. Havia trabalhos que efetivamente capturavam uma atmosfera, uma luz específica, um modo de existência, como era o caso das fantásticas pinturas de Helio Melo, retratando as estradas de seringa do Acre, à base de tinta e extrato de folhas sobre papel, e dos desenhos de Suzanne Turcot, cujos trabalhos estão impregnados das “mirações”, isto é, das visões da floresta proporcionadas pela ingestão do “cipó”, um alucinógeno compartilhado pelos povos indígenas e pelos ribeirinhos e seringueiros; havia trabalhos “sociológicos”, bem-intencionados, glorificando a vida simples das populações locais, “defendendo” o meio-ambiente, promovendo uma concepção *naïve* da frase “como viver junto”, em suma acreditando que seria possível e fácil um entendimento entre a vida e a cultura dos povos da floresta e a vida e a cultura da sociedade capitalista globalizada. Num certo sentido, o seminário sobre o Acre promovido pela Bienal, que reuniu a Ministra brasileira do Meio Ambiente, David Harvey, Thierry de Duve, Manoela Carneiro da Cunha, Francisco Foot Hartman e José Carlos Meirelles, reproduziu, de um modo sofisticado, essa relação entre modos de vida e conhecimentos que, na verdade, não se entendem nem

podem “viver junto”, senão submetendo o conhecimento tradicional ao conhecimento ocidental moderno e contemporâneo. Mesmo assim, a tentativa da Bienal de São Paulo de procurar integrar a Amazônia na problemática da arte contemporânea era muito elucidativa, pois levava a pensar que a ópera não poderia nem deveria limitar-se à expressão de uma “boa vontade” para com um território e uma cultura, ambos “atrasados”, nem a um desejo de torná-los contemporâneos através de uma atitude paternalista e politicamente correta para com os excluídos. Era preciso ir mais longe, muito mais longe. Tendo em vista que a Documenta de Kassel de 2007, curada por Roger-Martin Buerger, tinha a ambição de responder à pergunta se a modernidade é nossa Antiguidade, então, deveríamos indagar: em que medida a Amazônia tem uma contribuição singular para a discussão e a sensibilidade contemporâneas?

Em Karlsruhe, nossa proposta foi submetida aos parceiros alemães e discutida. Tanto Peter Weibel, artista e diretor do ZKM e o músico Sigfried Mauser, da Münchener Biennale quanto o filósofo Peter Sloterdijk — convidado por Weibel para participar da discussão — compartilhavam nossa impressão de que uma ópera tematizando a Amazônia exigia de nós, antes de tudo, a compreensão de que não estávamos simplesmente diante da produção de mais uma obra, e sim diante de uma empreitada que nos remetia necessariamente a uma questão de fundo, cujo teor abarca, ao mesmo tempo, a ambição de captar o “espírito” da Amazônia, e a de fazê-lo através do gênero operístico. Assim, não por acaso, parte importante da conversa em Karlsruhe girou em torno da relação entre nossa ópera multimídia e Orfeu, ou seja, entre o que íamos fazer e o que o mito, o teatro antigo e Monteverdi fizeram — que ressoava forte na hora em que nos perguntamos sobre o sentido da empresa. Mas atenção: nessa conversa, Orfeu não comparecia como argumento retórico ou referência erudita.

Com efeito, depois de ouvir boa parte de nossas intervenções, Peter Sloterdijk observou que, em seu entender, todos pareciam manifestar o que ele chamou de “uma dor amazônica”, a dor de uma perda, ou da iminência de uma perda, como se estivéssemos todos à procura de um Orfeu amazônico que tenta cantar algo, e cuja música estaria sujeita ou determinada por uma situação de ameaça. E sugeriu que tínhamos de começar pela elaboração de um *Roteiro* que pudesse lançar e delinear um herói, talvez a própria mata como um coro heroico; isto é: o sujeito amazônico como suporte do experimento. O filósofo ainda imaginou que tomássemos o estado de ameaça como ponto de partida para a busca da imanência dessa perda e acrescentou que, através de um quadro fonotópico suficientemente denso, poderíamos fazer emergir a realidade da situação. Em seu ponto de vista, o sujeito amazônico por excelência devia cantar a perda da floresta enquanto plano-fluxo único de potenciais, de intensidades e de diferenciais. Sloterdijk chegou a sugerir que, se fosse assegurado o acesso a esse plano de realidade, dele seria lançado um cristal de música que, eventualmente, poderia até mesmo ser demoníaco.

Ora, parece-me que esse plano virtual da realidade é, não só a questão central da perda e da ameaça, mas também, num certo sentido, o que há de mais forte e de mais perceptível na Amazônia – basta lembrar, por exemplo, o comentário de Euclides da Cunha, que abre seu ensaio amazônico em *À margem da História*, apontando o caráter de natureza inacabada de sua paisagem, ao mesmo tempo extraordinária e monstruosa. Por outro lado, essa espécie de proto-realidade parece fornecer a base da própria diferenciação entre o pensamento ocidental e o pensamento dos povos indígenas. Pois são os modos diferentes de lidar com as potências dessa realidade primordial, realidade primeira, que constroem a perspectiva ocidental Uma Natureza–Muitas Culturas e a perspectiva indígena Uma Cultura–Muitas Naturezas.

Parece-me que as perspectivas divergem a partir de duas considerações singulares do “centro consistente do ser”, de que falava Simondon, e por isso mesmo não faz sentido buscar uma síntese para elas, e nem mesmo a sua reconciliação. Mas, de qualquer maneira, não está o “centro consistente do ser” sendo perdido de modo irremediável, tanto para a perspectiva ocidental quanto para a perspectiva indígena, em virtude do desmatamento desenfreado, das mudanças climáticas e da erosão da bio e da sociodiversidade? Não seria o momento de tornar audível e visível a perda do substrato comum aos dois mundos, mundo branco e mundo indígena, perda que atinge cada um deles à sua maneira? Tais perguntas, intensificadas pelo debate em Karlsruhe, foram retomadas no seminário *Ensaaios Amazônicos – Seminário científico-cultural de preparação para a produção de uma ópera multimídia sobre a Amazônia*, concebido e coordenado por Eduardo Viveiros de Castro e por mim, organizado pelo Instituto Goethe de São Paulo e pelo SESC–São Paulo, e realizado na unidade deste último na Avenida Paulista, de 8 a 10 de dezembro de 2006.⁶

No *folder* que escrevemos para explicar a sua razão de ser, dizíamos: “O seminário *Ensaaios Amazônicos* é um encontro preliminar para explorar a necessidade e a possibilidade de uma reflexão sobre a situação e as perspectivas da região amazônica enquanto parte: (1) do planeta Terra que compartilhamos com milhares de outras espécies de viventes; (2) do território de certos estados-nação, notadamente do Brasil; (3) do imaginário globalizado sobre a natureza (biodiversidade), os segredos da floresta (biotecnologia e os saberes tradicionais), a crise ambiental (aquecimento global) e o destino da espécie humana (tudo o que precede, e mais). A opção em exame é a de uma reflexão de tipo estético-político, levada a cabo sob a forma de uma expressão poli-semiótica consagrada no Ocidente, a ópera. O seminário foi concebido para tentar responder à pergunta: Tendo em vista o fato de pretendermos fazer uma ópera, o que, da Amazônia, se constitui como matéria de expressão? Isto é: o que está em jogo ali que precisa ser encenado?”

O seminário foi estruturado em três partes:

⁶ O seminário contou com a parceria do Centro de Arte e Mídia de Karlsruhe ZKM; da Bienal de Munique; da Petrobras – Projetos Cooperativos Cognitus/Piatam e do Ministério da Cultura – Copa da Cultura brasil+deutschland 2006.

Segmento I

Primeiro Dia (vista de longe): Do começo ao fim da história

Trata-se de tentar elaborar uma imagem-síntese da Amazônia hoje, através de diferentes “leituras” concebidas dentro da perspectiva da cultura ocidental. Leituras da paisagem amazônica, de sua evolução macro e micro ecológica, de sua história pré e pós-colombiana, sua posição geopoliticamente estratégica e seu papel nos variados cenários futuroológicos em confronto hoje.

Segmento II

Segundo Dia (vista de perto): Do mapa aos territórios

Trata-se de esboçar a perspectiva de mundo das populações tradicionais da Amazônia – povos indígenas, seringueiros, ribeirinhos —, a partir de considerações sobre sua singularidade e implicações para o entendimento do encontro/desencontro com as sociedades nacional e global. Ou seja, o mundo da Amazônia do Segmento I transformando-se num outro mundo.

Segmento III

Terceiro Dia (vista de frente): Replanejar a imanência

Trata-se de ensaiar “pontes” e vias de acesso para uma relação positiva entre os dois mundos tratados nos Segmentos I e II, a partir de um experimento estético-político.

De suas diversas mesas, participaram aqueles que considerávamos não apenas como os melhores especialistas em Amazônia, das mais diversas áreas, mas, sobretudo os que considerávamos os mais comprometidos com as questões nevrálgicas da região.⁷ Além de sucesso de público, em virtude da qualidade das intervenções e da atualidade e relevância dos temas abordados, o seminário *Ensaio Amazônicos* foi muito importante para a ópera porque permitiu um panorama forte de toda a problemática que os envolvidos com o projeto precisavam ter em mente. Não cabe aqui, evidentemente, retomar o que foi falado e que um dia precisa ser editado em livro, pela riqueza das contribuições. Mas é o caso de destacar a intervenção de Philip Fearnside, do INPA, logo no primeiro dia, pelo impacto que ela acabou causando na própria concepção da ópera, quando ficou demonstrado o papel da floresta amazônica como “máquina de fazer chuva”, por um lado, e como “máquina” de absorção de CO₂, por outro. Fearnside nos fez perceber o complexo água-floresta em sua dimensão planetária: o maior rio do mundo e a maior floresta tropical do mundo em interação *ainda* positiva, embora não se saiba até quando, tendo em vista que, segundo o cientista, o *turning*

⁷ Participaram do seminário: Eduardo Góes Neves, José Ribamar Bessa, Paulo Roberto Martini, Philip M. Fearnside, Washington Novaes, Marcelo Leite, Marcelo Bressanin, Fernando Pellon de Miranda, José Wagner Garcia, Joachim Bernauer, Carlos Alberto Ricardo, Mauro W. Barbosa, Toinho Alves, Davi Kopenawa, Tânia Stolze Lima, Habakuk Traber, Peter Weibel, Pedro Peixoto Ferreira, Geraldo Andreello, Rosângela de Tugny, Hermano Vianna, Marlui Miranda, além dos coordenadores. Lúcio Flávio Pinto, convidado, não pôde comparecer, mas mandou um texto.

point do colapso se aproxima rapidamente, se o desmatamento prosseguir nos padrões habituais.

Assim, através da linguagem fria e rigorosa dos números, dos mapas, dos diagramas, das simulações, nos foram dados, a um só tempo, o alcance e a escala tremendos da devastação e de suas consequências do ponto de vista climático, e a fragilidade da floresta e sua vulnerabilidade à seca e aos incêndios; em suma, o sentido dessa perda, que, a bem dizer, ultrapassa nossa imaginação. Terminada a comunicação de Fearnside, durante o intervalo, Peter Weibel, muito impressionado com o que acabara de compreender, comentou que pensava já ter achado a melhor forma de expressão para uma ópera que abordasse a perda da floresta – a encenação de uma conferência. Mas, por outro lado, se o problema da perda ou de sua iminência tornava-se mesmo a questão central, então Peter Sloterdijk tinha razão e passávamos a ter dois desafios pela frente: o primeiro deles seria o de pensar a tarefa assumida pelo Orfeu amazônico, o personagem musical que deve cantar a ameaça iminente da perda ou a própria perda. O segundo desafio era a tarefa que nós deveríamos assumir – a de encontrar esse sujeito amazônico que, como intuíu o filósofo, talvez seja a própria floresta. E para encontrá-lo, precisaríamos ouvir o som, os sons, emitidos pelo *nomos*, pelo lugar. Os sons da terra, da água, do ar, do fogo, dos bichos, dos homens, dos forasteiros, das máquinas, sem esquecer, evidentemente, os sons do silêncio. Nesse sentido, em sua intervenção durante o seminário, Peter Weibel deu algumas indicações valiosas sobre a direção que pretendia tomar, ao fazer observações sobre a relação entre o tempo e a música. Sua fala se prestou a mal-entendidos, como se ele estivesse se manifestando *contra* a música; mas não era disso que se tratava. Em meu entender, Weibel se referia ao esgotamento do conceito de música tal como vinha sendo praticado até agora, uma vez que hoje a tecnologia digital nos permite ouvir não mais a música do mundo *traduzida* no tempo musical que conhecemos, mas descobrir a música que o próprio mundo produz; a música imanente ao tempo do mundo. Assim como Deleuze mostrara em seu livro de filosofia do cinema, que este evoluíra da imagem–movimento para a imagem–tempo, entendida como imagens ópticas e sonoras puras, Weibel agora propunha que a ópera também pudesse explorar uma passagem análoga, tornando audível a sonoridade imanente da floresta.

Finalmente, em minha própria fala, acabei ressaltando um último aspecto, relativo à cooperação germano–brasileira para a realização de uma ópera multimídia. Para mim, começava a ficar claro que precisávamos detectar um ponto de convergência capaz de catalisar os potenciais de ambos os lados com relação à questão de fundo. E para esclarecer o que queria dizer, recorri a um exemplo recente, a meu ver muito bem sucedido, que expressava a força de uma verdadeira cooperação. É que naquele mesmo momento estava em cartaz, em São Paulo, o espetáculo teatral *Cor*, dirigido por Frank Castorf, do Volksbühne de Berlim. O espetáculo encenava a peça *Anjo Negro*, de Nel-

son Rodrigues, mesclando—a “com a lembrança de uma revolução” expressa por uma outra peça, *A Missão*, de Heiner Müller. Como todos sabem, a primeira aborda a tragédia do racismo no subúrbio carioca, configurada nas relações de amor e ódio entre brancos e negros, homens e mulheres, pais e filhos — relações, por assim dizer, familiares, privadas. A segunda aborda o fracasso da missão de três emissários da Revolução Francesa incumbidos de provocar a insurreição dos escravos na Jamaica: um escravo liberto do Haiti, um camponês da Bretanha e um intelectual libertário, filho de escravocratas jamaicanos; em suma, a tragédia do fracasso da revolução nas Américas. O resultado da sinergia entre as peças de dois autores maiores das dramaturgias alemã e brasileira pareceu-me surpreendente e impressionante — como se o contato e a articulação entre elas atualizassem com força total as potências da problemática de cada uma, transformando a relação entre o mundo público e a esfera privada numa dinâmica infernal, que explicitava as dimensões de raça e de classe operando no desespero das camadas pobres de uma sociedade como a brasileira. Com efeito, parecia que toda a violência que eclodia nas relações pessoais dos personagens de Nelson Rodrigues encontrava a sua matriz e a sua razão de ser na revolução social abortada; por sua vez, todo o passivo do conflito sócio histórico não resolvido parecia aflorar e encontrar sua atualidade em homens e mulheres possessos, como que tomados por forças que os ultrapassavam e que não podiam compreender; zumbis vítimas de um imenso *voodoo*. Assim, como tragédia pessoal e coletiva, o passado e o presente da periferia colonial se engatavam de um modo poderoso e passavam a fazer sentido. Interpelado de um modo direto e brutal, o espectador era atingido em cheio pelo *anjo negro* de Rodrigues e pelo *anjo do desespero* de Müller, um só e mesmo anjo que vinha anunciar e enunciar a condição da exclusão no Terceiro Mundo. Assim, a inteligência e a sensibilidade de Castorf e de sua trupe nos faziam perceber a importância de se levar em conta a força de uma cooperação efetiva que agenciava potenciais até então díspares numa resolução de alta frequência. Ora, não é isso que desejávamos para nossa ópera multimídia?

O ano de 2007 transcorreu um tanto quanto em câmera lenta, em termos de criação. Além de digerirmos o seminário *Ensaio Amazônicos* e de começarmos a discussão para saber quantos e quais povos indígenas poderiam entrar em nosso experimento, o período foi marcado pela busca e convite a criadores, e pelas iniciativas das instituições envolvidas para levantar os custos da produção, bem como a maneira de bancá-la. Desde o início, a presença da Petrobrás, através do Cenpes, seu centro de pesquisas, surgira como um *sponsor* quase certo, ao lado do Instituto Goethe, do SESC–São Paulo e da própria Bienal (mais tarde, a participação da Petrobrás não só diminuiu como cessou). Nesse mesmo ano, no segundo semestre, ocorreu em Munique, a convite da Münchener Biennale e de seu diretor, Peter Ruzicka, um encontro dos parceiros e dos principais envolvidos no projeto para discutir o andamento dos trabalhos e uma agenda que permitisse assegurar o processo de criação.

A essa altura, já tínhamos os compositores Tato Taborda e Klaus Schedl, o diretor Michael Scheidl e sua esposa, a cenógrafa e figurinista Nora Scheidl, o pessoal do ZKM sob o comando de Peter Weibel. O entendimento da equipe se adensava, brasileiros e alemães se conheciam melhor, as ideias evoluíam e as discussões, muito produtivas, às vezes bastante tensas, iam obrigando-nos a ajustar o foco. Mas no final do ano, por ocasião de uma reunião do grupo dos brasileiros, em São Paulo, uma crise se declarou com a saída do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, que decidiu deixar a empreitada, após desentendimento com um dos membros da equipe.

Sua saída, evidentemente, colocou o projeto numa encruzilhada, na medida em que o enquadramento conceitual se fundava nas duas perspectivas, já mencionadas – e Viveiros de Castro era o pensador do perspectivismo que elaborara a diferença cosmológica fundamental: Uma Natureza, Muitas Culturas versus Uma Cultura, Muitas Naturezas. Seu desligamento significava, portanto, ou a formulação de um novo projeto, ou o abandono da ópera. Após algumas consultas entre São Paulo, Munique e Karlsruhe, ficou acertado que tentaríamos fazer uma nova proposta, porque valia a pena lutar pela realização da ópera, tendo em vista o material já levantado, o potencial já mobilizado, as pistas já entrevistas e o desejo de arriscar um diálogo transcultural, mesmo sob a ameaça dele fracassar.

Incumbido de redigir a nova proposta, viajei para Boa Vista a fim de me encontrar com Carlo Zacchini e com o xamã e líder yanomami, Davi Kopenawa, para indagar a este se os Yanomami aceitariam se tornar parceiros na realização de uma ópera, ainda que esta expressão artística fosse totalmente alheia à sua cultura. O que me levava a ousar tal iniciativa era o fato de ter relações antigas com os Yanomami (fôra presidente da Comissão Pró-Yanomami), de conhecer Davi e os aliados que capitanearam a luta pela demarcação de seu território (o próprio Carlo Zacchini, a fotógrafa Claudia Andujar e o antropólogo Bruce Albert). Por outro lado, sabia que Davi Kopenawa não desconhecera o poder da arte como uma forte aliada na luta pelo reconhecimento dos direitos à terra e à cultura – tanto as imagens de Claudia Andujar (que já circulavam por exposições e livros há anos) quanto a exposição *L'esprit de La forêt*, na Fondation Cartier pour l'Art Contemporain, em Paris, em 2007, haviam mostrado que estética e política podiam andar juntas na divulgação da causa yanomami, o que me levava a crer que meu convite não soaria descabido.

Não convidei apenas Davi, mas a comunidade de Watoriki e a Hutukara Associação Yanomami, com sede em Boa Vista. A proposta foi aceita com generosidade e interesse e o xamã, em contrapartida, convidou a equipe da ópera para visitar sua aldeia por ocasião da Festa da Pupunha, que ocorre geralmente em março. De volta a São Paulo, encontrei-me com Bruce Albert, buscando trazê-lo para o projeto. Além de grande conhecedor da cultura yanomami e de ter estado junto desse povo durante as últimas três décadas, o

antropólogo estava terminando um livro seminal com Davi Kopenawa, fruto de um trabalho compartilhado durante mais de vinte anos, e publicado em Paris, em setembro de 2010, sob o título *La chute du ciel*, pela Plon.

Bruce Albert leu a nova proposta, cujo arquivo digital denominei de Ópera 2.0, e aceitou tornar-se consultor, sobretudo da parte referente à participação yanomami na criação da obra. Sua aceitação viabilizava novamente o projeto, pois o antropólogo trazia consigo não só uma preciosa expertise antropológica como uma enorme relação de confiança com os índios, além de sua experiência na realização da mostra na Cartier – exposição que, em meu entender, já era marcada como um inédito experimento transcultural no âmbito da arte contemporânea, envolvendo índios e artistas.

A proposta 2.0, de saída, já incorporava a ideia de que a floresta era efetivamente a personagem principal, consolidada ao longo de todo o processo. Não só porque sua perda era nossa maior preocupação; porque Sloterdijk intuía que ela poderia ser o Orfeu amazônico; ou porque a máquina de chuva e de absorção de CO₂ descrita por Fearnside era crucial, mas também porque, desde *Ensaíos Amazônicos*, ficara claro que os próprios amazônidas pensavam assim. Com efeito, o texto que Lúcio Flávio Pinto (cuja paixão feroz e incondicional pela Amazônia impressiona quem o conhece) enviou já o dizia com todas as letras. Respeitávamos seu ponto de vista porque o sociólogo e jornalista, além de grande conhecedor da região, não tem medo de encará-la sem disfarces e em toda a sua complexidade. Ora, Lúcio Flávio era taxativo: A questão central da Amazônia foi, é e será a floresta. Por isso mesmo, ela tinha de ser a personagem da ópera.⁸

Entretanto, na ópera, a floresta amazônica precisava ser a personagem tanto do ponto de vista da tecnociência, perspectiva dos “de fora”, quanto do ponto de vista da população local, dos “de dentro”. A essa altura, contudo, já estava evidente para nós que um problema se colocava, referente ao modo como a tecnociência se relaciona com a floresta. Pois o fato desta inaugurar um novo tipo de conhecimento, um novo enfoque (a floresta como informação), não a torna capaz de promover a sua preservação. Com efeito, arma-se uma situação terrível: por um lado, o conhecimento tecnocientífico acumulado sobre a floresta e sobre sua destruição não parece ter força para influir decisivamente nos rumos do desenvolvimento predatório levado a cabo pelos civilizados; por outro lado, o conhecimento tradicional dos povos indígenas revela-se operatório para assegurar, mais do que a coexistência, a sustentabilidade de uma relação positiva entre natureza e cultura. Mesmo assim, como observou o ex-senador indígena da Colômbia, o guambiano Lorenzo Muelas, na plenária da Conferência das Partes da Convenção sobre Diversidade Biológica, em Buenos Aires, o Ocidente não se rende às evidências. Os índios, disse ele, praticam o desenvolvimento sustentável há séculos; daí os “brancos” chegam, destroem as práticas tradicionais e, em seguida, pretendem ensinar aos índios o “desenvolvimento sustentável”.

⁸ Depoimento enviado pelo autor, ainda inédito.

Há, assim, uma contradição, um conflito que se encontra no coração das relações estabelecidas com a floresta e que torna o jogo negativo para todos. Parece que os “brancos” são incapazes de *ouvir* o que os povos indígenas estão dizendo. A proposta 2.0 assumia, portanto, que no centro de uma ópera que tem como personagem principal a floresta, a tragédia é a impossibilidade de ouvir quem enuncia o nó do problema inteiro. E até mesmo os instrumentos tecnocientíficos mais precisos e as técnicas mais apuradas não são suficientes para fazer o homem ocidental contemporâneo perceber a sua cegueira e surdez, fruto de sua ausência de compromisso com o futuro da floresta.

Ora, o conhecimento tecnocientífico contemporâneo não dá crédito, por princípio, ao que diz o conhecimento tradicional, pois a própria constituição do seu discurso se dá pela negação dos saberes que o precedem. Mas a arte, que parte de outros pressupostos, pode ser mais livre do que a ciência para arriscar-se a ouvir o que os povos indígenas estão dizendo. A arte não tem problema em relacionar-se com o mito, a estética não tem nada a perder ao se abrir para essa dimensão. E aqui entram os Yanomami na ópera.

Os Yanomami são um dos povos mais tradicionais da Amazônia e do mundo, e que mais ferreamente se atém ao seu modo de vida (Pierre Clastres os chamou, num texto magnífico, “o último círculo”). Desde o final dos anos 80, seu líder, o xamã Davi Kopenawa Yanomami, repete incansavelmente — em todas as viagens que realiza, no Brasil e em outros países, para defender seu povo e seu território — que a floresta não pode morrer. Numa conversa com o antropólogo Bruce Albert, o xamã observou:

Os pajés Yanomami que morreram já são muitos, e vão querer se vingar... Quando os pajés morrem os seus *hekurabé*, seus espíritos auxiliares ficam muito zangados. Eles veem que os brancos fazem morrer os pajés, seus “pais”. Os *hekurabé* vão querer se vingar, vão querer cortar o céu em pedaços para que ele desabe em cima da terra; também vão fazer cair o sol, e quando o sol cair, tudo vai escurecer. Quando as estrelas e a lua também caírem, o céu vai ficar escuro. Nós queremos contar tudo isso para os brancos, mas eles não escutam. Eles são outra gente, e não entendem. Eu acho que eles não querem prestar atenção. Eles pensam: “esta gente está simplesmente mentindo”. É assim que eles pensam. Mas nós não mentimos. Eles não sabem dessas coisas. É por isso que eles pensam assim...

Logo em seguida, retomando o mesmo raciocínio, o xamã acrescenta: “Nós, os pajés, também trabalhamos para vocês, os brancos. Por isso, quando os pajés todos estiverem mortos, vocês não conseguirão livrar-se dos perigos que eles sabem repelir... Vocês ficarão sozinhos e acabarão morrendo também.”⁹

⁹ Yanomami, D. K. & Albert, B. Xawara: Das Kannibalengold und der Einsturz des Himmels – Ein Gespräch/Xawara: O Ouro Canibal e a Queda do Céu. In: Santos, L. G. *Drucksache N. F.* Düsseldorf:

Os brancos não escutam, não entendem, não querem prestar atenção. O discurso dos índios é tão desqualificado que não desperta interesse nem mesmo quando enuncia o infortúnio dos próprios brancos. O abismo é tão grande entre os dois mundos, que é total a insensibilidade para com uma possível catástrofe atingindo brancos e índios! Entretanto, se a ópera abre espaço para que os Yanomami falem e os brancos se disponham a ouvir, talvez possamos finalmente descobrir porque somos indiferentes à morte da floresta e às suas implicações, e eles não. Tocamos, portanto, no âmago do roteiro da ópera. A intuição de Peter Sloterdijk pode efetivamente se concretizar agora e gerar um cristal de música que capta o “espírito” da Amazônia e tem como herói a própria floresta. Os Yanomami falam explicitamente do que o filósofo chamou “a dor amazônica”, enunciam explicitamente a perda. *E não se fazem ouvir!* Ora, ouvir o que os Yanomami têm a dizer é *ouvir o que têm a dizer sobre a floresta*, como um meio de ouvir o que a própria floresta tem a dizer.

Em seu texto “L’esprit de la forêt”, Bruce Albert esclarece o que quer dizer floresta para os Yanomami:

A palavra *urihi a* designa em yanomami, ao mesmo tempo, a floresta tropical e o solo sobre o qual ela se estende. Também remete, através de encaixes sucessivos, a uma ideia de territorialidade aberta e contextual. Assim, a expressão *ipa urihi*, “minha terra–floresta”, pode designar a região de nascimento ou de residência atual de um locutor (como domínio de uso), enquanto *yanomae thëpë urihipë*, “a terra–floresta dos seres humanos (Yanomami)”, se aproxima de nossa ideia de “território yanomami”, e *urihi a pree*, “a grande terra–floresta”, se refere a um espaço englobante maximal que faz eco ao nosso conceito de “Terra”. Reservatório inesgotável de recursos indispensáveis à sua existência, essa “terra–floresta” não é, porém, de modo algum para os Yanomami um cenário inerte e mudo situado fora da sociedade e da cultura, uma “natureza morta” submetida à vontade e à exploração humana. Trata-se, pelo contrário, de uma entidade viva, dotada de uma imagem–espírito xamânica (*urihinari*), de um sopro vital (*uixia*) e de um poder de crescimento imanente (*në rope*). Mais ainda, ela é animada por uma complexa dinâmica de trocas, de conflitos e de transformações entre as diferentes categorias de seres que a povoam, sujeitos humanos e não–humanos, visíveis e invisíveis.¹⁰

Essa terra–floresta comporta, portanto, uma dimensão atual e uma dimensão virtual em constante interação que não parecem aceitar uma separação entre os planos transcendente e imanente, pelo menos como os concebemos, uma vez que a transcendência e a imanência fazem parte de uma “mes-

Richter Verlag/Internationale Heiner Muller Gesellschaft, 2001, p. 52–53.

10 Albert, B. L’esprit de la forêt. In: *Yanomamil’esprit de la forêt*. Catálogo. Fondation Cartier pour l’Art Contemporain. Paris: Actes Sud, 2003, p. 46.

ma economia de metamorfoses”, para retomar a expressão de Bruce Albert. Nesse sentido, a terra–floresta não pode ser confundida com uma paisagem, um “meio” ou uma área objetivada como mera fonte de recursos, cuja existência só se justifica porque pode propiciar aos humanos a sua sobrevivência ou o seu enriquecimento. O sentido da floresta não é, de modo algum, unidimensional. Por isso, as palavras do xamã complementam as do antropólogo:

O que vocês chamam *natureza*, em nossa língua, é *urihi a*, a terra–floresta, e sua imagem, que os xamãs veem, *urihinari*. É porque esta imagem existe que as árvores são vivas. O que chamamos *urihinari*, é o espírito da floresta: os espíritos das árvores, *huutihiripë*, das folhas, *yaahanaripë*, e dos cipós, *thoothoxiripë*. Tais espíritos são muito numerosos e brincam no solo da floresta. Nós os chamamos também *urihi a*, natureza, assim como os espíritos animais *yaroripë* e até mesmo os das abelhas, das tartarugas e dos caracóis. A fertilidade da floresta, *në rope*, também é para nós a natureza: ela foi criada com esta, é sua riqueza.¹¹

Natureza, então, para os Yanomami, é *urihi a*, a terra–floresta, e *urihinari*, o espírito da floresta, imagem que os xamãs veem. Mas é também dessa natureza mítica que nascem os cantos dos xamãs Yanomami. Com efeito, numa narração de grande força, Davi Kopenawa transmite a Bruce Albert com riqueza de detalhes o modo como os espíritos *xapiripë*, que são as imagens dos ancestrais que se transformaram nos primeiros tempos, se manifestam para os xamãs no transe xamânico, após a ingestão do pó *yākoana*. Assim, depois de descrever a beleza e o deslumbramento das manifestações dessas imagens, Davi passa a falar de seus cantos. Vale a pena transcrever uma parte importante do relato, para que tenhamos uma ideia mais precisa de como, através dos xamãs e dos *xapiripë*, se dá a recepção do canto da floresta mítica, e de como, na concepção Yanomami, até mesmo a música dos brancos teria ali a sua origem.

Os cantos dos *xapiripë* são realmente inumeráveis. Eles não cessam nunca, pois é junto das árvores *amoahiki* que os *xapiripë* os colhem. Foi *Omama* [o criador da humanidade atual e de suas regras culturais] quem criou essas árvores de cantos, afim de que os *xapiripë* venham aí adquirir suas falas. Assim, quando eles descem de muito longe, os *xapiripë* passam perto delas para apanhar os cantos, antes de sua dança de apresentação. Todos os que assim o desejam se detêm então perto das árvores *amoahiki* para coletar suas falas infinitas. Com elas eles enchem, incessantemente, cestos vazados, corbelhas e grandes jamaxins. Eles não param de acumulá-los. É o que fazem os espíritos melros, os espíritos xexéu e os espíritos *sitiparisiri* [tempera–viola] e *tāritāria-xiri* [gaturamo]. Os cantos dos *xapiripë* são tão numerosos quanto as folhas da palmeira *paa hanaki* que se colhe para o teto de nossas malocas, e até mais do que todos os Brancos reunidos. É por isso que suas falas são inesgotáveis. [...] Assim, as árvores *amoahiki* não param de distribuir seus cantos a todos os *xapiripë* que chegam perto delas. Sua língua é realmente inteligente, embora algumas possam ser pobres de falas e só ter um falar de espectro. São grandes

¹¹ Kopenawa, D. Urihi a. In: *Yanomami l'esprit de la forêt*, p. 51.

árvores cobertas de lábios que se mexem, uns sobre os outros, deixando escapar magníficas melodias. Lá onde *Omama*, nos primeiros tempos, as plantou na terra, os cantos não param de surgir. É possível ouvi-los sucedendo-se sem fim, tão inumeráveis quanto as estrelas. Mal termina um canto e, muito rapidamente, começa outro. Suas falas não se repetem e jamais se esgotam. Pelo contrário, elas não param de proliferar. [...] É lá que os *xapiripë* devem descer para adquirir seus cantos. Finalmente, quando os xamãs, seus pais, ouvem suas falas, eles por sua vez os imitam. É assim que todos os outros Yanomami podem então ouvi-los. Não pense que os xamãs cantam sozinhos, sem motivo. Eles cantam o que cantam seus espíritos. Os cantos penetram um atrás do outro em seus ouvidos, como nesse microfone. [...] Mas há também árvores que cantam nos confins da terra dos Brancos. Sem elas, seus cantores só teriam melodias curtas demais. Só as árvores *amoahiki* ofertam belas falas. São elas que as introduzem em nossa língua e em nosso pensamento, mas também na memória dos Brancos. Os *xapiripë* escutam as árvores *amoahiki* olhando para elas com muita atenção. O som de seus cantos penetra em seus ouvidos e se fixa em seu pensamento. É assim que eles conhecem. Para os Brancos, os espíritos melros dão folhas cobertas de desenhos de cantos que caem das árvores *amoahiki*. As máquinas deles as transformam em peles de papel que os cantores olham. Daí eles podem dançar e cantar. Desse modo eles imitam as coisas dos espíritos. É assim. Os Brancos também apanham seus cantos lá onde *Omama* plantou as árvores *amoahiki*. Há muitas delas nos limites das suas terras. Eles olham os desenhos de seus cantos sobre peles de papel para imitá-las e se apropriarem deles. É por isso que têm tantos cantores, músicas, gravadores, discos e rádios. Mas nós, os xamãs, não temos o que fazer com os papéis de cantos, só queremos a fala dos *xapiripë* para guardá-la em nosso pensamento.¹²

O canto procede, portanto, de uma floresta mítica. Mais ainda: o conhecimento que os Yanomami e seus xamãs adquirem parece ter sua matriz sonora no canto de árvores míticas. A natureza viva é preciosa ao mesmo tempo como terra-floresta e como imagem visual e sonora. Vale dizer: Como *ópera* de não-humanos e de humanos numa economia de metamorfoses. É isso que os xamãs querem dizer e que ninguém parece querer ouvir. Se a personagem central da ópera é a floresta da Amazônia, os Yanomami são o vetor que pode nos fazer aceder ao espírito da floresta; por isso mesmo, são eles que alertam para o perigo do fim. A ameaça da perda irreparável para índios e brancos suscita a agonia dos Yanomami que tudo fazem para salvar a floresta; mas o que eles dizem é que a agonia da floresta é também a nossa própria agonia.

Em fevereiro de 2008, um grupo de brasileiros e alemães envolvidos com a ópera, capitaneado por Carlo Zacchini e Joachim Bernauer, visitou a aldeia Watoriki por quatro dias, para assistir a Festa da Pupunha.¹³ Em meu entender, o aspecto dessa viagem que mais merece destaque foi o modo como os

12 Kopenawa, D. e Albert, B. Les ancêtres animaux. In: *Yanomami l'esprit de la forêt*, op. cit., p. 68 e ss.

13 Fizeram parte do grupo, além dos dois mencionados, Klaus Schedl, Tato Taborda, Michael Scheidl, Pablo Martins, pelo Ministério da Cultura, Marcelo Bressanin, pelo SESC-SP, Bruce Albert, Leandro Lima, o compositor Ludger Brümmer, do ZKM, e o autor deste texto.

Yanomami manifestaram seu comprometimento com o projeto da ópera e selaram uma parceria conosco. Na volta a São Paulo, ao escrever a memória do acontecimento, anotei que o ocorrido deveria ser objeto de reflexão porque traria implicações não só para o que planejávamos fazer dali em diante.

Pretendíamos engajar os Yanomami em nosso projeto, e vimos a Festa da Pupunha como uma oportunidade para que nossa equipe os conhecesse em sua singularidade, força e riqueza. De minha parte, achei que nada melhor do que uma imersão numa aldeia para *sentir* quem são e como vivem, e o que pensam e porque a floresta é tão importante, vital mesmo, para eles. Contava com o impacto do *choque*, no sentido benjaminiano do termo, isto é, o curto-circuito em nossos hábitos e associações mentais e o despertar para um outro espaço-tempo. No entanto, imagino que Davi e os Yanomami não deviam estar muito (pré)ocupados com a nossa presença na aldeia, tendo sua atenção voltada para os outros convidados, os Yanomami amigos que com eles fariam a festa. Nesse sentido, acho que tanto eles quanto nós nos acostumamos com a ideia de que íamos assisti-la.

Mas os Yanomami convidados não apareceram enquanto estivemos por lá, e chegou a notícia de que não viriam enquanto não terminasse a festa em que se encontravam em outra aldeia. O adiamento gerou uma situação inesperada que, se por um lado esvaziou nossas expectativas, por outro, suscitou uma questão nova para Davi e os índios: O que fazer com esse grande grupo de *brancos* que ia ficar na aldeia durante quatro dias? Davi se enfiou na rede, quieto, pensando; e nós ficamos por aí, descobrindo aos poucos a vida diária, a moleza do início da tarde, o banho de rio, em suma, entabulando uma primeira aproximação com os habitantes, sobretudo com aqueles que mais se aproximavam: as crianças e os jovens. E veio o primeiro naco de carne de caça, ofertado na hora do jantar.

Não sei se foi sugestão de Davi ou decisão dos índios — o fato é que já na primeira noite aconteceu o canto-dança dos homens. Foi uma apresentação para nós, mas não uma *representação* do que deveria ocorrer na Festa da Pupunha. Ora, o que os índios apresentaram? No meu entender, o modo como cantavam; isto é, como aliavam o ritmo da música e da fala com o corpo em movimento; como percorriam o espaço vazio do centro da maloca de um lado a outro; como ocupavam o escuro da noite com suas vozes; como, por causa disso tudo, criavam um clima de magia no qual, durante toda a noite, as árvores *amoahiki* cantaram aos homens vários dos cantos que estes, em coro, retomavam. Pois o Yanomami — que tomando a dianteira, cobria o rosto e abafava a voz com um braço cruzado sobre a boca ou um tecido — expressava (ficamos sabendo depois) uma árvore *amoahiki*, junto de quem os *xapiripê* adquirem o seu canto-palavras. O canto das árvores e o canto dos homens duraram a noite toda, até o momento em que cessaram abruptamente, quando a primeira claridade trouxe os homens de volta para o nosso mundo — e cada um voltou para o seu fogo. Mas antes disso, a apresentação se deu ininterrupta, muito embora, para nós, a audição tenha se dado de modo entrecortado, pois dormíamos e acordávamos várias vezes, o que conferia ao que assistíamos uma característica de sonho.

Na noite seguinte, foi a vez do canto das mulheres. Os risos e falas, que já haviam se mostrado durante o canto dos homens, se intensificaram a ponto de, aparentemente, transformarem o canto numa grande brincadeira meio desordenada. E também, as índias se aproximavam muito mais de nós, como que dividindo a atenção entre a intimidade de uma atividade prazerosa, exercida entre elas e para elas, e o divertimento curioso de dançar perante os estrangeiros. Tratava-se, novamente aqui, de uma apresentação e não de uma representação. Nada parecia evocar a solenidade de um ritual, muito embora, durante todo o dia, os índios estivessem ocupados com a festa, com a colheita da pupunha e a preparação do mingau. É que os Yanomami não fazem nenhuma separação rígida entre o espaço-tempo do ritual e a vida cotidiana. Por isso, assistíamos ao canto e à dança de forma também descontraída, reagindo como que com uma certa familiaridade e desenvoltura.

O momento de canto seguinte aconteceu no outro dia, fruto da decisão de nos mostrarem alguns aspectos de uma Festa da Pupunha, que todos sabíamos não ter mais condições de ocorrer enquanto estávamos na aldeia. Depois que alguns índios nos chamaram para vermos a sessão de pintura do mensageiro, e que as mulheres nos convidaram a acompanhá-las à sessão de pintura corporal, os Yanomami encenaram para nós partes do ritual da chegada dos convidados; foi quando, finalmente, armaram a festa que adentrou a aldeia com toda força. O mais interessante de tudo foi que o esquema de *representação*, de *cena*, de *teatro*, foi logo esquecido, suplantado e abandonado pela alegria contagiante, pela vontade-de-festa dos participantes. Mesmo Gale Goodwin Gomez, também em visita a Watoriki, e que até então seguia com olhar talvez crítico a “encenação”, rendeu-se à autenticidade do acontecimento no momento em que um Yanomami nu, todo pintado de preto e com a cabeça coberta de plumas brancas de gavião, irrompeu como um espírito perto de nós, brandindo o arco e pulando. Sintomaticamente, a linguista americana passou a fotografá-lo, e dali em diante entrou no clima da festa, que, aliás, foi terminar muito mais tarde, com o clássico vomitório dos índios empanturrados de mingau, celebração do excesso e da fartura. Digo isso para assinalar que a decisão de apresentar alguns aspectos da Festa da Pupunha acabou se configurando como uma prefiguração do evento que não podíamos ver. Configurando como uma prefiguração, os índios criaram e deram forma a uma espécie de “compacto” de festa antes da festa, o contrário de um teatro dentro de um teatro.

Nessa mesma noite, e na tarde seguinte, houve o canto dos xamãs curando o respeitado pajé Lourival. Canto no sentido amplo e primeiro — pela mistura, nas vozes, dos sons de espíritos, de humanos, de elementos da natureza, de animais (lembrei-me de C. M. Bowra, que em seu *Primitive Song* estabelece os vínculos entre o nascimento da música e o xamanismo). É claro que ali ouvimos sons emitidos pelo aparelho vocal humano, articulados de modo até então inaudito por nossos ouvidos. Quem experimentou um pouco de *yakohana* per-

cebeu a vibração extraordinária que havia nesse canto – e houve quem temesse não suportar a carga de desterritorialização que ele propiciava...

Finalmente, na última noite, deram-se os episódios da nossa cantoria e do *gran finale* com que os Yanomami se despediram de nós. Tudo começou quando Davi, depois do jantar dos *brancos*, se aproximou de nossa mesa e perguntou se naquela noite não poderíamos cantar alguma coisa. Depois de alguma hesitação, se sucederam as apresentações de Tato, Joachim, Michael, Klaus e um documentarista japonês que lá se encontrava. Davi fechou o evento com um discurso em yanomami, cujo teor desconhecemos, pois não houve tradução. O fato é que todos foram dormir e a aldeia caiu num grande e escuro silêncio. Até que, à meia-noite, fomos despertados por um grito lancinante, imediatamente seguido de um canto forte que se prolongou até o amanhecer. Estariam os índios agradecendo? Que tipo de relação haveria entre o canto nosso e o deles, em sua perspectiva? E o que tudo isso teria com a fala de Davi? Em que medida havia a deliberação de responder ao nosso canto individual, em duo ou trio, com o canto da *amoahiki* e dos Yanomami? Não há como saber. De todo modo, esse canto, já em si memorável, ficará para sempre gravado em nossas mentes em virtude de sua conjunção com a tempestade que se abateu sobre a aldeia em plena madrugada. Ficamos assombrados com o espetáculo que então se abriu à nossa frente: o canto forte contracenava com a saraivada de trovões, os relâmpagos respondiam aos *flashes* das lanternas, iluminando estroboscopicamente corpos que permaneciam na penumbra, e que, subitamente, se desenhavam por um instante aos nossos olhos pasmos. Comentei com Michael Scheidl, cuja rede ficava ao lado da minha, que os Yanomami tinham criado uma ópera, e mesmo que nosso experimento fracassasse, já havíamos assistido a esplêndida ópera deles, ainda que o termo e o conceito não encontrem equivalente em seu vocabulário.

Mas uma coisa é certa. Tudo se passa como se os índios tivessem nos enviado a seguinte mensagem: estamos com vocês na ópera porque vocês estão conosco na defesa e no mantimento da floresta. Com tudo o que ela significa: terra, território, subsolo, plantas, animais, humanos, xamãs, espíritos, entidades, vida. E canto.

Dia 1º de maio de 2008, no final da temporada da 11 Münchener Biennale, a equipe da ópera realizou uma apresentação do projeto para o público de Munique, sob o nome de *Amazonas–Oper*. De certa maneira, tanto os brasileiros (o compositor Tato Taborda, os artistas Leandro Lima e Gisela Motta, e Wagner Garcia) quanto os alemães (Peter Weibel e a equipe do ZKM, o compositor Klaus Schedl, a mezzo-soprano Mafalda de Lemos, os austríacos Michael e Nora Scheidl na concepção cênica) testaram a receptividade a imagens, sons, conceitos, *approachs* que estavam desenvolvendo para a ópera. Uma parte da apresentação foi destinada aos Yanomami – Davi Kopenawa e seu filho Dário Vitorio Xiriana, os xamãs Ari Pakidari e Levi Hewakalaxima, que estavam acompanhados por Bruce Albert e Carlo Zacquini.

A apresentação, que se deu na Black Box do Gasteig, misturava instalações, projeções e performances e deveria ter seguido uma certa *mise-en-scène*. Mas a atuação dos três xamãs yanomami — que não sabíamos ao certo como ia se dar porque preferiram nada nos contar, dizendo apenas que haveria canto e fala —, surpreendeu a todos. Com efeito, Davi, Ari e Levi pediram para ficar isolados durante uma hora antes do espetáculo, no espaço em que iriam se apresentar. E quando as portas se abriram e o público entrou, nos demos conta que estavam fazendo xamanismo. A execução de um ritual (depois soubemos que se tratava de um ritual de cura) impressionou a todos pela potência dramática dos gestos e movimentos, e pela força do canto. O público intuiu imediatamente que não estava assistindo a uma representação, muito embora não soubesse como apreender a cerimônia pelo inesperado do que via e ouvia. Por outro lado, ficava evidente que os xamãs, em transe, se encontravam num outro espaço-tempo, muito diferente do nosso, e que a *performance* extrapolava inteiramente o *timing* e as regras de uma encenação ocidental. E ainda havia o risco de parte do público, diante do inusitado do acontecimento, interpretá-lo no registro dos clichês sobre povos “primitivos”, ou seja, como folclore e exotismo. No dia seguinte, uma discussão com todos os participantes da apresentação, puxada por Peter Weibel (que assumia a responsabilidade pela dimensão multimídia da ópera) e Peter Ruzicka (que respondia pela dimensão musical), problematizou todos os aspectos do que havia ocorrido. Para muitos de nós, ficou evidente que não seria possível manter a presença dos xamãs no palco da ópera. A complexidade, a beleza e a potência do xamanismo enquanto expressão máxima da cosmologia e da cultura yanomami, deveria ser agenciada de outra forma.

Terminadas as atividades em Munique, os Yanomami e o grupo de brasileiros foram a Karlsruhe, a convite de Peter Weibel, para que os xamãs e Dário pudessem conhecer o acervo de arte multimídia do ZKM. O diretor do centro abriu então o espaço, que estava fechado ao público, para uma visita guiada voltada especialmente para os índios, com direito à tradução precisa de Bruce Albert. Depois de um diálogo intenso com eles em Munique, Weibel queria que os xamãs experimentassem as instalações interativas, imergissem nas obras contemporâneas que operam com imagens e sons digitais, reagissem, comentassem, em suma, entrassem em contato com os dispositivos tecno-estéticos de ponta do mundo *branco*. Após a visita, fomos todos almoçar. Já no meio da tarde, antes de tomarmos o trem de volta para Munique, sentado ao lado de Weibel, Davi Kopenawa, durante um brinde, comparou a relação entre os brancos e os Yanomami do projeto a um namoro, que agora podia virar casamento, assinalando que lhe agradava perceber o interesse que os anfitriões alemães tinham pela sua cultura. Em meu entender, a parceria transcultural para a realização da ópera foi selada ali.

A partir de então, o processo de criação começou a se acelerar. Foi contratado Roland Quitt como dramaturgo e libretista, e diversos encontros entre os compositores, encenadores e artistas brasileiros e europeus foram

delineando a configuração do espetáculo, que a Münchener Biennale preferiu chamar de *teatro música*, em virtude de uma polêmica existente na Alemanha em torno do termo *ópera*. Assim, *Amazonas – Musiktheater in drei Teilen/ Amazônia – Teatro música em três partes* começou a tomar forma.

Os brasileiros trabalhavam em São Paulo e no Rio de Janeiro, os europeus em Munique, Karlsruhe, Viena, Mannheim e, na fase final, em Lisboa. Em agosto de 2009, um *workshop* com vários xamãs yanomami, reunidos sob a iniciativa de Davi Kopenawa em Watoriki, aprofundou o contato com a perspectiva mítica que estruturaria a Segunda Parte da ópera, denominada *A Queda do Céu*. Para a aldeia, então, viajaram Bruce Albert, Roland Quitt, Michael e Nora Scheidl, Laymert Garcia dos Santos, Leandro Lima, Tato Taborda, Moritz Büchner (do ZKM) e Sérgio Pinto (do SESC–SP).

Foram cinco dias muito intensos, com longas conversas com os pajés, captura de imagens e de sons dos rituais e da floresta, e sessões diárias de xamanismo, que duravam seis, oito horas ou mais. Certo dia, quando estávamos em pleno *workshop*, experienciamos um momento incrível no qual tivemos um *insight* que nos fez vislumbrar a complexidade da produção de imagens e de sons do xamanismo yanomami; de certo modo, era o “dispositivo tecnológico” singular e especialíssimo que essa cultura desenvolveu para acessar as potências da dimensão virtual da realidade.

Como de hábito, os xamãs faziam seu ritual, inalando *yākohana*, cantando, dançando, falando... Subitamente, Levi Hewakalaxima (o pajé de voz e presença poderosas, cuja performance impressionara a todos na apresentação em Munique, em maio de 2008) dirigiu-se ao antropólogo Bruce Albert, apontou para nós, pôs a mão no próprio peito e disse, em yanomami: “Diga a eles que estou baixando em meu peito a imagem do canto–palavras do pássaro *oropendola*.” E de imediato “sintonizou” novamente o ritual, voltando a cantar e a dançar.

Fiquei assombrado. Pois me pareceu que, durante essa espécie de *download* de um arquivo audiovisual, o corpo de Levi funcionava, ao mesmo tempo, como *hardware* e *software* processando um programa que estava sendo rodado pela mente do xamã como som–canto do *xapiripë*, tornando–se, assim, uma imagem que será “lida”, como uma espécie de partitura, pelo intérprete. De acordo com as palavras de Bruce Albert, “os sons–cantos do *xapiripë* vêm primeiro: as imagens mentais induzidas pela *yākohana* tomam forma a partir de alucinações sonoras; o que significa um devir imagem do som.”

Esse ponto apareceu–nos (a Bruce e a mim mesmo) como uma verdadeira possibilidade de uma ligação entre o universo Yanomami e a perspectiva tecnocientífica explorada pelo ZKM na Terceira Parte. A questão que se coloca é: seria possível estabelecer uma conexão positiva entre a tecnologia de transformação de dados digitais em sons, e a materialização corpórea das imagens mentais associadas à origem das entidades da floresta? A pergunta, formulada por Bruce Albert, é muito interessante porque em ambos os casos parece que estamos lidando com sinestesia, embora de maneiras distintas. Pois podemos pensar que

nos dois casos estamos trabalhando com procedimentos diferentes para atualizar as potências do virtual. Ou deveríamos dizer, com tecnologias diversas?

Se trabalharmos sobre a possível ligação entre essas duas perspectivas incorporadas nessas diferentes tecnologias, talvez possamos começar um diálogo fantástico entre as culturas Ocidental e Yanomami. Comentando com o antropólogo Geraldo Andreello minha tentativa de entender, através da analogia cibernética, o que havia acontecido, ele observou:

Será que o virtual yanomami é o mesmo virtual projetado pela tecnociência? Não sei se cabe falar em tipos de virtualidades. (...) Alguns índios já me disseram que aquilo que eles fazem com o corpo e com o pensamento, os brancos fazem com outros instrumentos, sobretudo com as máquinas. Nunca entendi bem se essa é uma afirmação metafórica ou literal, e quem diz isso são os Tukano. Vários deles já estão no orkut... Mas parece que também os Yanomami fazem um esforço grande para nos fazer entender um pouco dessas coisas que não sabemos escutar ou ver. Será que, em algum ponto dessa história, eles poderão vir a se apropriar da tecnologia digital, por exemplo, para falar de desenhos de cantos?¹⁴

As observações do antropólogo são valiosas porque ajudam a afinar o entendimento da experiência, e a aprofundar uma exploração do paralelo xamanismo–tecnociência a respeito do modo como culturas diversas acessam a dimensão virtual da realidade. Interessa exatamente essa relação, e não creio que devamos considerá-la no plano metafórico, pois aí tudo se perde e caímos na linguagem da representação, que parasita, paralisa e tira a potência do que poderíamos pensar para avançar.

Talvez não caiba falar em tipos de virtualidades, mas sim em científicidades operatórias distintas para lidar com o virtual, porque regidas por lógicas diferentes que resultam em percepções de mundos diferentes. Mesmo assim, não se pode deixar de assinalar a convergência entre a perspectiva mítica yanomami e a perspectiva científica traçada por Philip Fearnside, por exemplo, quanto ao futuro sombrio que nos espera em virtude dos efeitos da destruição da floresta. Pois a maquinação mítica e as simulações tecnocientíficas funcionam, tanto em *Amazônia* quanto na assim chamada “vida real”, como dispositivos de antecipação de uma catástrofe anunciada. Assim, tentamos construir, a partir de dentro, um diálogo entre o mundo virtual da técnica e o mundo espiritual dos xamãs.

* Laymert Garcia dos Santos é professor titular de Sociologia da Tecnologia no IFCH da Unicamp e Doutor pela Universidade de Paris 7. É autor, entre outros, de *Politizar as novas tecnologias*. Escreve regularmente ensaios sobre arte contemporânea e as relações entre tecnologia, arte e cultura, em publicações nacionais e internacionais. Entre 2006 e 2010 trabalhou na concepção da ópera multimídia *Amazônia*, apresentada em Munique e em São Paulo, em 2010.

14 Comunicação pessoal.

Conversações em Watoriki

Das passagens de imagens às imagens de passagem: captando o audiovisual do xamanismo

Stella Senra



foto de Leandro Lima

O texto que se segue é um relato das discussões realizadas durante o curso do experimento “Dispositivos de Visão”, concebido por Laymert Garcia dos Santos, Rafael Alves da Silva e Francisco Caminati¹, do Laboratório de Cultura e Tecnologia em Rede do Instituto Século 21 (i21). As discussões foram levadas a cabo pelo sociólogo Laymert Garcia dos Santos, pelo antropólogo Bruce Albert, pelo filósofo David Lapoujade, pela estudiosa do cinema Stella Senra e por Rafael Alves da Silva durante a primeira etapa do projeto, que consistiu numa reunião na aldeia Watoriki, em Roraima, entre trinta e sete xamãs oriundos de todo o território Yanomami no Brasil — documentada em vídeo. Procuramos, num primeiro momento, estabelecer um entendimento da complexa noção de imagem na cultura do povo Yanomami; num segundo momento, ainda em curso, tentamos situar a reflexão sobre imagens contemporâneas passíveis de serem conectadas ao sistema Yanomami, com vistas à realização de uma série de eventos a partir do material captado nas sessões de xamanismo: um documentário, uma exposição que reúna essas imagens e desenhos de xamãs dos anos 70, o fornecimento de material para uso didático e político pela Associação Hutukara e pelo Instituto SocioAmbiental. O texto abaixo tenta estabelecer parâmetros que permitam efetuar a passagem de um sistema de imagens ao outro, sem que se perca o efeito disruptor para a nossa ordem de representação que a imagem Yanomami poderia desencadear ao ser “atualizada” em nossos suportes. O texto está dividido em duas partes: um relato sobre a primeira discussão e o diálogo que a ela se seguiu, ocorrido entre os dias 20 e 25 de março de 2011.²

Relato

As informações sobre o xamanismo Yanomami, oferecidas por Bruce Albert, chamam a atenção para o fato de que a particularidade desse povo, dentre os grupos indígenas da Amazônia, diz respeito, entre outros fatores, justamente à imagem. Enquanto aqueles têm uma produção plástica de objetos, máscaras..., os Yanomami têm pouca produção dessa ordem, distinguindo-se por uma prática xamânica fundada na imagem —, mas numa imagem peculiar, que não depende de um suporte. Diz o antropólogo que este é um paradoxo da cultura Yanomami, na qual não existe imagem materializada, mas cuja ontologia e cosmologia são baseadas precisamente nessa noção: todas as imagens dos primeiros tempos são constantemente “baixadas” pelos xamãs para curar, para controlar a ecologia, e assim por diante.

As imagens primordiais são mitológicas: na origem, reza a tradição Yanomami, todos os seres eram humanos; a partir de um dado momento, a humanidade se dividiu, tendo uma parte se transformado em animais — os animais da floresta — enquanto sua imagem se transformou nos espíritos

1 Promovido pelo Instituto Século 21, em parceria com a Associação Hutukara Yanomami e o Instituto Socioambiental, esse experimento integra um conjunto de cinco outros, desenvolvidos pelo mesmo grupo.

2 Agradeço a Rodolfo Scachetti a cuidadosa transcrição e a tradução para o português das gravações dessas conversas feitas originalmente em francês

xamânicos. Todas as personagens mitológicas são humanos com nomes de animais, sendo o xamanismo uma volta a esse tempo primordial, à completezudo humano–animal, por meio do *urupë* – um conceito que implica ver as imagens, fazer descer as imagens.

É essa operação que Laymert Garcia dos Santos chamou de “dispositivo audiovisual” dos xamãs, no projeto do experimento: fazer descer as imagens no corpo do xamã e nele encontrar uma resolução assim como, do “chuvisco” caótico das linhas e pontos, emergem na tela sucessivas figurações — leitura intuída a partir de uma analogia da experiência xamânica com nossas tecnologias eletrônicas de produção do audiovisual.³

Para nosso projeto, são de grande interesse esses momentos de transformação, de passagem de uma imagem à outra, ou de um espírito ao outro — o que se dá por meio de uma constante mudança de pontos de vista: os xamãs incorporam tais imagens durante um breve instante e, noutro momento, falam, descrevendo na primeira pessoa o que estão fazendo — tornando–se, então, exteriores a elas, distanciando–se, e voltando a serem xamãs humanos que têm a visão e as descrevem enquanto uma realidade externa. Para prosseguir a analogia com o nosso audiovisual poderíamos dizer, assim, que as passagens de um ponto de vista a outro se configuram como “mudanças de canal”, por meio das quais o xamã ora está incorporado à imagem, ora a comenta de fora.

Nossa discussão visa entender de que ordem seriam essas imagens, com vistas a encontrar ressonâncias e dissonâncias entre elas e as nossas imagens.

Bruce Albert nos explica que a imagem tem um estatuto particular no universo xamânico, muito diferente daquele que, no nosso mundo, é designado por esse termo. Ali, tudo pode se tornar imagem, uma imagem–espírito: potencialmente, todos os objetos e todos os seres podem reencontrar essa forma, que o xamã faz descer e passar no seu corpo como uma intensidade que o põe em convulsão. Com efeito, a experiência mais precisa e essencial do xamanismo é esse momento em que o xamã faz coincidir essa imagem com o seu corpo. Segundo o antropólogo, nesse processo nunca há representação, nunca há permanência e nem identidade, qualquer que seja ela. Trata–se de uma ontologia continuamente fluida, são imagens incessantes passando, imagens essenciais das coisas, dos seres, tal como eram no momento da sua criação. Para Bruce Albert, o interesse que os Yaomami despertam em relação aos outros povos da Amazônia é essa espécie de grau zero do suporte, da representação; uma espécie de radicalidade interna como se o corpo do xamã fosse o único lugar onde essas imagens mentais se materializassem.

Fica claro, para nós, que o ponto de partida deverá ser essa relação inédita imagem–corpo, esse momento de indistinção entre ambos. Também concordamos que o pensamento do filósofo Gilles Deleuze parece possibilitar o estabelecimento de um plano comum sobre o qual deveremos trabalhar, por

³ Laymert Garcia dos Santos trabalhou essa aproximação na ópera *Amazônia*, de cuja criação participou e que foi apresentada na Bienal de Ópera de Munique e no SESC São Paulo em 2010.

ser, ao mesmo tempo, aquele que melhor daria conta do que a arte contemporânea vem fazendo em termos de produção audiovisual da imagem quanto daquilo que nós já pudemos ler e conhecer sobre os Yanomami. É nesse sentido que David Lapoujade chama a atenção para a analogia entre a experiência descrita por Bruce Albert e o grande plano contínuo de multiplicidades de que fala Deleuze; multiplicidades que são necessariamente componentes heterogêneos uns em relação aos outros e que estão em contínua transformação — de tal modo que sua transformação é chamada de “devir”, e o devir é as variações intensivas através das quais passam tais multiplicidades.

Sabemos que esse processo intensivo só interessa ao filósofo na medida em que não é representativo — tudo o que é da ordem da representação viria a interrompê-lo, paralisá-lo. O que nos coloca, de imediato, frente à questão da passagem: como figurar, como transformar em imagem aquilo que, por definição, deve escapar da representação? Como construir algo que seja consistente, real, plenamente real, mais real mesmo que o resto, escapando ao mesmo tempo da representação, da objetividade, da organização, da estrutura?

A primeira indagação está relacionada ao corpo, nosso ponto de partida. Pois se o que interessa a Deleuze são os movimentos aberrantes, que transbordam tudo o que é movimento regular, este último permanece na esfera da representação, da subordinação: o corpo é também um corpo que se organiza e é organizado. Só poderemos, assim, considerar dotado de caráter intensivo aquilo por meio do que o corpo reconquista algo que não é orgânico, ou seja, o corpo sem órgãos — numa expressão de Artaud.

Além do tema da representação, que nos leva de imediato ao corpo xamânico, David Lapoujade ainda aponta mais duas outras questões, na obra de Deleuze, de grande relevância para a nossa discussão: a relação atual/virtual, que Laymert Garcia dos Santos já levantara no projeto do experimento, e a relação imagem-linguagem. É a partir desses três pontos/questões que nossa conversa evoluirá.

A primeira delas, a relação atual/virtual, concerne ao estatuto da imagem justamente no aspecto que nos interessa: a relação entre o que é a imagem para os Yanomami, e para nós. Lapoujade mostra que o atual, na concepção deleuziana, é aquilo que é determinado de maneira efetiva, organizável, acessível à representação, manipulável, entrando nas estruturas habituais; já o virtual é algo que existe plenamente, ainda que em uma forma não determinada — notadamente, ele existe sob a forma de uma potência intensiva. É o real sem ser atual. Para o filósofo, todo atual é, por sua vez, uma atualização de um virtual, mas o atual e o virtual diferem em natureza — o atual pode testemunhar a potência que ele atualiza, porém, já não é mais essa potência. Fica-nos, então, a seguinte pergunta: se supomos que a imagem é atual, determinada, o que acontece quando algo como a intensidade ou a potência pertencem à imagem, como ocorre no xamanismo? Ou, melhor dizendo, como a imagem pode ser definida de uma maneira diferente daquilo que é da ordem da representação?



Leandro Lima

A segunda questão, a relação imagem–linguagem, toca em dois dos momentos do xamanismo, a *performance* dramática e a narração, e diz respeito a um outro aspecto do projeto: a escolha do modo de mostrar os desenhos dos xamãs e de coloca–los em relação com as imagens.

No entender de Lapoujade, quando Deleuze reflete sobre as formas mais contemporâneas de funcionamento das sociedades (o neoliberalismo naquele momento), ele está, por um lado, cada vez mais orientado para uma espécie de correspondência entre imagem e linguagem e, por outro, para a realização do que chamou de sociedade de controle. Na verdade, a realização da sociedade de controle é, para o filósofo, a colocação em correspondência das imagens e da linguagem, de modo tal que cada uma controla a outra – como no jornal televisivo em que se diz o que se mostra e se mostra o que se diz, sem resto, sem sobras. O que interessou a Deleuze, no cinema e na arte contemporânea (dos anos 1985–1990), foi justamente a possibilidade de separar ver e dizer, ou seja, há algo na imagem que não pode ser dito, que só ela pode mostrar, e há algo na linguagem que não pode ser visto; são os signos que transbordam a representação, diz Lapoujade. Contrariando o senso comum, que acredita que aquilo que uma faculdade percebe pode ser traduzido em outra, Deleuze as vê como incomensuráveis

entre si: aquilo que só posso ver não posso dizer, e o que só posso dizer, ainda que pertença ao real, não posso ver. Para Lapoujade, Deleuze descobre de uma só vez o que é próprio a cada uma das faculdades, ou a cada um dos objetos, linguagens e imagens, e mantém, ao mesmo tempo, uma disjunção entre os domínios: nem a linguagem nem a imagem valem por si próprias, elas não são autossuficientes, mas existem numa espécie de não-relação, uma disjunção, por meio da qual se poderia escapar ao controle.

Estamos de acordo com relação a esse ponto de partida segundo o qual é a multiplicidade total do ser das coisas que se manifesta no devir imagem dos xamãs, um devir cujo suporte é, e só pode ser, o corpo. Bruce Albert destaca que o xamã é uma virtualidade infinita, tudo pode se tornar uma imagem e passar pelo seu corpo como intensidade; mas lembra de que há, também, um segundo momento do xamanismo, o modelo básico da coreografia em que ele descreve essas imagens, desta vez de uma maneira exterior. É o momento em que ele “narra” o modo como surgiram os espíritos, quem são eles, e como desceram...

A imagem do corpo e a subjetividade

Retomando, há duas etapas no nosso processo: uma envolvendo a imagem, a outra a linguagem. Voltaremos ainda ao segundo ponto.

A passagem do xamã de um a outro espírito se dá fora da representação, como já dissemos. Bruce Albert a define como pura experiência afetiva. Para alcançar esse modo de experiência — lembra o antropólogo — a iniciação xamanística consiste, justamente, em quebrar as condições básicas da subjetividade. Trata-se de um rompimento da imagem corporal, de um desmembramento que permite sair da representação. Só depois de concluída essa prova, o quadro de percepção habitual é desconstruído e o xamã pode chegar a sua experiência: fazer descer esse virtual infinito do ser das coisas, no seu corpo, e fazer os outros compreenderem, perceberem isso através do estado afetivo, da experiência corporal, em dado momento⁴.

Por termos colocado, de início, a questão do virtual e do real, perguntamos se essas imagens poderiam ser consideradas como atualizações. Bruce Albert pontua que elas não são nem mesmo isso, elas SÃO o corpo imediatamente. Mais propriamente, elas são coisa e passagem no corpo; elas se tornam e são perceptíveis ao exterior unicamente a partir do momento em que *tomam corpo* literalmente, ou seja, não há outro estado. Uma nuance se introduz, quem sabe, entre linguagem e imagens no momento narrativo em que essas imagens são sugeridas pela linguagem do xamã de um ponto

4 Numa aproximação, Albert afirma que uma sessão xamânica é uma espécie de psicose, como a imagem de desmembramento que encontramos nos psicóticos. Só que, aqui, isto é induzido para servir como instrumento de conhecimento na iniciação. Sob o efeito do alucinógeno, há uma espécie de desmembramento: os espíritos vêm e levam as partes do corpo do iniciante. Esse processo quebra a formação da subjetividade de base e é como um processo psicótico induzido. Mas o que é, para nós, uma doença, para os Yanomami é uma capacidade induzida de domesticar determinados processos.

de vista exterior — um momento, de resto, bastante característico: quanto mais hábil for o xamã, mais ele pode se dispensar da linguagem. Trata-se de um momento onomatopéico em que ele repete os sons das coisas, dos seres... e assume a experiência afetiva do ser do objeto, da coisa.

A imagem... o que é?

Até agora a discussão buscou precisar que experiência é essa do xamã. A palavra imagem foi usada... Mas tendo em vista as sutis diferenças entre o que é nossa concepção e o processo vivido pelo xamã, precisamos entender o porquê do uso desse termo para designar algo tão diverso da nossa experiência.

Bruce Albert considera a tradução dessa experiência pelo termo “imagem” apenas aproximativa — visto os Yanomami designarem com a mesma palavra, *urupë*, tanto o que se passa com o xamã quanto toda forma de modelos reduzidos, as fotografias, os jogos, enfim, tudo o que eles viram dos brancos e que eram representações iconográficas. Ele explica que *urupë* é a componente essencial da pessoa, é a imagem corporal, mas é também a imagem de todos os seres tal como foram criados. Quando os xamãs fazem a cura de uma pessoa é essa imagem vital que precisa ser restaurada, porque fora atacada, ferida, queimada, retirada etc. Essa “alma”, componente da pessoa, é distinta de outra noção, *pihi*, que corresponde à volição, ao olhar — enquanto que *urupë* é a imagem corporal, suporte da energia. Na sequência de termos correlatos, temos ainda o corpo propriamente, a pele, o envelope de tudo isso, e *pore*, que é, na verdade, o inconsciente, o fantasma que cada um carrega no interior de si, responsável por todos os movimentos involuntários, pelos sonhos... *Urupë* é uma espécie de essência vital de difícil tradução; o termo foi deslocado para o lado da imagem porque que tudo o que é imagem, na nossa sociedade, foi traduzido em Yanomami por *urupë*: a palavra “revista”, por exemplo, é *utupa siki* — uma “pele de imagem”. Não só os retratos, os jogos, as representações, mas também os reflexos na água, o eco (a imagem da voz) — tudo isso é designado pelo termo *urupë*.

Parece, portanto, que a experiência do xamã é o modo de ser na sua plenitude, e todo modo de existência é um modo de imagem, o arquétipo total, como define Bruce Albert; é a imagem do tempo primeiro quando os seres foram se constituindo em sua verdade primeira.

Laymert Garcia sugere um entendimento mais amplo da questão quando considera que essa imagem contém tanto o atual quanto o virtual, tomando como ponto de partida sua observação pessoal ao ver o xamã Davi Koppenawa diante das fotografias de Claudia Andujar. Com efeito, como se estivesse numa sessão de xamanismo, Davi Yanomami identifica espíritos nas imagens, diz o que está acontecendo ali, o que cada um está fazendo... Para ele, a imagem não é fixa, observa Laymert, ela é como que “apanhada” numa espécie de corrente que não para de passar. De onde sua escolha da expressão “passagem da imagem” para designar tal experiência: trata-se de uma resolução no sentido simondoniano do termo, uma resolução de

potências. Algo como o que acontece na televisão quando há um problema de definição, até que o borrado se transforma numa configuração quando a imagem ganha nitidez...

Já dissemos que a imagem Yanomami não é dotada de suporte como as que conhecemos, e com as quais convivemos. No caso dos xamãs, o suporte da imagem não é material, é um estado; um estado corporal, transitório. Assim, essas imagens podem, como uma fita passando, fazer circular as identidades, como nota Bruce Albert ao retomar à noção de passagem. Nossa discussão caminha, então, no sentido de lidar com a imagem que não tem suporte, e que se constitui fora da representação. Uma imagem, por assim dizer, em seu "estado puro", e que Laymert Garcia identifica como inseparável de seu fundo virtual a partir do qual sua dinâmica a "recorta". Para ele, os xamãs se constituem como uma espécie de tela — uma conclusão que será de grande importância, mais adiante, na nossa discussão. E a produção de imagens, ou a produção *tout court* desse processo, é diferente da nossa — o que traz à sua memória algo que Davi Kopenawa respondeu a um crítico de música alemão quando este lhe perguntou sua opinião sobre a arte dos brancos, após assistir à ópera Amazônia. Naquela ocasião, Davi ponderara que a arte é muito boa para os brancos, mas que para os xamãs era algo infantil, pois estes não precisam explicar tudo...

Bruce Albert também traz à tona outro episódio significativo da relação que os Yanomami estabelecem com nossas imagens. Durante a exposição "Yanomami – l'esprit de la forêt", realizada pela *Fundação Cartier*⁵, os jornalistas, desconfiados da mistura de arte com indígenas, quiseram entrevistar Davi Yanomami sozinho, sem a presença do antropólogo. Para surpresa geral, Davi se improvisou como crítico de arte, e rapidamente se conectou no modo de produção de conhecimento por imagens dos brancos: eu vejo isso nos meus sonhos, dizia ele a propósito das obras, isso é a mesma coisa que nós fazemos, vejo isso do mesmo modo; é uma versão atenuada do modo pelo qual produzimos nosso próprio conhecimento. A cada imagem mostrada a ele, dizia: "Ah, sim, esse é o espírito tal, eu o vi assim e assim" etc. etc. Segundo Bruce, o episódio toma ao pé da letra o que dizia Lévi-Strauss ao considerar a arte como reserva ecológica do pensamento selvagem na nossa sociedade. Do mesmo modo, quando a artista Adriana Varejão esteve na aldeia e fez muitos desenhos com os xamãs, eles a trataram como alguém que pratica o mesmo gênero de conhecimento que eles próprios.

Nossa conversa se encaminha, então, para a seguinte questão: como expressar ou testemunhar algo dessas variações intensivas que os xamãs manifestam em seu processo? Ou seja, como a atualização poderia testemunhar em favor do processo intensivo?

⁵ Curadoria de Bruce Albert e Hervé Chandès, Fundação Cartier, Paris, de 14 de maio a 12 de outubro de 2003.



Leandro Lima

O Rosto

Lapoujade traz à discussão o tema do rosto, tal como Deleuze o coloca. Para o filósofo, o rosto não existiu desde sempre, e é algo estritamente europeu. A era de nascimento do rosto é o Cristo, mesmo se já houvesse anteriormente formação de rosto. E é no rosto que se dá o encontro entre o despotismo e o capitalismo... A significação, ou o caráter ultra significante do rosto, o rosto como emissão de palavras de ordem... tem um papel crucial no Ocidente — todos têm um rosto na cabeça, o “capuz monstruoso”, como Deleuze dizia.

O filósofo considera que os homens da sociedade selvagem não têm rosto, têm cabeça — cabeça que é um prolongamento do corpo; eles não dispõem dessa função do rosto, que se cria de uma certa maneira, com o auxílio de uma função “muro branco–buraco negro” que é independente dele, mas que, na Europa, formou também o rosto como algo independente, entidade separada do corpo, valendo por si mesma. Se concordarmos que é preciso desfazer o rosto enquanto tal, como proceder se não podemos voltar à cabeça do primitivo (nós que fomos “rostificados”, para quem tudo “significa” — uma sobrancelha se levanta e nos perguntamos: o que você pretendia dizer? em que você pensa? será que te contrariei?...), já que não podemos sair do capitalismo tão radicalmente quanto aqueles que nunca entraram, mas não podemos tampouco aí ficar?

Stella Senra menciona um trabalho seu nessa mesma direção, o texto para o livro *Marcados*, de Claudia Andujar⁶, no qual trabalhou precisamente essa noção de rosto e de rostidade em relação às fotografias, ou “retratos” dos Yanomami. Para demonstrar como a representação (no caso, fotográfica) dos índios é problemática, ela mostrou que esses retratos, na verdade fotos de identidade nos quais os Yanomami portam números de identificação, manifestam a ambiguidade fundamental do ato de “retratar”, justamente, aquilo que “desfaz” o retrato — a ausência do rosto de que fala o filósofo. Ela faz ver que essa série de fotografias compreende, na verdade, desde imagens que podemos facilmente reconhecer como as tradicionais fotos de identidade — e o que há de mais “rosto” que a foto de identidade? — até imagens mais misteriosas, difíceis de serem classificadas por “escaparem” à categoria do retrato, configurando o que ela chama de “impossibilidade do retrato” — quando o rosto não é “dado”. Segundo sua análise, essas últimas fotografias correspondem exatamente àquelas dos Yanomami de contato mais recente, que ainda fazem parte da categoria apontada por Deleuze como sendo aqueles “que não têm um rosto”, mas uma cabeça que prolonga o corpo — não por acaso, várias das fotografias são de corpo inteiro. Enquanto as primeiras, na outra ponta do espectro, são mais reconhecíveis justamente por se referirem aos Yanomami de contato mais antigo, que já “cabem” no retrato, e até mesmo na foto de identidade — aqueles que, de algum modo, embora sempre problemático (afinal, há gradações nesse processo), já se encontram vestidos como os brancos: mulheres maquiadas como prostitutas, homens vestidos como trabalhadores... Eles já são capazes de “posar”, e não apenas para o retrato, mas até mesmo — com aquele conhecido olhar “ausente” — para fotos de identidade. Esses Yanomami já “ganharam” um rosto, se “rostificaram”. Esta série de retratos de Claudia Andujar constitui, para Stella Senra, um exemplo extremamente rico do “desajuste” ou dos limites das nossas categorias (e das nossas imagens), quando a câmera tem diante de si, ao invés de rostos, as “cabeças” dos povos selvagens, tal como o filósofo descreveu.

Os desenhos — o atual e o virtual?

Para abordar o desenho dos xamãs, Laymert Garcia parte de seu encontro com o artista Francis Alÿs, a quem mostrou essas imagens.⁷ Depois de olhá-los muito atentamente, Alÿs observou que os desenhos tinham a particularidade de manifestar uma diferença fundamental em relação aos desenhos

⁶ Andujar, C. *Marcados*. Editora Cosac Naify, São Paulo, 2009.

⁷ Além de grande desenhista, Alÿs é um mestre da linha. Em toda a sua obra, informa Laymert, trata-se de traçar uma linha única, singular — uma espécie de *border line*, cujo traçado instaura ao mesmo tempo o sujeito e o objeto da ação, que constitui e institui a obra; o artista e o espectador num só movimento. cf. Garcia dos Santos, L. *Becoming Other to Be Oneself: Francis Alÿs Inside the Borderline*. In Godfrey, M.; Biesenbach, K.; Greenberg, K. (eds). *Francis Alÿs – a Story of Deception*. Tate Publishing, Londres, 2010. p. 188–189. Catálogo da exposição de mesmo título realizada na Tate Modern, de 15 de junho a 5 setembro de 2010; em Wiels, Bruxelas, de 9 outubro de 2010 a 30 de janeiro de 2011 e no The Museum of Modern Art, New York, de 8 de maio a 1 de agosto de 2011.

ocidentais: estes são sempre um fragmento ou algo que, mesmo inteiro, nunca “ocupa” o espaço da folha de papel. De uma certa maneira, eles “nadam” nela; em contrapartida, os desenhos Yanomami expressavam de imediato uma espécie de totalidade, porque “ocupavam” todo o campo da imagem, por assim dizer. Na verdade, isto não significa que eles ocupam a folha porque a “preenchem” completamente, nota Laymert; eles tanto a ocupam quando desenham até as bordas como quando se concentram no meio ou em parte da página, não importando quem seja o autor do desenho. Por que esse espaço se torna habitado por uma totalidade? Como gente que nunca aprendeu a desenhar tem um sentido tão apurado do desenho? — pergunta-se o sociólogo.

O artista explica que viu nesses desenhos um saber que não é da ordem do aprendido nem da ordem da composição, tal como a concebe a história da arte. Eles lhe pareceram extraordinários porque, em seu entender, configuravam uma “ruptura”: como se a folha de papel fosse um espaço de projeção no qual vem se concretizar, pela primeira vez, uma imagem que já chega pronta, inteira e íntegra; imagem que teria se formado no xamã a partir da síntese de sua experiência alucinatoria com sua percepção do mundo exterior. Para Alÿs, só uma imagem dessa natureza poderia ser “projetada” sobre o papel por uma mão que, paradoxalmente, não sabe desenhá-la, e que, no entanto, a desenhou totalmente.

Bruce traz à discussão um argumento de outra ordem. Ele coloca que, independentemente do suporte, se trata sempre de um espaço cosmológico — a referência é sempre a totalidade, e o espaço do papel é completamente indiferente nessa questão. Além disso, ele acrescenta, os desenhos são sempre multiperspectivistas, razão pela qual alguém que nunca viu um papel e um lápis desenvolve logo, imediatamente, um estilo bastante pessoal. Para o antropólogo, os Yanomami que desenham atualizam o mesmo espaço cosmológico, mas cada um à sua maneira, sem nenhuma preocupação em representar o que quer que seja. Uma atualização pode descer na mão, sem que seja necessário se pensar nisso: é a deposição de um virtual permanente no cérebro do xamã. Por isso, depois que os Yanomami entraram em contato com o realismo figurativo escolar e com a escrita, afirma ele, seus desenhos começaram a descambar na representação, e se empobreceram.

Estamos de acordo que a arte pertence ao domínio da atualização, mas não se limita a ela, pois o devir da obra cristaliza, atualiza um processo intensivo que, no entanto, segue sendo virtual por definição. Lapoujade levanta um ponto a esse respeito: se o devir é um processo de atualização, um desenho, mesmo não sendo apenas isso, é necessariamente uma atualização — não só porque seria determinado, localizado, finalizado a seu modo, mas porque assim que entramos num registro qualitativo (ou seja, quando não se trata de intensidades, e sim de um grau de intensidade sob a forma de determinadas qualidades), então não estamos mais no intensivo puro, estamos no atual ou na atualização.

Laymert Garcia argumenta que os desenhos lhe parecem uma espécie de atualização que preserva, ao mesmo tempo, as potências do virtual — desde

que, para Deleuze, a atualização é inseparável da dimensão virtual. Em seu entender, no caso dos desenhos, o que ultrapassa a representação tem a ver com isso — eles são atuais e virtuais ao mesmo tempo, pois toda a potência que havia informado os desenhos parece continuar lá, em potência, como potência.

Lapoujade propõe voltar à “atualização” na experiência xamânica. Até agora ficou claro para ele que, para os Yanomami, tudo é imagem, que eles entendem por imagem tanto as atualizações quanto os modos de ser que são não-atualizáveis ou, para empregar uma palavra pobre, que não são “situados”. Podemos saber que a energia vital de uma pessoa se encontra nessa zona ou nesse lugar e, portanto, podemos chamar isso de imagem. Tudo é imagem, porque de todo modo a imagem é a categoria ontológica última — pois tudo “é”. Por outro lado, Lapoujade evocara Deleuze para quem o processo intensivo, a multiplicidade contínua são não-atuais, são pura virtualidade. Assim que há mudança... o devir testemunha uma mudança qualitativa: eu me torno um outro, um animal... etc. Se eu componho a frase “eu sinto que...”, isso é puramente intensivo; se eu devo compor a frase “eu sinto que me torno animal”, já entramos num processo qualitativo de atualização. Mas, como se trata de um processo de atualização de intensidades, a atualização é inseparável da potência intensiva que ela testemunha.

Retomando seu ponto de vista, Laymert Garcia dos Santos evoca o exemplo do mar e da onda. Se olharmos o mar sob o aspecto do contínuo intensivo, diz ele, compreendemos o mar como dimensão virtual. Mas se considerarmos a onda uma atualização do mar, temos na onda uma espécie de expressão-onda; mas, apesar disso, ela continua inseparável do mar. Ela também é mar, e o mar continua a ser, enquanto mar, virtual. Ou seja, temos, ao mesmo tempo, o mar e a onda, que podem ser considerados separadamente, mas que deveriam, sobretudo, ser vistos na relação, isto é, numa tomada de forma.⁸ Se considerarmos apenas a onda enquanto atualização, veremos apenas o resultado da tomada de forma e não o processo em seu conjunto, tampouco esse fundo virtual que existe, que está aí antes, durante e depois da forma-onda. Ele acredita que Deleuze insiste sempre em olhar para o mar, e em considerar as ondas do mar como vetores para ir em direção ao mar. Assim, temos ao mesmo tempo o atual e o virtual, e a atualização não esgota o virtual, jamais o esgotará, pois o virtual é justamente a fonte do devir. Nesse sentido, talvez seja possível estabelecer uma analogia entre esse processo de tomada de forma e a formação da imagem na cosmologia Yanomami. Tanto num caso quanto no outro a questão seria como conceber a relação atual-virtual, não para, de certa maneira, traduzir essa cosmologia no nosso mundo, mas para encontrar um modo de valorizar essa cosmologia no nosso mundo. Olhando para a cosmologia Yanomami, talvez possamos encontrar ressonâncias entre ela e o que há de mais refinado como pensamento contemporâneo na filosofia ocidental, estabelecendo relações produtivas para o nosso próprio pensamento.

⁸ Em francês, *prise de forme*. [N do T]

Diálogos

Como já foram dadas as bases para compartilhar um entendimento comum, agora a conversa toma a forma do diálogo, que decidimos manter.

David Lapoujade: Você insiste sobre a inseparabilidade atual/virtual, e eu lembro a distinção. Que sejam coisas distintas não significa que sejam separáveis, ao contrário. É o que, na mais velha das filosofias, em Espinoza, chamava-se de distinção real, ou seja, há uma distinção, mas isso não se separa na coisa, não conduz a nenhuma separação na coisa.

Laymert Garcia: Mas, se é isso, não vejo problema.

Bruce Albert: O problema talvez esteja na tradução do termo Yanomami, *urupê*, por imagem, o que sugere a impressão de atualização de uma representação etc. É um pouco o efeito da bricolagem que somos levados a fazer em torno de uma noção Yanomami que implica, ao mesmo tempo, o sentido da corporeidade; não é uma imagem, é antes uma forma, talvez um estado corporal com uma dimensão visual, é algo bem complicado; traduzimos por imagem para simplificar, nos apoiando no fato de que os Yanomami fazem a tradução no sentido inverso... Temos de buscar ver o quê, mais precisamente, há por trás dessa ideia de “imagem”, pois ela implica sempre um estado corporal; ela está sempre ligada à energia, ao movimento.

D. L. É gradiente de potência, na verdade, um gradiente de potência.

B. A. O termo “imagem” faz supor que a cosmologia é sempre uma espécie de coisa pré-existente à experiência corporal, através da qual ela é produzida no xamã. Mas deixemos claro que ela só existe através dessa experiência corporal, não existe de outro modo; ou, então, sob a forma do discurso ultra-simplificado daqueles que ouvem o xamã — uma espécie de vulgata: todo mundo sabe coisas relativamente elementares sobre essa cosmologia, mas sua forma de existência principal reside no fato de que ela é uma experiência corporal dos xamãs. A cosmologia não preexiste. Ela já está sempre aí e só tem existência nesse fenômeno dos corpos que os xamãs nos apresentam... se quisermos corrigir um pouco em relação ao conceito de imagem para não dar essa ideia de tradução um pouco ingênua...

L. G. Sim, mas... eu não disse que é uma tradução, eu disse que é justamente o contrário; o que eu quero dizer é justamente o contrário.

D. L. Então, eu teria uma questão: que relação mantêm as imagens, no sentido das imagens de revista, com o corpo, qualquer que seja? Em que isso ainda permanece um corpo?

B. A. De modo algum, é uma simples analogia, pois é sua tradução.

D. L. Portanto, é uma imagem inferiorizada.

B. A. É uma simples analogia, razoavelmente distante do que lhes parece o mais próximo... em relação ao que sabemos...

D. L. Isso parece com uma imagem.

B. A. Do mesmo modo que fazemos a aproximação do nosso sentido com a

nossa tradução, eles fazem o inverso. Na verdade, talvez seja esse o problema, pois não há atualização no sentido um pouco ingênuo da tradução simplesmente, como translação de um registro a outro.

D. L. De representação.

B. A. De representação. Essas imagens só existem assim; do que podemos ver, é isso simplesmente. A cosmologia só tem essa existência. É por isso que os “Yanomami de base”, se nós lhes perguntarmos “como é?”, nos respondem: “pergunte ao xamã, pois ele esteve, ele viu, ele viveu isso, portanto, ele pode testemunhar isso”. A experiência direta é que dá realidade a essas coisas.

D. L. São eles que estão em relação com as potências.

B. A. Sua tradução simbólica na linguagem não tem qualquer valor, não é nada. Reenvia-nos à essa experiência corporal, que atesta sua existência.

L. G. Hoje, vimos algo bastante interessante: um xamã fez uma *performance* e levou muitíssimo tempo para cantar; estava mudo. Ele fez algo silencioso, ao longo de muito tempo; uma performance, uma dança, ele evoluiu etc., a ponto de pensarmos “ah, parece cinema mudo”. Depois de muito tempo, começou... ele emitiu um som e começou a cantar etc. Achei muito interessante justamente em relação ao que estamos dizendo, pois, diríamos, o caminho que vimos ser seguido pelos outros xamãs consistia na seguinte relação: discurso do xamã alternado com a passagem da imagem, com devires animais; ora, nesse xamã que fez a *performance* silenciosa, durante muito tempo não havia nem um nem outro. De certo modo, havia essa espécie de situação..., mas nós víamos muito bem que o animal... que o devir animal, a transformação, estava ali.

B. A. Isso me lembra de algo: praticamente em todas as iniciações xamânicas, na saída da iniciação, os xamãs estão de tal modo enfraquecidos, magros, ao término de dez dias sem comer nada além do pó no nariz e de beberem um pouco de água com mel, que se tornam verdadeiramente esqueletos. Eles perdem, de fato, o uso da palavra; todo o primeiro xamanismo, uma vez que termina a iniciação, é exatamente o que você viu: um filme mudo. E, além disso, é extremamente lento, pois eles estão fracos, e temos a impressão de algo pesado, em câmera lenta. Não há absolutamente qualquer palavra, senão o corpo movendo-se em câmera lenta. É muito impressionante. É isso é o começo, o estado primeiro da atividade xamânica.

D. L. e L. G. É o despertar do corpo. Um corpo novo.

B. A. É o retorno da atividade corporal — uma vez que se tornou um xamã, pego por esses diversos devires, mas sem nenhuma palavra.

L. G. O que significa que nesse estado... Poderíamos dizer que nesse estado eles estariam em uma espécie de situação de puro afeto, pura intensidade? Não que não haja atualização, porque há, pois podemos ver..., pois não há potência que seja nula. Mas será que poderíamos dizer que aí já ocorre uma tomada de forma, mesmo se não há linguagem?

B. A. Ah, sim. Há uma tomada de forma que preexiste mesmo...



Leandro Lima

L. G. À linguagem.

B. A. ...antes da linguagem, antes das onomatopeias. É verdadeiramente o nível zero disso.

D. L. Vemos bem como há as mais altas intensidades, que são não-verbais e puramente... da ordem do grito; na sequência, os devires animais que estão, diríamos, ainda abaixo; abaixo ainda, há a narração que já supõe uma dissociação e depois, mais abaixo, há a mensagem aos outros xamãs que...

L. G. A interlocução....

D. L. ...a interlocução etc. É como se houvesse quatro níveis, e com o quinto penso que seria esse nível zero... E depois a descida e a subida no interior desse esquema.

L. G. Uma constante modulação.

D. L. Variações intensivas, justamente, que fazem com que os níveis... Se estamos de acordo, eu gostaria então de voltar rapidamente aos desenhos.

B. A. Uma coisa antes: quando eu emprego a noção de imagem, não se trata do ponto de chegada, mas sim de partida; o que foi triturado, problematizado nesse debate. Eu a emprego como uma espécie de analogia provisória para fazer uma ponte entre os dois mundos, mas é o objeto daquilo que deve ser pensado à luz do efeito crítico que produz o material Yanomami voltando para nós; como eu disse, o único interesse em jogo é utilizar esse material Yanomami para desestabilizar noções, como essa de “imagem”.

L. G.. Justamente, é essa a problemática.

B. A. Nós nos deixamos facilmente capturar por ciladas nas traduções. Na etnografia encontramos os “aproximativos”, e terminamos por crer que podemos usar essas palavras sem problema.

D. L. Sim, mas é um termo que de todo modo vai ser um problema, pois não tem nenhuma, nenhuma relação com o sentido tradicionalmente atribuído ao termo imagem.

B. A. Sim, mas é por isso. Não tendo nenhuma relação, isso talvez produza um efeito de interrogação sobre...

D. L. “Corte” seria melhor. Isso me parece tanto um corte; são cortes, na verdade.

B. A. ...nossa noção de imagem. Pois toda nossa etnografia funciona assim. Não há conceito; na verdade há pouquíssimos, e o material etnográfico são sempre aproximações de traduções até medíocres, aproximativas, que acabam por se ossificar e serem discutidas na antropologia, na política...

D. L. Como se fossem evidentes.

Rafael Alves da Silva. Se fosse em alemão, vocês poderiam criar uma palavra de vinte sílabas que iria resolver... Só é possível filosofar em alemão.

B. A. Um conceito telescópico.

D. L. Muito glamoroso.

D. L. Isso parece muito com um corte. Com um corte intensivo...

B. A. Um corte ou tomada de forma ou coisas como essas...

L. G. Tomada de forma é também uma armadilha. Eu gosto bastante do aspecto descritivo...

D. L. Isso tem algo de modelagem.

L. G. Modelagem, sim.

D. L. Ao passo que corte, se quisermos, dá a impressão de que é como um fluxo que cortamos, há um corte, quase como um corte de laboratório. Em dado momento, é o corte, enfim, o corte de energia tal qual ela é nesse momento, seu nível nesse momento. Não digo que seja preciso substituir por essa palavra, ela não é atraente, é mais uma espécie de... Platô não é ruim, tampouco. Stella Senra: Platô. Já tínhamos dito isso.

L. G. Já tínhamos dito isso.

S. S. Um corte como... Deleuze usa para o cinema, para o plano cinematográfico como um corte móvel...

B. A. É complicado, tem uma noção de forma, de...

L. G. Tomada de forma, com o destaque não na “forma”, mas na “tomada”...

B. A. ...energia, de visualidade muito forte... a multiplicidade ininterrupta de todos esses espíritos que são eles próprios múltiplos, mas cada um dentre eles é o nome de um espírito desacelerado ao infinito; emprega-se o termo *xamari* para o espírito da anta, mas na verdade o que se vê é algo como Davi Yanomami me explicou: “eu me vi uma vez, em um hotel, em diversos espelhos, e havia a minha imagem, multiplicada ao infinito”. Portanto, quando dizemos “ah, eu vejo o espírito tal”, na verdade se vê aquilo.

D. L. Mil antas.
L. G. Uma infinidade.
B. A. Uma imagem rizoma.
D. L. São multiplicidades, multiplicidades moleculares, verdadeiramente...
B. A. Portanto, há sempre essa noção de multiplicidade, e sempre essa conotação de brilho; é um universo extremamente visual. A luminosidade, quando eles estão assim..., eu perguntei “o que é isso?”, e eles disseram: “isso são os olhos dos espíritos com... de onde a luz parte”.
L. G. A irradiação.
B. A. Davi Yanomami, que é mais pedagógico, diz: “À noite, a rodovia, com os carros...”.
S. S. Os faróis.
B. A. ...os faróis dos carros. “A primeira vez em que estive em Manaus, quando era jovem, no barco, na borda do rio..., víamos a rodovia e todos os carros. Isso me faz lembrar... É desse modo. E tudo acontece em espelhos, sem interrupção, uma luminosidade absolutamente intensa e”...
D. L. Temos a impressão de que há vários espelhos que...
B. A. E o aspecto bastante repetitivo, a descrição dos espíritos, é sempre essa noção de luz, de cor extremamente violenta e, bem..., essa multiplicidade de espíritos em todas as direções; eles se desdobram, multiplicam-se... Portanto, tudo isso...
D. L. Tudo isso é a imagem.
L. G. Pois é; é a imagem! Hoje, precisamente quando esse xamã que se aproximou de nós... foi o Carlos, ele dizia que os espíritos estavam prestes a se levantar e partir. Foi uma imagem absolutamente magnífica como, justamente, era uma multiplicidade enorme...
B. A. Ele começou a nos dizer: “você não está mais aqui!”. “Você desapareceu. Ele não te vê mais. Sim, sim, acabou, o espelho dos espíritos sobe novamente, e todos os pacotes de cantos emaranhados no solo, que eles tinham deixado, estavam em vias de subir. Você não está mais aqui e eles não te veem mais”.
L. G. Ele dizia que isso se levantava, mas que eram como que camadas... camadas, eram espelhos...
B. A. Ele parou em um momento e me disse: “você não está mais aqui; ele não te vê mais, você não está mais aqui”. Ele me falava do ponto de vista...
L. G. Mas eram os olhos dos espíritos. Eram os espíritos que não o viam...
B. A. ...dos espíritos. “Não o veem mais, não o veem mais” — pois a jornada acabou, portanto os espelhos sobem de novo e levam as guirlandas de cantos que estavam...
L. G. Ah, eram guirlandas de cantos?
B. A. ...enroladas no solo. Portanto, os espíritos partem novamente com isso e seus espelhos. Enfim, todo o problema da tradução...
D. L. Do intraduzível.
B. A. Na verdade, é o retorno crítico sobre nossa noção de imagem. O que

é uma imagem, se ela pode ser isso em outra sociedade? Se pode ser esse aglomerado de multiplicidades, intensidades, brilho etc., e se eles associam isso a nossas imagens? Então, esse efeito de tradução..., o que isso pode desconstruir, produzir como questionamento sobre o que nós chamamos uma imagem? É esse o ponto.

L. G. Justamente, eu penso que é o efeito de retorno que é interessante.

B. A. Mas é justamente o embaraço que temos na tradução entre os dois sistemas que produz o questionamento que nos interessa.

L. G. Sim, o que é preciso pôr na mesa é essa dificuldade e, ao mesmo tempo, a riqueza dessa dificuldade, pois... Acho que não se trata de resolver a questão, mas se nós colocarmos na mesa esse jogo “de cara” começamos invertendo completamente essa noção estúpida de que se trata de gente ignorante, arcaica etc..., que não tem nenhum interesse e que nós, nós somos fantásticos e tudo mais. Começa nesse nível mais grosseiro. Mas, ao mesmo tempo, é uma espécie de valorização de algo diferente, de enorme valor, e que foi sempre desvalorizado do ponto de vista da cultura, da arte... Nem falemos da arte, pois do ponto de vista da arte ocidental isso sequer é considerado. E tenho a impressão de que se a própria problematização já... implica uma espécie de questionamento da noção de valor — pois qual é o valor da imagem se considerarmos a imagem...

B. A. Meu ponto é esse: o que seria uma imagem se, em um outro mundo intelectual e humano possível, ela é essa alma das coisas? Se há conceito de imagem, ele deve ser válido de um modo mais ou menos universal; portanto, o que seria um conceito de imagem universal que pudesse incluir todas essas coisas que os Yanomami colocam nesse conceito de *urupë* do qual nos falam ser o equivalente do nosso? O que seria uma noção de imagem que englobaria a deles e a nossa? Pois eles nos indicam que as duas têm alguma relação; não sou eu quem diz, são eles: “as imagens que vocês nos trazem têm a ver, no nosso caso, com isso; nós colocamos isso no mesmo registro”. Isso nos coloca a questão: o que seria uma imagem, se ela engloba uma fotografia, um filme...?

D. L. Mas você diz que ela engloba, ao mesmo tempo, por analogia, não por...

B. A. Ela engloba por...

L. G.. Não sei se é por analogia, tenho a impressão de que quando ele fala não é em termos de analogia. De forma alguma.

B. A. De forma alguma. O problema que nos propõem os Yanomami... é esse...

L. G. Mas eles talvez saibam muito mais sobre a nossa imagem do que nós.

B. A. “Temos algo que se chama *urupë*, e sabemos que no seu mundo é isso, o jornal, a fotografia, a pintura, o desenho...”

L. G. “Isso que vocês chamam imagem”.

B. A. “...para nós, isso que vocês fazem e chamam ‘imagem’ tem a ver com *urupë*.” Portanto, veremos no mundo deles o que é *urupë*, para que isso seja, ao mesmo tempo, uma imagem no nosso sentido e depois esse conglomerado de coisas que eles põem dentro disso e que nos deixam, sobretudo, perplexos.

Portanto, temos de juntar os dois e inventar um super conceito que englobe os dois lados da imagem.

L. G. Mas não é uma síntese.

B. A. Não é uma síntese, mas é algo que permite pensar que ambos são pensáveis em um registro comum, como eles nos propõem.

L. G. Seria possível que fosse uma dimensão que nós perdemos e da qual...

B. A. Não sei.

L. G. ...eles sabem muito mais do que nós, e veem a relação, enquanto nós não...

B. A. Não sei. Em todo caso, o interesse na relação com eles é essa experimentação.

L. G. Eu estou colocando como questão.

B. A. Eu também. Que sentido há em nos interrogarmos acerca disso, de jogar com os Yanomami...

L. G. Mas é enorme!

B. A. Os Yanomami nos propõem um jogo. Se quisermos jogar com eles e ganhar algo, fazer uma experimentação, o que eles nos dizem é: “o que vocês chamam ‘imagem’, nós chamamos de *urupë*; e depois colocamos tudo isso dentro...”: o campo semântico de *urupë* é algo que mistura “lebres, sapos, maçãs e coelhos, ao menos para nós”. Eles nos dizem que essas duas coisas têm relação, logo parecem pensáveis em um mesmo registro. Eles nos propõem uma experimentação na qual nós buscaríamos rever nossa categoria de imagem para fazer o mesmo que eles: englobar as lebres, os sapos, os pumas etc., e nossa imagem. Então, o que é pensável e que engloba torna possível o pensamento, em um mesmo registro, da fotografia até aquilo que os xamãs experimentam em seus corpos com essas multiplicidades, essas luminosidades etc. O interesse da antropologia, da etnologia é esse: jogar com eles em experimentos, jogar com os mal-entendidos... Minhas questões partem daí, pois eles me dizem: “isso, isso também é *urupë*”. Eu, como etnógrafo, digo um pouco ingenuamente: “é uma imagem”, mas aí está colocado o desafio de sair do papel do etnógrafo; poderíamos nos contentar em dizer “é uma imagem”, sabemos muito bem. “Mas ora, se vocês me colocam o desafio, eu proponho esse jogo...”.

D. L. Se vocês me procuram, vocês me encontram...

B. A. Podemos ir mais longe. Tenho todo interesse pela bricolagem nas fronteiras fora da etnografia. Se eu puder dormir tranquilo chamando isso de imagens, ninguém vai me aborrecer até o fim dos meus dias! “Já que vocês me colocaram o desafio, joguemos então a adivinhação”.

D. L. Então não vamos te aborrecer muito... Mas isso coloca uma dificuldade ocidental, que volta ao início, bem ao início da conversa, quando começamos a debater..., o que os Yanomami chamam imagem... Enfim, ali onde há imagens, para nós não há...

B. A. Não há mais, sem dúvida houve, pois é evidente...

D. L. Não há mais, ou então falamos de imaginação. Para nós, a única imagem

que não é real e que tem, no entanto, um estatuto, é a imagem da imaginação ou do imaginário.

B. A. São também as alucinações, que são mais próximas...

D. L. Mas são imagens inferiorizadas, as alucinações. Seria melhor evitarmos falar de alucinações, pois isso vai permitir reclassificar as imagens Yanomami como alucinações, e isso é ainda pior do que dizer imagem...

L. G. Toda a questão é: se há uma relação com as alucinações, antes de mais nada é preciso esvaziar todos os aspectos negativos das alucinações, para nos perguntarmos o que é a imagem alucinada.

B. A. Sim, eu não disse ingenuamente, eu disse por ser essa uma das categorias que, no caso de classificarmos essas experiências de imagem mental... —, que efetivamente abandonamos em um canto sob a forma de uma categoria subalterna, inferior..

D. L. Seja a teoria da imaginação, seja a percepção alterada.

B. A. Pois, de todo modo, na história da humanidade, a experiência que pudemos ter das imagens foi muito mais para o que fazem os Yanomamis do que para outras coisas.

L. G. Sim, você dizia que é a imagem da imaginação ou a imagem alucinada.

D. L. Seja a percepção, a percepção alterada, as duas faces da *imagerie* mental, diríamos. E depois, essa coisa nova, que data de quinze anos, e que é uma espécie de externalização do cérebro, pois é isso que se passa. Buscamos externalizar o cérebro; sabemos como se externalizam os serviços de uma empresa, e de todo modo é essa a ideia: o computador é essa espécie de...

B. A. Portanto, minha história dos Yanomami, podemos dizer também: é uma imagem mental. O que é uma imagem mental?

D. L. Mas não é uma imagem mental.

B. A. Não, mas o modo mais habitual e conveniente de descrever é: “são imagens mentais”. Mas o que são imagens mentais?

D. L. São imagens subjetivas..., nós caímos..., reencontramos todos os colegas dos quais buscamos fugir desde... Todos os maus espíritos...

L. G. Os maus espíritos!

D. L. Sem espelhos, sem nada, de frente.

B. A. Portanto, nessa infeliz expressão estão experiências corporais tais quais aquelas que nos mostram os Yanomami..., aquilo que chamamos imagens mentais são essas coisas que atravessam seus corpos. Como descrever isso sem recorrer ao vocabulário habitual? O desafio está aí.

D. L. Haveria uma distinção a se fazer (é uma questão...) entre a imagem como um estado do corpo em dado momento — como variação intensiva do corpo —, e as visões que o atravessam do país dos espíritos ou do peito do céu... de descidas, como essas luminosas ou de reflexão ilimitada sobre os pequenos espelhos? Haveria uma distinção entre o estado do corpo, em dado momento, num certo nível de intensidade e as visões que, diferentemente, divagam. Seriam duas “imagens” diferentes no vocabulário deles?

B. A. São dois estados da imagem. Há uma espécie de magma perspectivado induzido pelo uso de alucinógenos no qual é preciso ver algo; e esse é o objeto da iniciação. Eles só veem, como dizem, através da aprendizagem do canto. Ou seja, aprende-se a colocar o simbólico em volta disso tudo; o que escapa são esses momentos dos devires animais, são puramente onomatopeicos, movimentos corporais. Portanto, é um pouco a sobra da tentativa de domesticação⁹ pelo simbólico de todo esse magma induzido no cérebro, o que escapa a esse controle, que se torna, de tempos em tempos, um pouco paroxístico, que sai do simbólico e é puramente intensivo, como você dizia. Então, há uma noção de imagem..., as visões são descrições de visões que não existem fora dessas descrições..., a não ser que elas sejam diretamente perceptíveis como um efeito dos corpos. Bom, na verdade essas imagens, quando eles contam, não existem fora de seu discurso...

D. L. Não era essa a minha questão.

B. A. O único momento em que elas existem é quando tomam corpo, tomam os corpos.

L. G. Mas isso nós vemos muito claramente, hoje foi tão claro, se eu puder dizer “claro” para algo que é tão obscuro...

D. L. Tão impactante...

B. A. Pois é, quando eles fazem a coreografia de base descrevendo o que fazem, o que são etc., pouco importando detalhes, é porque o fluxo produzido pela química, que desestabilizou completamente o cérebro, é totalmente controlado, contido pelo simbólico; e o resto, que é a imagem no estado puro, é o momento dessa...

L. G. Tomada de corpo.

B. A. ...tomada de corpo, na qual o simbólico sai de cena, e não fica senão o onomatopeico, o efeito corporal...

L. G. Talvez a expressão “tomada de forma” não seja boa, mas talvez “tomada de corpo” seja uma boa expressão para caracterizar esse momento, pois falamos justamente de corte, mas o que corta aí? Não seria justamente essa tomada de corpo? O momento da tomada de corpo é fora da linguagem, além ou aquém da linguagem, não sei, mas é justamente o momento em que se vê o que não se vê, pois não se está em um estado...

D. L. É uma incorporação.

B. A. No meta-discurso sobre a teoria do xamanismo, a fase de danças, de gritos etc., é denominada como imagens, chamar as imagens, fazê-las descer, fazê-las dançar; e a outra parte é mais o *ně aipě+*, o devir outro. É um pouco esse o modo como eles próprios veem. *Ně aipě+* é, verdadeiramente, mudar de identidade, de registro; de fato, a tradução literal é “ter valor de outro”: *ně* (valor), *ai* (outro), *pě* (estado) e o sinal + é verbalização; portanto, um estado que tem valor de outro.

L. G. De fato, é bastante preciso.

⁹ Em francês, *hamachement*, se refere mais especificamente à colocação da sela nos equinos. [N do T]

D. L. Voltando aos desenhos, há uma questão que não pode ser considerada apenas à luz do atual e do virtual. É algo que me parece muito importante, e que Bruce mencionou rapidamente: é a imagem,... é o fato de que se trata de algo impossível... do ponto de vista da coexistência de perspectivas incompatíveis em termos de representação. E essas incompatibilidades que estão, no entanto, no menor desenho, parecem-me algo ao menos tão rico, senão mais, do que a questão atual-virtual ou todo-parte, potência etc. Pois essa coexistência de perspectivas como que “ajusta” — já que os faz coexistirem —, “arranja” os planos uns nos outros: o plano perceptivo com o plano cosmológico e com o plano intensivo e com o plano... não representativo, mas figurativo, ou seja, da visão mais precisamente, nos estados xamânicos. Se há algo que a arte ocidental jamais soube fazer, apesar de toda sua audácia, é esse tipo de coisa. Muito mais do que a ideia de que há uma potência em tudo etc... pois sempre podemos supor que um artista é capaz de ter uma potência bem superior àquilo que ele mostra. Interessa, antes de tudo, esse encaixe no limite da topologia (pois são espaços incompatíveis) que é, me parece, o mais espantoso, o mais inovador e aquele que está mais em ruptura com a arte ocidental, comparado ao que dizíamos sobre o atual e o virtual etc. — que são conceitos genéticos ou geradores de toda realidade, e não distinguem a originalidade, a potência inovadora da “imagem” dos Yanomami. Eu vi muito poucos desenhos, mas aqueles que vi me fazem pensar que... sem pretender reduzir —, que um dos aspectos mais originais, mais inovadores e mais em ruptura deve ser buscado desse lado, muito mais do que, parece-me, do lado das potências. Mas vejo bem porque nós falamos de potência, de atual e de virtual etc. Foi para colocar em relação com isso que acabamos de falar agora...

L. G. Com a imagem. Com o estatuto da imagem. Por sinal, depois de ter tido a conversa com Francis Alÿs, pensei que isso poderia ser pensado sob esse registro, pois tínhamos ali uma imagem que fora dada, diríamos, por um xamã... que saía de seu corpo, se pudermos dizer dessa forma, pois, de toda maneira, é sua mão que desenha, mas ela não tem o sentido da composição nem... E seu pensamento tampouco tem o sentido da composição segundo a arte da representação ocidental, etc.; é uma imagem que pousa sobre o papel, mas é uma imagem da qual podemos dizer que pertence ao xamã, por assim dizer, inteiramente. Ela lhe pertence, porque é um desenho que sai dele e se concretiza diante de nossos olhos.

B. A. Um traço sináptico que desce em sua mão.

L. G. Sim, portanto temos diante de nós uma imagem. Uma imagem, cujo estatuto...

D. L. Penso que não temos “uma imagem”...

L. G. Espere. Uma imagem, cujo estatuto, segundo nossa discussão, é justamente muitíssimo complexo, muitíssimo mais complexo do que podemos supor à luz da ideia de desenho. E por que ela é muito mais complexa? Pois aí temos uma espécie de concretização de tudo isso de que estamos falando, que

se torna expressão... A imagem que vemos na *performance* é também expressão, mas penso que a natureza é diferente... não sei se a natureza é diferente, na verdade. Não sei como pensar a relação entre a imagem que vemos aqui e a imagem que vem dele, e que ele deita sobre o papel.

B. A. Mas, na verdade, o ponto comum é um pouco a multiplicidade de perspectivas. No corpo..., esses efeitos de corpos, que chamamos provisoriamente imagem são, ao mesmo tempo, pontos de vista de cada um dos espíritos a cada vez, que, nesse momento, são mobilizados nesse corpo; ele vê através da subjetividade dessa entidade que o habita nesse momento; e, portanto, os desenhos são construídos em um processo, sem dúvida, análogo. Espontaneamente...

L. G. Portanto, podemos considerar que os desenhos são também tomadas de corpo?

B. A. Não, enfim, em todo caso são um aglomerado espontâneo multi-perspectivista. E tudo, a territorialidade..., toda a territorialidade Yanomami é um encaixe de pontos de vista; na verdade, não há terra, há um ponto de vista sobre trajetórias, em todos os sentidos, na cosmologia, na territorialidade etc. Portanto, os desenhos têm espontaneamente essa propriedade que é comum a todas as elaborações mentais: juntar sempre grande quantidade de perspectivas. É por isso que todas as coisas que são representadas são vistas, ao mesmo tempo, de cima, de lado, em outro tempo, no presente..., e tudo está imbricado, encaixado em uma multiplicidade de perspectivas espaciais e temporais...

D. L. Isso é realmente a topologia. Então, significa que nunca há uma imagem....

D. L. Há sempre várias imagens. Nunca uma imagem.

L. G. Várias imagens...

D. L. Deveria chamar multi-imagem, na verdade. Multi-imagem.

Transcrição e tradução para o português das gravações feitas originalmente em francês: Rodolfo Scachetti

* Stella Senra é ensaísta, com publicações em livros e revistas especializadas. No cruzamento da estética e da política, escreveu sobre cinema, incursionando ainda pelos campos da fotografia e do vídeo. Na última década tem focalizado as transformações no estatuto da imagem e da palavra em virtude da incorporação desses campos pelas artes plásticas. É doutora em Ciências da Informação pela Universidade Paris II e autora de *O último jornalista – Imagens de Cinema*. Foi professora da PUC-SP.

Auto do anjo que luta com o índio bufoneria–infernai a partir do poema Muhuraída – ou o Triunfo da Fé de Henrique João Wilkens

Francisco Carlos

AUTO DO ANJO QUE LUTA COM O ÍNDIO é ou poderia ser ou não ser uma recriação livre, anárquica, paródica, pós–tudo (??), apócrifa e transgressora, em forma de poema–cênico, do poema MUHURAÍDA – OU O TRIUNFO DA FÉ, (manuscrito de 1785), de Henrique João Wilkens, bufoneria–infernai. É um poema de louvação do poderio militar lusitano no processo de colonização indígena na região, mas, de forma indireta, é a afirmação às avessas da capacidade de resistência das culturas indígenas, originárias do vale. Na Amazônia, e especialmente no estado do Amazonas, os Mura são o símbolo–maior da luta dos índios contra a invasão lusitana, depois da figura lendária do herói Ajuricaba.

O nosso auto dramático está escrito em forma de uma luta–livre, jiu–jitsu, entre o anjo e o índio, ou Jacó e o anjo (??); bufoneria infernai, pós–apocalíptica. Ele foi escrito em Manaus, em 1999, numa pausa–férias. Além da conversa–duelo com a fonte–central, o poema MUHURAÍDA, a peça conversa–duela com Orlando, de Virginia Woolf, com Alfred Hitchcock, com a Bíblia, com Michelangelo, Fritz Lang, Robert Mapplethorpe e outro autores.

No segundo semestre deste ano (2011) realizarei alguns estudos sobre a reindigenização do Brasil e da cultura brasileira, uma proposta–poética–cultural–estética–política–filosófica que foi feita originariamente por Oswald Andrade — que na época foi ridicularizada e desacreditada por seus adversários–contestadores, e agora volta ao debate nas ciências humanas e entre autores–artistas. Esse estudo da reindigenização do Brasil e da cultura brasileira também pretende discutir a Semana de Arte Moderna de 22, a partir do seu tema–fundamental, o canibalismo–tupi, através de Florestan Fernandes, Montaigne, Metraux, e dos relatos dos cronistas Lery, Thevet, Gandavo, Staden, Cardim, Gabriel Soares, Abbeville, Evreux e ainda o Guarani, de José de Alencar, a ópera de Carlos Gomes, o “Oswald Canibal”, de Benedito Nunes, o Meu Tio Iauaretê, de Rosa, e a arte–visual de Lygia Clark.

A catequese católica e a conversão indígena são os pontos centrais nessa rediscussão, e a Companhia de Jesus o instrumento desse projeto de conversão–colonização. Agora venho trabalhando com o “Auto de São Lourenço”, texto–teatral–auto de José de Anchieta (com tradução primorosa de Eduardo Navarro) e arma–central–teatral–pedagógica do processo de catequização indígena, praticado pelos jesuítas a partir do século XVI. O “Auto do Anjo que Luta com o índio” foi um laboratório de linguagens dramáticas para esse projeto que agora pretendo encarar.

aqui
no oeste
todo homem tem um preço
uma cabeça a prêmio índio bom é índio morto
sem emprego referência
ou endereço

tenho toda a liberdade
para traçar meu enredo

nasci
numa cidade pequena
cheia de buracos de balas
porres de uísque
grandes como o grand canyon
tiroteios noturnos
entre pistoleiros brilhantes
com o ouro da califórnia
me segue uma estrela
no peito do xerife de denver

Walt Whitman

LUTA DE JACÓ COM O ANJO

Jacó ficou só; e alguém lutava com ele até o romper da aurora. Vendo que não podia vencê-lo, tocou-lhe aquele homem na articulação da coxa esta deslocou-se, enquanto Jacó lutava com ele. E disse-lhe: “Deixa-me partir, porque a aurora se levanta.” “Não te deixarei partir, respondeu Jacó, antes que me tenhas abençoado.” Ele perguntou-lhe: “Qual é o teu nome? —“Jacó” — “Teu nome não será mais Jacó, tornou ele, mas Israel, porque lutastes com Deus e com os homens, e venceste. Jacó perguntou-lhe: “Peço-te que me digas qual é o teu nome.” “Por que me perguntas o meu nome ?” respondeu ele. E abençoou-o no mesmo lugar. Jacó chamou aquele lugar Fanuel: “porque, disse ele, eu vi a Deus face a face, e conservei a vida.” O sol levantava-se no horizonte, quando ele passou Fanuel. E cocheava duma perna. E por isso que os israelitas, ainda hoje, não comem o nervo da articulação da coxa, porque aquele homem tinha tocado nesse nervo da articulação da coxa de Jacó.

GÊNESIS 32. 24–32

OS ÍNDIOS MURAS

Desde o início do período colonial, os portugueses, em sua política sempre rude e tortuosa de relacionamento com o povo indígena, marcavam alguns índios que por sua propalada condição de extremada barbaridade, selvageria e hostilidade, eram considerados incivilizáveis.

Os Muras, durante o século XVIII e IX, constituíam o paradigma dos índios bárbaros ou de corso, contra os quais deveria se mover a mais enfurecida guerra.

Alvos de um comerciante português, que raptou muitos deles e os vendeu como escravos —, se fizeram o flagelo da região por cem anos, recorrendo a guerrilha e a tocaia.

Curt Nimuendaju na sua monografia sobre os Muras, afirma que esses índios foram mencionados, pela primeira vez, numa carta do jesuíta Bartolomeu Rodrigues, que os localiza na margem direita do rio Madeira, entre os Torá e os Unicoré. Os Missionários da Companhia de Jesus e outras ordens religiosas sempre moviam esforços em promover audições na Junta das Missões que pudessem, por consenso, sugerir ações repressivas sobre os Muras.

Militares, naturalistas, colonos portugueses também se empenhavam no objetivo único: denunciar as propaladas atrocidades dos Muras contra as aldeias missionárias, os colonos portugueses e índios mansos e selvagens, e com isso conseguir declaração de guerra justa.

Alegavam que os Muras concediam ódio mortal aos brancos em função de um regatão português que, “fingindo ser mandado pelo jesuíta João Daniel preparou uma grande embarcação e foi ter com os Muras, dos quais embarcou uma grande quantidade no barco, que levou a vender aos colonos da região como escravos.”

Os Muras se recusavam ao estatuto de escravos e faziam continuada guerra contra as aldeias missionárias, saqueando-as, matando muitos, fazendo escravos outros, que transformavam em prisioneiros tratando-os com barbaridade, segundo relatos oficiais interessados no extermínio da nação Mura.

As Missões promoviam a evangelização e a propagação das fronteiras e o domínio português na Amazônia.

A despeito da recusa do Rei João V em autorizar a guerra justa contra os Muras, eles foram atacados vezes sem conta por particulares ou tropas coloniais, nos anos que se seguiam. Some-se a isso a sucessão de epidemias de varíola que dizimaram os índios do rio Madeira, a partir de 1749 e que, provavelmente, afetaram os Muras.

Entre 1784 e 1786 ocorreu a “pacificação espontânea dos Muras.”

Em 1784, quando os colonos nascidos no Brasil exigiam a exterminação deles como única alternativa à ruína total do Amazonas, e as expedições punitivas continuavam ineficazes, os Muras inesperadamente fizeram as pazes com os brancos.

Provavelmente nenhum dos grupos indígenas da Amazônia pagou preço mais alto que os Muras ao contínuo esforço de dizimá-los e de expulsá-los de suas praias e lagos tradicionais

A situação atual dos Muras, segundo dados recentes da FUNAI, indica uma população recenseada de 1.300 pessoas, localizadas em várias áreas indígenas, situadas, principalmente, no município de Autazes (21 áreas), Careiro (5 áreas), Borba (3 áreas), Auxiliadora (2 áreas), Berori e Anori (1 área) e Manicoré (1 área), todas no estado do Amazonas. Os Mura-Pirahã, subgrupo com diferenças linguísticas, localizam-se numa área indígena nos municípios de Humaitá e Manicoré, também no estado do Amazonas. Atualmente, totalizam 139 índios.

Os Muras são, na Amazônia e especialmente no estado do Amazonas, a grande metáfora da luta dos índios contra a invasão lusitana, depois da figura lendária do herói Ajuricaba.

O POEMA MUHURADA

“O MUHURADA tem um significado especial para os amazônidas, além de ser o texto inaugural da literatura criativa na região, é o poema de louvação do poderio militar lusitano, mas de forma subjacente, pois demonstra, a contrapelo, a capacidade de resistência das culturas originárias do vale. Se de um lado é a glorificação da empreitada colonizadora, não houve como esconder a bravura e a capacidade de luta do povo Muhra.”

O poema está escrito em seis cantos.

O poema apresenta três atitudes: o desejo ultrajado de vingança contra os Muras, a esperança na sua pacificação e assimilação no projeto desenvolvimentista de colonização, e a admiração e gratidão piedosas diante do espetáculo da sua conversão a fé católica.

O poema segue a tradição poética ocidental de dois grandes e longos poemas épicos teológicos: A DIVINA COMÉDIA de Dante Alighieri e o PARAÍSO PERDIDO do grande poeta inglês Milton, utilizando como metáforas poéticas a mitologia judaico-cristã do velho e do novo testamento: O Filho Pródigo, embates de figuras celestes (anjos) que promovem a conversão de seres humanos heréticos, Moisés, Adão, Criação, Queda do Anjo, Príncipe das Trevas, parábola da disseminação e colheita das sementes da fé, Céu, Bom Pastor e o Rebanho, Fé, Piedade, Caridade, Graça, Luz e Trevas etc.

Barroco na decoração das glórias divinas, nas atrocidades dos Muras, nas alegorias dos salvadores humanos, e na ilustração dos lugares; reduzido na lista numericamente pequena de personagens. Ao contrario de outros poemas épicos ou barrocos com milhares de personagens, na Muhuraida figuram apenas: o Guerreiro-Mura, o Anjo-Tutelar, uma Musa (Beatriz?) raramente evocada, mas não descrita pelo poeta, um velho-Mura cético que lembra as traições dos brancos no passado, o Príncipe das Trevas, João Pereira das Caldas – Governador do Pará, e participante importante na execução dos limites para a região amazônica, Matias Fernandes o diretor da aldeia onde os Muras são assentados depois de sua pacificação, assemelhado no poema a Moisés, João Batista Mardel o comissário de Ega, assemelhado ao Pai do Filho Pródigo-bíblico, três figuras da política indígena oficial, elogiadas no poema.

Barroco na sua excessiva metaforização é perfeitamente lacrado em sua estrutura de síntese. Um poema hermeticamente fechado em sua sintaxe e técnica literária e lindamente aberto em sua deslumbrante fantasia poética.

PERSONAGENS

O GUERREIO-MURA

O ANJO-TUTELAR:

(anjo no bosque comentando o lobo

Anjo no início da luta

Anjo que elege

Anjo que explica a vantagem de ser civilizado

Anjo que apresenta um vestido

Anjo explicando a ambição-sagrada

Anjo descrevendo a pintura do juízo final de michelangelo na parede do fundo da capela sistina

Anjo que fulmina o mura-saulo com um raio de luz

Anjo e principe das trevas

Anjo-moisés-pai-do-filho-pródigo

Anjo que batiza

Anjo repórter funerário

Anjo-extermador com o livro-aberto do apocalipse)

MUSA:

(Musa-casta

Musa–horrorizada
 Musa–missionária–entrancheirada
 Musa–mercenária
 Musa–missionária–sitiada–drogada
 Musa–presa
 Musa–domadora
 Musa–cirurgiã)
 MARINHEIRO PORTUGUÊS
 COMERCIANTE PORTUGUÊS NO MERCADO DE ESCRAVOS–ÍNDIOS
 O REI DE PORTUGAL
 BANDO–DE–ÍNDIOS–MURAS
 CORO–HARDCORE–BANDO–MURA
 Tenho flechas envenenadas
 pertenço a uma raça de embriagados
 tatuaram no meu bíceps o apelido de bárbaro
 besta fera besta fera pássaros de Hitchcock Ave de rapina
 habitamos densos bosques e grandes lagos
 famoso é o rio Madeira confluyente do célebre rio,
 ferozes são as amazonas andamos em bando andamos em bando
 sem estabelecimento perdurável
 enchendo de terror e espanto morte e rapina
 todos os rios confluentes do célebre rio das amazonas ferozes
 nossas frequentes investidas
 provocando terror em tudo
 pela carnificina por nós desencadeada
 andamos em curso HÓ!
 como velhos piratas vingadores HÓ!
 dispersos por todos os rios
 num estado de permanente hostilidade
 crueldade, crueldade
 esfolando e rompendo cadáveres
 se usa a tirania HÓ!
 a tirania mais bárbara
 se usa HÓ!
 nas nossas guerras e assaltos
 não perdoamos nem mesmo os cadáveres HÓ!
 Besta Fera. Besta Fera
 Ave de Rapina
 Falcão, Gavião–Real te vejo é no Inferno
 até lá lutaremos é no Inferno
 Hostis, hostis
 somos gente sem assento nem persistência
 Meus arcos têm doze palmos e mais de comprido
 Repentinhas e inesperadas
 são nossas investidas HÓ!
 a flecha tem a mesma grandeza e proporção

ou mais de comprido HÓ!
somos espanto, terror, rapina HÓ!
selvageria é a nossa imagem
a nossa marca a marca da caveira
terror, espanto, rapina, morte
horroroso é um estrago mura
espanto terror rapina HÓ!
Fera antropofágica e
sanguinária e tem a nossa marca
Somos incivilizados
Fera antropofágica e sanguinária
terror espanto morte HÓ! HÓ!
Ave de Rapina te vejo é no inferno
negamos os princípios europeus
de organização política e econômica
frustramos a vigilância dos governos HÓ! HÓ!
marginais na sociedade branca
te vejo é no inferno EH! HÓ!
Só fico satisfeito vendo o cadáver frio
eu estou aqui HÓ! HÓ! HÓ!
esfolando e rompendo os cadáveres
acrescentamos o terror de nossa ferocidade HÓ!
Só fico satisfeito vendo o cadáver frio
te vejo é no inferno HÓ!

DEUS O LOBO E A CRIANÇA

ANJO

Entramos enfim nos bosques–secretos
natureza verde, cheiro de enxofre
fumaça de cheiro queimado ervas medicinais
flechas enfiadas em árvores gigantes e outros sinais

BANDO–MURA

Não entre, não venha, não fostes convidado
ou venha e caia na nossa armadilha de fereza

ANJO

Deus é uma imagem luz que penetra a selva mais bárbara.

Deus é o sinal. Queremos comer flores.

Queremos comer pétalas. Queremos beber perfumes.

BANDO–MURA

Entre e coma flores, mastigue pétalas doces, beba perfumes que são licores
de frutas–édens.

ANJO

Deus é pan é tudo é a Floresta são as flores os licores, os elfos, o sangue do
madeiro.

Deus é madeira dura nenhum machado corta e o machado ainda sai
perfumado

de eucalipto e água de laranja.

Deus é madeira dura por isso entramos nessa floresta, nesse bosque escuro.
Vamos passear na floresta enquanto seu lobo não vem, está pronto seu lobo?
GUERREIRO–MURA

Ainda não estou pronto, coloco agora a minha luva de silicone.

ANJO

A criança anda solta no bosque

Cuidado com o lobo

A Floresta tem um lobo

O lobo é o lombo da criança ou foi a criança que nasceu do lombo do homem? Deus nos acuda.

Uma criança anda solta no bosque entre passarinhos e pólenes de flores

A criança pode ser polinizada

corre o perigo de ficar grávida

ou pode ser atacada pelo lobo que é um outro violador

Vampiro de Dusseldorf

Vamos passear na floresta enquanto seu lobo não vem, está pronto seu lobo?

GUERREIRO–MURA

Não, ainda não estou pronto, estou colocando laquê nos meus cornos.

ANJO

O lobo domina o bosque, domina a floresta, o lobo é o mau, as dentinas dele são afiadas, bruta é a sua força. A criança é fraca, desamparada, ingênua, indefesa. A criança é o projeto do anjo, ela só vê a alvura, só respira ar puro, as florestas poucas flores amarelas da floresta borrifam o corpito da criança que passa diante delas, as flores são os amores, os muras são os lobos, comem crianças desamparadas nos bosques, desligam o ar atmosférico do pulmão do mundo, pulverizam o bosque de enxofre e Lúcifer.

LOS PRISIONEIROS

GUERREIRO–MURA

Lição para tratar mal um prisioneiro de guerra

para tratar mal um prisioneiro de guerra

tratar mal um prisioneiro de Guerra:

castigamos os prisioneiros asperamente

se não completa

o trabalho que se lhes destina

os velhos e rapazes são nossos escravos

constroem arcos e flechas

na fábrica de nossas choças informes

caçam e pescam

propiciam o nosso alimento–selvagem

as mulheres prisioneiras

se empregam em fiar algodão

para fio e para envolver flechas

em fazer louças, farinha e bolo de mandioca

cozinham peixe e caça

ah! As mulheres

essas cadelas

essas tramelas
essas bocetas–roxas
na ação de as cativar, a violência das setas
não dispensamos esse horroroso costume,
distintivo da nossa nação,
mesmo depois de mortas
abusamos barbaramente delas.
O ESTUPRO DA MUSA
GUERREIRO–MURA
Tragam essa Musa–Casta
musa de um poeta épico
virgem como uma folha verde
uma musa que é uma inspiração e um hímen
tragam essa cadela
veja se ela inspira algum poeta maluco
a escrever algum poema bárbaro
melem seu corpo de lama preta
o corpo dos muras
está todo melado de lama preta
distintivo da nossa nação
melem o corpo da musa–porca
talvez algum poeta–selvagem
lhe entoe um hino funesto
(Trazem a Musa casta amarrada, o corpo cravado de flechas, torturam o corpo
dela enfiando mais flechas doloridas)

Vem conhecer a nossa choça nesse charco lamacento.
(Atiram a musa–torturada banhada em sangue na lama do charco o guerreiro
ordena o bando)
Animais ferozes.
Bestas humanas rebeldes
abusem a musa–cabaço
que é prisioneira do nosso FESTIM–HOSTIL
(Bando de Muras como animais ferozes curram a musa na lama do charco no
meio da Selva.)
MURA–HORROR
MUSA
Enchendo todos de horror
há os muras, Baby
os ferozes muras, Baby
não comem gente ou carne humana
como outros bárbaros de outras nações
só se empregar em matar, matar, matar
e roubar tanto os brancos
como os índios domésticos e os ainda selvagem, Baby sua violência
indiscriminada

seus costumes culturais sacrilégios
Oh! Baby, Baby
Enchendo todos de horror horror
os muras–bárbaros ah! os muras ah! Baby
agora infestam o Amazonas
e todos os seus confluente
despedindo flechas dos grandes arcos,
com grande violência Baby, Baby
CORVOSmadonna
(Um Marinheiro–Português passeia na praya, uma ave banca voa sobre o
corpo dele, ele vê a ave)
MARINHEIRO–PORTUGUÊS–ANJO
O bater das Asas do amor
É a AVE da ANUNCIACÃO
A AVE do PARAÍSO que rege o Amor dos Noivos
sobrevoa a Praya
Anuncia que os soldados da Fé são os sobreviventes da catástrofe étnica
O movimento de suas plumagens macias despertam lembranças de momentos
amorosos inesquecíveis
pousa no meu ombro PÁSSARO–DA–BELEZA
(Magicamente o Pássaro–da–Beleza se transforma num abutre–tortuoso)
Mas...que horror (O abutre pousa no ombro dele)
Voa do meu ombro chispa!
AVE do inferno
Corvo infecto
machuca meus ombros
tu abutre agourento
que és a mais repugnante das aves
negro, peludo, bruto
batendo as asas traiçoeiramente
sobre os meus ombros
(O Marinheiro tenta arrancá-lo de seu ombro, ameaçando-o com sua espada
— uma revoada de corvos invade a praya. O marinheiro que não consegue se
desvencilhar do corvo, que parece grudado ao seu ombro tomba por terra, seu
corpo atolado na areia branca da praya.
Os Corvos caem e se chocam na areya, se despedaçam magicamente seus
pedaços se transformam em um bando de guerreiros muras armados de
enormes arcos com flechas envenenadas, despedem flechas deixando o corpo
do Marinheiro–português parecendo um Porco–Espinheiro.)
MUSA–ENTRINCHEIRADA
MUSA–MISSIONÁRIA
Santos brancos piedosos, atendei o nosso clamor
até agora não conseguimos ter paz em nenhuma aldeia onde tentamos instalar
nossas missões e alargar os limites lusos.
Mudamos para este lugar
com a mudança não nos vimos porém livres dos muras

que tiveram algumas vezes o atrevimento de investir
contra a Aldeia de Free Zone
diante de tantos insultos, por cautela
vivo presa nesse Teatro entrincheirada de estacas
para melhor me defender de alguma invasão
socorrida por dois soldados–anjos–médicos que me assistem
por serem inesperadas as suas investidas
é necessário fazerem cercas de pau–a–pique
e estar sempre alerta.

A minha obsessão com os muras poderá gerar resultados funestos
recorro ao Rei e ELE lhes move uma guerra justa e enfurecida
sou assombrada dia e noite pelos mais repugnantes fantasmas dos criminosos
muras, rudes e incivilizáveis.

O Forte da Aldeia de Free Zone de barro socado e paliçada com suas duas
peças de artilharia

não me deixam segura,

nem esses dois canhões me acalmam,

tomo comprimidos calmantes a noite toda

de tanto remédio acabo ficando dependente e viciada

Free–Zone é frágil diante desse bando de bárbaros muras sanguinários

O gentio tem feito grandes mortes no rio da Madeira,

sem que haja causa para que os ditos muras a façam

Fera, tremendo inimigo

É preciso que o Rei de Portugal faça guerra ao hostil povo mura

impedem o trânsito aos nossos compatriotas portugueses

infestam os nossos rios

impedem o comércio de nossas drogas

impedem as ampliações das fronteiras de Portugal na Amazônia.

Drogas esses muras e suas hostilidades culturais

Free Zone já não é mais a mesma Zona–Livre de comércio luso e bruto.

Os muras são os caralhos atravessados nos nossos rios

atrapalhando as nossas navegações–mercantis.

Free Zona jaz uma Zona.

Os muras não amam a Zona.

Não mamam na Zona.

Não amam Free Zona.

Não Mamam na Loba de Rômulo e Remo que é Free Zone Capital do
Mundo na Selva–Isolada.

Guerra a eles. Guerra Justa.

As mariposas internets pedem guerra–justa aos hostis muras.

Que os ouvidos do rei de Portugal ouçam os apelos das mariposas–elétricas.

Quem tem ouvidos ouça ou quebre a louça.

Onde está Shakespeare minha namorada–lésbica?

Quero ir com ele comprar índios no mercado de chicotes–de–couro e
vibradores de vidro de Free Zone.

MERCADO DE ESCRAVOS

(Musa Mercenária entra no Mercado com um pênis–enorme saído de um buraco da saia)

MUSA–MERCENÁRIA

Cheguei Srs. comerciantes de escravos, especiarias e drogas dos sertões

sou a Musa–Mercenária

compro tudo o que vejo na minha frente

sou obcecada pelo consumo

compro tudo o que vejo na minha frente

no dia que não compro roo todas as minhas unhas

que já foram tão grandes, de tão grandes

me valeram o apelido de Mulher–do–Caixão

mas ainda não estou morta

e inspiro alguns poetas vivos

agora entro nesse Mercado–de–Drogados

e compro escravos–índios para aumentar minha coleção de dogs

arrasto–os pelas coleiras

sou assim mesmo sempre excêntrica

sou uma atriz

estou sempre em estado de teatro

(Dá uma risada que ecoa por todo o Mercado–de–Bruxedos, um

comerciante–português oferece um escravo mura)

COMERCIANTE–PORTUGUÊS–ANJO

Bela Dama, Musa Imortal, quer comprar o meu animal?

MUSA–MERCENÁRIA

Quanto custa?

COMERCIANTE–PORTUGUÊS–ANJO

33 reais.

MUSA–MERCENÁRIA

33 reais vale um peido.

(Ela dá um peido que ecoa imenso no Mercado–de–Bruxedos)

COMERCIANTE–PORTUGUÊS–ANJO

Então leva o meu animal? Leva este?

MUSA–MERCENÁRIA

Levo, levo este, levo outro e outros

(Vai pagando e levando outros de outros comerciantes, todos pela coleira)

Compro e levo todos

todos pela colheita

depois engordo–os

faço–os praticarem muita musculação halteres halteres bíceps bíceps

ensino–os a usarem bons cosméticos

assim ficam mais valorizados

e os vendo num Supermercado de Belém.

Cheia de escravos e cachorros represento o meu melhor papel

O de Deusa–da–luxúria.

Aplauso! (Pede aplauso)

(O Mercado aplaude tanto que só falta vir abaixo)

Antes de sair faço um pouco de show, tiro a roupa, fico nua como vim ao Mundo como uma Fera–Pagã. Aplausos!
(Toca uma música árabe, ela faz um strip–tease, o Mercado aplaude mais e vem a baixo)

Adeus crianças, adeus \$enhore\$ifras
Mamãe já vai, só falta colocar a minha coroa de serpentes.
Adeus crianças, Mamãe já vai, já volta das compras.
(Sai do Mercado arrastando seus Dogs pela coleira)

MUSA–SITIADA

MUSA–MISSIONÁRIA

Sitiada nessa fortaleza de conquistas
vejo da janela vitralizada do Teatro de Free Zone
ao longe, bandos de muras em campanha
em levante
clube de piratas
curso esperando para o ataque
esperando que eu caia no sono dos justos
Corvos esperando que meu corpo
caia da Torre do Tombo
para fazerem do meu corpo o seu almoço
acham que lhes devo de hóstia o meu santo corpo
Esses muras brutos históricos históricos há 100 anos o flagelo da região
Escondidos atrás das árvores
que cercam o Teatro Monumental de Free Zone
os muras mudos em tocaia espreitando todos os movimentos
do meu Bordel–de–Luxo,
para o ataque,
esperando que os meus soldados–de–sexo durmam no ponto
daí eles saqueiam o nosso convento
Corvos pretos de bicos dourados
e asas tintadas de sangue
bicam os vitrais da cúpula multicolor da Casa de Ópera de Free Zone até
quebrá–los.

(Em seus esconderijos os Muras, espreitando os movimentos da Musa–missionária, esperando que ela para atacarem violentos. Murmuram no silêncio da noite–selvagem)

BANDO–MURA

Temos tanto ódio
aos brancos
ódio, ódio, ódio
rangemos os dentes
ódio aos brancos
100 vezes rangemos os nossos dentes
os nossos dentes estão desamolados
amolamos nas pedras
100 vezes rangemos os dentes

batemos com eles na rocha
ódio, ódio, ódio
MUSA–MISSIONÁRIA
Não vou dormir
já disse que não vou dormir
senão os muros saem
de seus esconderijos secretos
e atacam os nossos muros
perfuram o nosso silêncio e as nossas preces
com suas flechas em comprido
mesmo que HIPNO, O FANTASMA DO SONO
se apodere de mim, juro de joelhos,
não vou dormir
genuflex, o não vou dormir
muras ou Vampiros Orai por Nós
Noite de trevas no Bosque
Não vou dormir
Acordado–Amém
MISSA–MISSIONÁRIA
Acho que estou drogada
vejo ratos e baratas gigantes
roendo a bainha da abóboda–celeste
do Teatro de Free Ama Zona
e furos de pico por todo o meu braço
seringas espalhadas pelo chão do teatro
estou atordoada, sedada, drogada
contrabando de tudo: de muras, de rosário, de Arte.
É urgente o Projeto de exploração dos territórios
fronteiriços reconquistados da Espanha
é urgente a necessidade de assegurar o domínio–secular–português
É urgente é urgente é urgente.
O ideal é que a floresta que é um inferno vire um grande–Portugal.
Eu danço um fado eu venço uma tourada.

Nutrem pelos brancos
um ódio estranho
de tanto estranho ódio
desafogam sua cólera em tantas mortes
que não há ano que não matem muitos
Aranhas negras estranhas
perturbam meu sono
assombram meus sonhos.
Incensos, jujubas–pretas, licores–de–cerejas,
azeitonas verdes, velas–roxas.
MUSA–PRESA
MUSA–MISSIONÁRIA

Ser onipotente recorro a tua Santa Providência
imploro a tua proteção divina
estou presa aqui nessa aldeia
entrincheirada
cercada por esta estacada de medos
tudo inspira pavor, receio, incerteza
absorto vive o povo da aldeia
na densa treva assim da adversidade, muras bárbaros que entre si não admitem
gente civilizada esperta de aldeia
e a nada perdoam e a tudo o que topam matam
Até resolvo brindá-los com presentes tentadores: 25 facas, um machado, um
alqueire de farinha e um arpão, só para ver se por esses meios se abrandam
esses cruéis–ingratos
e se partem satisfeitos, se piquem seus brutos
Eu e meus Centauros–Eróticos não nos atrevemos a dar um passo fora das
cercaduras dessa povoação e por esse motivo recorro a V. Exa.
e aos Srs. do Governo, que me socorram, com alguns soldados armados.

REI

REI

Mariposas Iluminadas do meu Reino Amazônico

O Rei já sabe de tudo

ele tudo vê, tudo ouve tudo toca

antena da raça

tato–táctil

O Rei e seu vestido–milénar

O Rei de Portugal sabe de tudo

Que os muras são cruéis andam em curso

matando brancos e nações indígenas inteiras

como gente de campanha sempre em levante

impedindo o projeto de ampliação das fronteiras do nosso Império–Luso

Os muras são bárbaros sanguinários

incapazes de civilização

os muras cruéis

e irreconciliáveis inimigos dos portugueses

Gato eternamente mordendo o rabicó do nosso rato que roeu a minha roupa velha.

Cruéis e irreconciliáveis inimigos dos portugueses

dos índios dos bosques ainda habitantes

ocupando imensa extensão de terreno

matando cruelmente e sem distinção

de sexo ou idade

todos os viajantes e todos os moradores das povoações

fazendo assim igualmente descuidados e vigilantes

infelizes vítimas de suas crueldades

roubando as mulheres moças e crianças

que do estrago escapam

obrigando–as a um cruel cativoiro

acrescentamos a certeza do terror de sua barbaridade e ferocidade
frustrando a vigilância dos governos
destruir essa nação é o que pedem todos
que por sua natureza cruel e irreconciliável inimizada com todas as mais nações,
não excetuando os índios nem cachorros
e que professa por instinto a mais pura pirataria
acusações, acusações, mil acusações.
O rei acha que uma praga divina
se abateu sobre a raça–mura
mosquitos ou nuvem de gafanhotos,
como uma peste,
manchando a alma dela
criando um caráter–ruim
um flagelo que ela arrasta pela floresta
e pela terra
tingindo os rios de sangue e dor
pelos séculos dos séculos.
É preciso lavar essa chaga
com água baptismal
Todos pedem vingança, vingança
pedem guerra justa de extermínio
extermínio ao mura Já
extermina a nação toda
Extermínio! Extermínio!

Mas, o Rei quer ser justo
e em vez de extermínio o Rei propõe conversão
que de LOBO vire CORDEIRO–DE–PASTOR
O índio–mura da treva veja a luz
de cego veja BOLA–de–ESPELHOS
Por isso o Rei mandou instalar
no alto do Teatro–Monumental de Free–Zone
uma Bola–de–Espelhos
para ficar disparando rayos–pedaços–retalhos
de luz no peito–pecador do povo–mura.
Gostaram da Discoteque?
O Rei dança com John Travolta e Olivia Newton John
e ainda tem mais
o Rei resolveu fazer uma surpresa ao reino.
Resolveu brindar a multidão afoita
com um desfile–de–moda nunca visto
nem Londres, nem Milão, nem Tokio,
nem NEW YORK, nem Paris das luzes
O Rei resolveu desfilar sua NOVA–ROUPA
encomendada à Sir–Coco–Chanel,
Um alfaiate–mulher–com–disfarce–de–homem

calça em vez de saia. Chapéu de Coco.
Paletó de Urubu. Vestido de Noiva.
Sir Coco Chanel,
Um deusa–deus da alta costura
Roupagens–de–deuses
figurinos–celestes
Aplausos para a roupa–nova
cortada montada e
costurada por Sir Coco–Chanel
Dedo e dedal–de–ouro
Aplausos!
(O Rei pede aplauso, o Rei não tem vestido nenhum e desfila nu diante do
reino que aplaude extasiado a roupa–invisível do Rei)

UM MURA

O REI está NU

OUTRO MURA

REI está nu!

OUTRO

O REI está NU!

OUTRO

O Rei nu!

OUTRO

O Rei nu!

OUTRO

Nu o rei!

(Labaredas gigantes caem do céu e incendeiam o corpo–nu–do–rei. O Fogo
do corpo do Rei passa para algumas árvores, parte da floresta pega fogo —
os muros espirram jactos d’água pela boca — o fogo apaga.)

INÍCIO DA LUTA

(Longa noite tenebrosa de inverno, em nuvem densa envolta, começa a
chover, chuva obscura, o guerreiro mura está no meio do bosque recostado
num enorme arco, ora inalando paricá uma droga indígena alucinógena e
pesada, ora manipulando uma flecha longa e envenenada de curare com
pontas afiadas)

GUERREIRO–MURA

Que estragos apronto hum!

afogado nesse poço de drogas

inalando paricá droga de índio pesada alucinógena

recostado nesse arco disforme AI!

morte meditando

Que farei com flecha afiada, cheia de curare?

curare curare veneno de índio

Que farei com meus eternos inimigos?

Já caem na minha armadilha

Odeio o branco

nesse torpor depois de ter inalado paricá

droga de índio pesada
essas flechas bem afiadas
e os seus venenos
planejando roubos e ataques
Gostoso hum!
eu aqui nessa lama meditando meus crimes
em densas nuvens envolto
longa noite tenebrosa
Da minha boca escorre um líquido verde e grosso, fel ou ódio de branco?
E esse menino incauto,
essa criança brincando no bosque
eu a fera afago sua cabeça
faço um sinal na sua testa
vem para as garras da fera doce infante
já está morrendo
a fera em descanso está lambendo a presa
criança descuida
brincando de peteca no bosque
perto da fera narcotizada
depois de ter inalado paricá
droga de índio pesada alucinada
Que crimes cometo contra meus inimigos brancos?
ai! hum!
estrago horrroso. hum! hum! hum! (gemendo)
alimento minha robustez
com insípido manjar vagabundo humumm!
e as mulheres prisioneiras hummm!
lançamos chicote sado–maso no lombo
(Noutro ponto do Bosque um Mensageiro Augusto aterrissa, a seguir
descansa do voo. Após ter descansado o Anjo faz uma mágica, em suas mãos
aparece uma lanterna–elétrica que ilumina a escuridão da noite de trevas)
(Anjo vê ao longe o vulto do guerreiro mura que está embriagado, drogado
e fatigado meditando estragos com ares demoníaco de promiscuidade na
lama–preta da chuva da noite de luto, o anjo caminha em sua direção
removendo as trevas)
ANJO
Abençoada seja a lanterna que ilumina o Bosque com a luz do agosto
Maravilhas de efeitos afastando cortina marrom que atinge e escurece a
selva
Lanterna–do–Onipotente
Ser Justo, Eterno, Imutável, Sábio
Os pecados são os esconderijos da Floresta
Fiat–Lux nos obstáculos–silvestres
Que fazes meu irmão autóctone? Temes novo assalto do inimigo?
Quando eu pensava que em regato ameno em lago prateado banhando te acharia
massageando teus músculos relaxando os teus lassos membros, vejo que o

terreno que deveria estar coberto de produção de frutas e plantas, coberto está de flechas, instrumentos que indicam todos bélicos intentos.

GUERREIRO–MURA

Preciso bater em alguém ou em alguma coisa

ANJO

Luto contigo meu jacó–silvestre

GUERREIRO MURA

Lutemos na lama Anjo

ANJO

Lutemos

(Se atacam lutam jiu–jitsu na lama durante a luta o diálogo vale–tudo)

MISTER–MURA–ELEITO

ANJO

Foste eleito pelo destino

o Fado te escolheu eleito–mister–mura–mundo

para conhecer um deus.

Vaes conhecer um Deus. Um ser supremo.

GUERREIRO–MURA

Que Deus?

Falas de quem?

Que ser fabuloso e fantasmal me apresentas com tanto suspense?

Fala logo, anjo–torto.

ANJO

Não te posso explicar, irmão amado

de altos mistérios, maravilhas tantas, altas transas, o poder, as providências–santas

do autor–supremo,

se em densas trevas ainda estás cercado,

deslumbrado ainda com as causas naturais,

tão débil, coitada, tão fraca a natureza–bárbara

Se explicasse esse Teorema–Celeste todo agora

no estado selvagem que ainda te encontras,

por certo jogaria meus planos catequéticos todos por terra.

Este Sr. Supremo

o Céu, a Terra, Ar, Aves, Feras, Sol, Lua, Plantas, Peixes, Monstros Marinhos,
em 7 dias tudo criou,

homem de boneco de barro e de sua costela mulher, dá vida aos Mortos,

Lázaro Ressuscita –

fala aos mudos, sanidade aos loucos, água em vinho, pães e peixe multiplica.

Instalou luzeiros no firmamento dos céus para separar o Dia da Noite.

E viu que tudo era tão bom.

Lutou e venceu

contra seus terríveis inimigos

atirou–os num abismo–infernai

por tentarem se assemelhar ao Altíssimo

Podes fazer o mesmo contigo

O que queres irmão–amadinho?
Larga essa vida que levas
vagabundo cruel, bandoleiro das matas.

Derramo sementes de dogmas sobre o teu sexo
para que a tua alma seja fertilizada
pela doutrina–fomento do Eterno–Reprodutor, o Bom–Pastor.
Serás fruto e fruta
do teu nariz, das tuas orelhas
olhos e umbigos
nascerão flores do Santíssimo.

VANTAGENS DE SE SER CIVILIZADO

ANJO

Ó criatura primata
macaco bélico silvícola
veneno vegetal da ilíada da floresta
vê quanta vantagem em civilizado cristão ser
tereis abundantes colheitas cultivadas
que alimentarão barrigas de barro de vossa numerosa nação
vereis nos vossos portos vantajoso comércio florescer
flores de negócios e de bolsas de valores
procuradas serão vossas armas
envenenadas de curare
poderosos enfim sereis
invejadas serão vossas aventuras
finalmente, podereis ser felizes eternamente
estrelas pops, manchetes de tv
felizes & eternamente
hosana– sucesso!

VESTIDO–RASGADO

(O Anjo tutelar lhe apresenta um vestido, um modelo caro da alta costura)

ANJO

Vê esse vestido, lindo e prateado
Diz a LEI 10: É bom vestir.
GUERREIRO–MURA
Eu não quero esse vestido
está amassado
não gostei desse corte
nem da modelagem
a costura está desajeitada, está torta
a linha não é boa, não é lã
de ovelha
não gostei do botão
parece um repolho diminuto
não gosto de repolho roxo
só gosto de botão de morango–escarlate

pregado no meu pintouro.
(O Anjo atraca—o, voltam a lutar
no final da luta o Anjo caminha na floresta
ouvindo um radinho de pilha)

ANJO

Parecem criaturas de um outro planeta
falam uma língua diferente. Não escrevem.
E nem sabemos se pensam — de hábitos bárbaros mais se parecem aos
animais irracionais do que aos racionais.

NÃO QUERO NADA
GUERREIRO—MURA

Não quero nada
não preciso de nada
não precisamos de nada
temos tudo
Sobrevivo com o que está ao meu alcance
in natura

não preciso de ética, economia, cultura,
ciência, lei, filosofia—alemã
móveis, moedas, manufatura, ficção—científica
sempre fui ficção—científica
não preciso de escrita
lápiz, papel, tinta
não preciso de nada, tenho tudo que preciso
minha região primária tem de tudo
fértil em caça peixe de imensa qualidade abunda em jacaré ou crocodilo.
Cravos, salsaparrilha, drogas dos sertões, óleo de copaiba, estopa para
calafetar canoas, breo, piassava, baunilha, nós moscada, fruta preciosa,
urucu mil qualidades de madeira preciosa.

Não preciso de plástica, shopping,
engenharia,
nem cuecas nem bibelôs
nem homem—máquina
abomino a moeda do Tio Patinhas

QUÁ!QUÁ!QUÁ!

ANJO

horror céus!
Que falta de ambição, de espírito empreendedor
GUERREIRO—MURA

Rasgo tudo sou tábula rasa
sou noite—primeira
AMBIÇÃO SAGRADA
ANJO

Mas tem uma ambição
essa ambição é uma ambição humana, é uma ambição sagrada
valor, moral cristã, sapato, roupa

é bom vestir
valor, moral cristã, sapato, roupa
é bom vestir

Nenhum ser pode negar ou lutar contra essa ambição é uma ambição
positiva
dada por Deus-domador
esses seres vivem a mercê da natureza,
atrelados a ela
sobrevivem do que a natureza lhes dá
praticam uma vida natural
atolados na lama-negra e sugadora da natureza
Rosto-de-Medusa
É preciso que abandonem
essa economia de subsistência
para assumir uma outra economia
fundamentada na venda
de mercadorias e trabalho assalariado

é uma ambição, mas uma ambição sagrada
selada por Deus, carimbada por ele
valor, moral cristã, sapato, roupa
é bom vestir

valor, moral cristã, sapato, roupa
(Lutam em pé)

JUÍZO FINAL

(No meio da luta)

ANJO

Tem um lugar

esse lugar se chama Free-Zone

esse lugar tem um oratório

tem um templo cheio de pinturas

na parede do fundo sobre o altar.

Para se perceber as pinturas

é preciso se estar de joelho

e tem uma alegria e ar nos pulmões do mundo.

As pinturas narram o final dos tempos

de um lado do afresco

os anjos puxam para o alto os bons

do outro lado, os demônios de chifres de bronze

puxam os pecadores para o fundo,

esse fundo é o fundo de qualquer panela

ou lua amassada,

ele se chama tártaro ou inferno.

e tem sete valetes

cobertos de músculos e bíceps endurecidos

possuem pênis de cavalos
a meia-noite dançam como bailarinos–autômatos
vendem a força de seus músculos
o esplendor de seus corpos

MURA–SAULO

(O Guerreiro Mura caminha pelo bosque destruindo armas de fogo
assaltadas da munição de soldados portugueses duma Aldeia Missionária,
cantarola agressivo)

GUERREIRO MURA

Essas armas de Fogo HÓ!
dos soldados brancos quebro todas HÓ!
nunca nos familiarizamos com seu uso HÓ!
Armas de Fogo Armas de Brancos
temos o maior horror HÓ!
reduzimos em pedaços HO!
para fazermos pontas
de nossas flechas envenenadas HO!
as quais usamos com muita destreza HÓ!
no Corpo espinhento
de nossos inimigos brancos HÓ
fazemos do Corpo deles HÓ!
espinhentos S. Sebastiãos HÓ!

Andamos em bando!
como velhos piratas vingadores HÓ!
esfolando e rompendo os cadáveres!
Só fico satisfeito vendo o cadáver frio!
Falcão ou Gavião Real!
te vejo é no Inferno HÓ!

(O Anjo aparece no alto de uma árvore levitando sobre ela como Nossa
Senhora em Fátima (Portugal) em suas mãos uma BOLA–de–ESPELHOS
atirando raios–pedaços–de–luz nos pecados do Guerreiro Mura–Demolidor–
de–Civilização que cai por terra como se tivesse sido fulminado por um rayo–
Divino, o bosque todo fica inundado e marcado pelos raios–luz do caleidoscópio
da Bola–de–espelhos)

ANJO

Mura, mura porque me persegues?

GUERREIRO MURA

Quem és tu Sombra–holograma, figurinha de revista em quadrinho?

ANJO

Eu sou aquele que tu persegues.

GUERREIRO MURA

Mas és tu que me persegues.

ANJO

Quem me persegue és tu.

GUERREIRO MURA

És tu.

ANJO

És tu.

GUERREIRO MURA

Tu me persegues.

ANJO

Quem me persegue és tu.

GUERREIRO MURA

Tu é que persegue, Sombra–absoluta.

ANJO

Tu me persegues, és tu que me persegues.

(Se embolam, lutam com ardor como se a carne de cada um mergulhasse profundamente na do outro)

FILHO–PRÓDIGO

(O Guerreiro–Mura entra no Teatro de Free Zone, se arrastando como um derrotado sobe as escadas todo esfarrapado e sujo, camiseta branca sob uma jaqueta de couro preto, calça preta de couro, sobre a qual uma espécie de suporte atlético está amarrado, pulseiras de couro tacheado, colar de crânios, brincos pendurados, camadas de cordões fetichistas no pescoço, todo rasgado parecendo um garoto trash–sodomosoquista. Dentro do Teatro sentado num trono está o Anjo–Tutelar com a longa barba do Moisés de Michelangelo que cai em torrente, o guerreiro trash–esfarrapado prostra–se diante do Anjo–Tutelar–Moisés que o recebe em seus braços.)

ANJO–TUTELAR–MOISÉS

Voltastes filho ingrato

pródigo filho enfim voltastes

abraços te aperto nos meus braços

abraço inter–cultural abraço–inter–racial

e que ultraje

cheiras a chiqueiro de porcos

vem tomar banho, vestir a melhor túnica, botar o melhor perfume

papar o melhor banquete

é teu o melhor sapato, protege os teus pés

(Se abraçam, se enlaçam, se atacam, lutam jiu–jitsu no chão, chaves muitas chaves, lutam enrolados como dois polvos, nó vivo e humano, apertado e lacrado, entre as paredes do Teatro forradas com fotografias de velhos atores empoeirados)

ANJO

Larga–me porque já começa a raiar a aurora

GUERREIRO MURA

Eu não te hei de largar, a menos que tu me abençoes.

ANJO

Te abençoo com esse chute.

(Se dão chuvas de chutes — depois param de lutar)

OS CAMINHOS DE LUZ E O PRÍNCIPE DAS TREVAS

(Finaliza a luta os dois estão esgotados o Anjo está em pé e o Guerreiro Mura está atirado no chão)

GUERREIRO–MURA

Belo anjo me leva pelas mãos, me guia, me tutela

ANJO

Antes corta as tuas longas unhas, Fera
tuas unhas assim parecem unhas de um demônio

GUERREIRO–MURA

Não sei cortar, corta para mim divino experiente.

(O Anjo corta as unhas do Guerreiro Mura com um alicate de manicure
aparece magicamente na testa do Anjo um chifrinho de demo.)

ANJO

Pronto missão–manicure cumprida, dedos lindos limpos como falanges de
anjos.

Vem, vamos seguir por essa trilha iluminada.

(Seguem pelo bosque, o Anjo levando o Guerreiro pelas mãos, caminhada
epifânica em meio a um caminho–luz–neblina)

“Não se pode esconder uma cidade situada sobre uma montanha, nem se
acende uma luz para colocá–la debaixo do alqueire, mas sim para colocá–la
sobre o candeeiro, a fim de que brilhe a todos os que estão em casa”

(Magicamente aparece um rabo de demoninho no anjo, somem na névoa
iluminada do bosque)

GUERREIRO–MURA

Porque mudas de persona de vez em quando?

ANJO

É o Príncipe das Trevas esse monstro hediondo que tenta baixar em mim
para tentar te arrastar de novo ao lugar–nocturno

e te afastar de Deus, Bem–Verdadeiro

tenta me fantasiar com seus disfarces malignos

acha que sou volúvel e fraco a seus truques de mascarado–satânico
(a parte)

Tem o príncipe da luz

Tem o príncipe das trevas

represento os dois

sou um ator

um arcanjo–das–metamorfoses

(Coloca uma Máscara de Demônio)

Agora sou o príncipe das trevas

com minha face cínica

arrastando todos para o perigo,

a um sinal ligo a chave–de–luz (tira a máscara)

e sou outra vez o Anjo–Bem–Aventurado.

(O Guerreiro está totalmente derrotado, arrebentado, sangrando pelo nariz,
olhos, sobranceira, desmaiado, o Anjo abaixa–se e junta–o nos braços
carregando–o como a Pietá de Michelangelo ou a de Botticelli, caminha
pelos corredores até o banheiro do Teatro.)

BAPTISMO

ANJO

Vai ser batizado num banheiro que é uma pia-baptismal.
(Entra no banheiro com o Guerreiro-nos-braços Pietá, coloca-o no chão do banheiro, veste-o com uma veste branca de batismo)
Esta veste branca, com a qual esta criança está vestida simboliza a Graça de Deus e a pureza da Vida. A cor branca manifesta que o cristão já participa da Ressurreição de Cristus Cruxifixus, o homem novo e renovador.
(A seguir, enfia-lhe várias colheres de sal como se faz com crianças, forçando-as para tomarem remédios desagradáveis)
Come o sal da terra.

(O Guerreiro Mura enjoa mais, quer vomitar, debruça-se sobre o vaso-sanitário, o Anjo massageia-unge os ombros e as costas dele)
Unjo e massageio os teus ombros e as tuas costas com esse óleo-santo
Óleo-santo sinal da consagração do Rebanho de Deus
Que Ele vos consagre com o óleo-santo,
a partir de agora fazes parte de seu povo escolhido.
Unjo com óleo-santo a tua frente em febre
Criança-cordeiro-escolhido.

(O Anjo arrasta-o para debaixo do chuveiro no interior do boxe, liga totalmente a torneira do chuveiro, como o caldo que se dá em pessoas alcoolizadas para saírem da embriaguez.)

Água purificação e Graça de Deus, húmido elemento
Sinal da vida que dá vida a terra bruta e morta.

Banho toma o teu banho toma teu batismo e morre para o pecado e renasce para a vida nova de Cristus-Hóstia.

Água fria te purifica, criança vadia, criança limpa.

(Em determinado momento se vê através do vidro do boxe a água limpa do chuveiro ficar vermelha como se fosse sangue e vaza do interior do boxe inundando o exterior com água ensanguentada como no enigmático filme Psicose de Alfred Hitchcock, recostado e encolhido de pé ao lado da pia de lavar mãos o Anjo segura agora um círio imenso [vela grande]).

ANJO

Este círio lindo, branco, divino e imenso é o símbolo do Cristus ressuscitado. Cristus disse: “Eu sou a luz do mundo” e também disse: “Vós sois a luz do mundo.”

Somos chamados para passar das trevas para a Luz, pois somos filhos da Luz.

(Através do acrílico do boxe do banheiro se vê agora a silhueta do ex-guerreiro-mura se enxugando com uma imensa toalha branca, envolto no vapor da sauna, a seguir a porta do boxe se abre cenicamente com a mesma magia das cortinas de teatro e aparece o guerreiro num elegante-pijama-lamê-branco.)

EX-GUERREIRO-MURA

Aceito a luz abandono as trevas da floresta infernal.

Pertencço ao rebanho do Bom-Pastor, sou sua ovelha-elétrica.

(Uma procissão de boys entra no banheiro, são os atores do ex-bando Mura, agora com enormes máscaras de cordeiros e sungas de couro tacheado, o que vem na frente traz nas mãos uma coroa dourada, coroa o ex-Guerreiro, outro traz um incensório, outro uma campainha de ofertório, outros círios imensos

parecendo grandes phalos, 4 carregam uma berlinda que é aquele toldo que nas procissões cobrem os santos, lembrando o tabernáculo de Moisés, cobrem o novo-Mura com a berlinda, o Boy-Cordeiro que está com a campainha toca-a, o cortejo religioso sai do banheiro e segue pelos corredores do Teatro de Free Zonee, fumaça e perfume enchem o Teatro de Glória. Caminham até a cúpula do Teatro, até o quarto que é uma Bolha-de-Vidro, entram todos, no meio do quarto uma Grande-Cama, parecendo a de Penélope do Ulisses, dourada com seus lençóis bordados com fios de prata. Sentam-se todos na cama, entra na Bolha-de-Vidro-Quarto a Musa-domadora vestida de Santa com chicote de couro numa das mãos na outra uma bandeja com jarras de vinho e uma Taça-de-Ouro, serve o vinho-sangue para todos, a seguir engolem comprimidos, cheiram lança-perfumes, se picam com seringas, no final estão totalmente drogados invadidos por um êxtase-místico, a Musa chicoteia todos, eles gritam de prazer, ela derrama vinho, moedas e chicotadas nos corpos deles, eles lambem os pés dela)

MUSA-DOMADORA

Tortura e martírio para todos.

(Já estão caindo de doppings

o Mura e a Musa arrastam-nos para fora do Quarto-Bolha, no final desse serviço o ex-Guerreiro está morto de cansaço

se atira na cama desmaiado.)

EX-GUERREIRO-MURA

Vida nova droga nova.

(A Musa-Domadora faz um sinal da cruz na fronte dele com a ponta de aço do chicote dela, jorra sangue, ele está desmaiado, caído em profundo sono, ela sai do Quarto-Bolha de Vidro e tranca por fora a porta da Bolha-Oratório, com as chaves de S. Pedro.)

MUDANÇA-DE-SEXO

(O Guerreiro está desfalecido, caído num sono profundo, fica assim por 7 dias e por 7 noites.

no final da noite sétima a porta do Quarto-Bolha-de-Vidro se abre entra a musa vestida de Monja-Medieval seguida pelo ex-bando-Mura vestido de S. Cosme e Damião (soldados e médicos de Cristo)

MUSA-CIRURGIA

Iniciar a operação. Passa o bisturi.

(Aplicam seringas contendo leite nos seios dele, os seios crescem ficam 3 seios imensos, depois fazem o mesmo nas nádegas que aumentam de volume, colocam-lhe uns óculos de realidade-virtual, enfiam fios elétricos em todos os seus buracos, depois ligam uma chave geral –

o Guerreiro leva um choque forte debatendo seu Corpo iluminado de Luz-neon de um salto fica em pé, apresentam-lhe um espelho-imenso e ele vê o seu novo corpo:

um Corpo-de-mulher

Banho, vestem-lhe um hábito de Monja-medieval na frente do espelho alumbrado ele recita um novo-texto num transe-Divino)

EX-GUERREIRO-MURA-ABADESSA-CAPITALISTA-SELVAGEM

EX-GUERREIRO-MURA-ABADESSA (Vestida de Abadessa-Medieval)

Ó senhor eu estou convertida, maravilhada
adeus guerras adeus bosques de trevas
adeus rios e lagos ensanguentados
prayas borradas corpos de soldados-mutilados
sodomizados por mim

no trapézio celeste o anjo da paz e da beleza
luz difundindo, treva diluindo

Sou sua serva, magnífico
humilde e afeita a usura

Abadessa, comando os negócios de sua seita com minhas unhas-de-aço
Onde estão minhas Bonecas-guerrilheiras?: Carmém, Judith, Dalila, Anita
Garibaldi, Monga a Mulher Monstro, Bonita Maria, Odete Lara, Gala de Dali.
Venham enfeitar o oratório

os nossos clientes já estão chegando ao templo-de-lutas para calibrarem
seus vibradores

é preciso atendê-los e gostoso
e cobrar um justo donativo
em forma açougueiras!

Enquanto isso luto pela milésima vez com nosso Anjo-tutelar
meu jiu-jitsu preferido.

A MORTE DO GUERREIRO-MURA-ABADESSA

ANJO-REPÓRTER-FUNERÁRIO-WOIF

No dia do seu falecimento, Roberto que tinha sido Orlando, se foi homem
ou mulher, que tinha sido guerreiro mura feroz e bárbaro, que tinha sido
susto e pavor de soldados lusos, alvo de uma campanha geral de extermínio,
no dia de sua morte, o que tinha sido convertido e com unhas de ferro tinha
regido seus negócios de Abadessa, uma dama de ferro travestida de freira e
santa teve o seu corpo despido.

(Um Anjo-apocalíptico-vigoroso desce do céu, revestido de uma nuvem e
com o arco-íris em torno da cabeça, seu rosto era como sol, e suas pernas
como colunas de fogo, segura nas mãos um pequeno livro aberto, começa a
clamar em voz alta como um leão que rugir)

ANJO-EXTERMINADOR-COM-O-LIVRO-ABERTO-DO
APOCALIPSE

Tirem a roupa do guerreiro!

Tirem a roupa de sua santidade!

Arranquem seus coturnos!

Arranquem seus coturnos!

A Abadessa-mura-muro-da vergonha ficará como veio ao mundo-imundo!
(Chuva de lama preta e rãs caem do céu sobre o Corpo do Índio-nu seu
corpo tatuado de peixes-pretos porque peixe é comida-de-índio e insígnia de
Eucaristia-cristã e quem é filho de peixe É.)

OFF: ETERNIDADE-EX-GUERREIRO-MURA-ABADESSA

EU SOU AQUELE-AQUELA QUE NÃO SOU.

FIM.

Fontes, pesquisas, citações

Muhuraida – ou O Triunfo da Fé – Henrique João Wilkens
O Indianismo Épico e a Crise do Projeto Colonizador – David H. Treece
Henrique João Wilkens e os Índios Muras – Carlos De Araújo Moreira Neto
Viagem Filosófica pelas Capitânicas do Grão Pará, rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá – Alexandre Rodrigues Ferreira
As Tribos do Alto Madeira – Curt Nimuendaju
Um Naturalista no rio Amazonas – Henry Walter Bates
Thesouro descoberto no máximo rio Amazonas – João Daniel
Autos da Devassa contra os Índios Muras e Nações do rio Tocantins (1738–1739)
Orlando – Virginia Woolf
Mapplethorpe – Uma Biografia – Patricia Morrisroe
O Juízo Final – Afresco na parede do altar da Capela Sistina – Michelangelo
Moisés – Michelangelo
Pietà – Michelangelo E Botticelli
Jacob lutando com o Anjo – Paul Gauguin
A Roupa nova do Rei – Conto Infantil
Tatame – A Revista Do Lutador – Ano 4–32
Mulheres Apaixonadas – D. W. Lawrence
A Terra Desolada – T. S. Eliot
O Teatro E Seu Duplo – Antonin Artaud
Os Tarahumaras – (A Montanha Dos Signos, A Dança Do Peiote, Tutuguri)
–Antonin Artaud
Van Gogh – Antonin Artaud
Peças Teatrais de Bertolt Brecht
Angústia da Influência – Harold Bloom
Ulisses – James Joyce
Divina Comédia – Dante Alighieri
Paraíso Perdido – Milton
Fausto – Johann Wolfgang Von Goethe
Flores Do Mal – Charles Baudelaire
Iluminuras – Arthur Rimbaud
O Almoço Nu – William Burroughs
Bíblia – Luta de Jacó com o Anjo (Gênesis 32:24–32), Conversão de Saulo (Ato Dos Apóstolos 17:9–1), Parábola do Filho Pródigo (Lucas 32:15–11), A Criação (Gênesis 1), Sal da Terra e Luz do Mundo (Mateus 14:5–13)
Salmo 22 – Deus Pastor dos Homens, O Anjo como pequeno livro aberto (Apocalipse 3:10–1), A Mulher e o Dragão (Apocalipse 9:12–7).
Os Cânones da Dor – Eric Saltzgaber E John Bolton (Revista Em Quadrinhos)
A Tempestade – William Shakespeare
Hamlet – William Shakespeare

Filmes

Psicose – Alfred Hitchcock
Os Pássaros – Alfred Hitchcock
Trainspotting – Danny Boyle

A Estrada Perdida – David Lynch
Dead Mam – Jim Jamurch
Os Deuses Malditos – Luchino Visconti
M, o Vampiro De Dusseldorf– Fritz Lang
Cabaret – Bob Fosse Com Liza Minnelli

*Nasci numa cidade do estado do Amazonas chamada I–T–A–C–O–A–T–I–A–RA, que em língua indígena quer dizer “pedra–pintada”, cidade–pedra–hieróglifo–signo–símbolo, grafismo, pinturas rupestres, escritura, e que antes desse tivera o nome–português–Sarpa. Vi muito drama de circo. Estudei velhas e novas filosofias na Universidade do Amazonas. Li, vi, ouvi muito autores perturbadores–inventivos, parodio todos. Um grande interesse: etnografias indígenas. Escrevi umas 40 e tantas peças de teatro, encenei muitas. Também dirigi óperas, shows–musicais, *performances*, *happenings*, vídeo–arte — eventos–multilinguagens. Desde criança leio e interpreto o mundo através do caleidoscópio–tragicômico–escatológico do teatro.

Terras altas e baixas na América do Sul: A criação de uma política ameríndia constituinte de multiplicidade

Salvador Schavelzon

Introdução

Este artigo trabalha com a hipótese do encontro entre dois universos cosmológicos que costumam ser tratados separadamente: o das terras altas e o das terras baixas na América do Sul ameríndia. Tentaremos percorrer o caminho desse encontro, o contato e a influência recíproca e a ocasional combinação. O desafio é o de que a aproximação não resulte na anulação da diferença e da particularidade que, achamos, permanece vigente no encontro. O contexto do qual partem estas notas é o processo constituinte boliviano, com a formação do Pacto da Unidade, no qual organizações camponesas e indígenas das terras altas e baixas bolivianas, de fato, se encontraram, em anos recentes, deixando a sua marca na política boliviana – e na nova Constituição aprovada em 2009. O trabalho etnográfico, que acompanhou aquele processo¹, será a base da análise e da reflexão. Na última parte do artigo, apresento os elementos que resultaram do encontro. Antes, escrevo sobre diferentes fatores que o tornaram possível. Mas começo um pouco afastado do contexto do processo constituinte para pensar a relação *cosmopolítica* possível entre terras ameríndias altas e baixas, e algumas ferramentas bibliográficas úteis para pensá-la.

De um lado, temos o universo do popular, das massas indígenas do altiplano que buscam a descolonização com a tomada do poder, transformando a maioria demográfica em maioria política na Bolívia, com povos indígenas de alta concentração — igual as regiões da América central ou do sul do Peru, que participam da vida política republicana desde a Independência. De outro lado, os povos da floresta, povos da diferença intensiva e do minoritário, de matriz comum aos das florestas de toda a Amazônia. Independentemente de toda referência geográfica, ao mesmo tempo, o contato entre a política do massivo e a política da diferença minoritária nos leva a pensar a política

¹ Schavelzon, S. *A Assembléia Constituinte da Bolívia: Etnografia de um Estado Plurinacional*. Tese de doutorado. PPGAS/UFRJ, 2010.

contemporânea também em outros lugares. Na direção oposta, separando e impossibilitando o encontro, lugares comuns da política estatal indigenista ou trabalhos acadêmicos de etnologia amazônica ou de etno-história que andina insistem em construir barreiras e vácuos onde, na realidade dos povos, sempre existiu contato.

Flávio de Carvalho, antropólogo amador brasileiro e artista periférico do movimento antropofágico, permite adentrar no tema. Numa crônica da sua visita aos Andes, publicada no jornal *O Estado de São Paulo*, em 1947², ele faz uma descrição que começa com uma rica oposição e termina com a proximidade das terras altas e baixas, na antropofagia que ambos os povos praticavam. A combatividade guerreira dos índios amazônicos se opõe antes a uma resistência passiva do altiplano que, também com a barriga como lugar político, em lugar da fome do avestruz, pratica a fome e a não-alimentação, com ajuda da folha de coca. A palavra de ordem é não comer e não comprar nada do branco – escreve Carvalho. Avançando na crônica, encontramos a indiferença dos índios andinos às fronteiras de Bolívar e aos seus aliados, o que, para eles, é um mito espanhol. O risco de levante indígena é alto e, Flávio de Carvalho adverte, quando se enfurecem esquartejam os brancos e bebem seu sangue em copos feitos com seus crânios.

A antropofagia foi, para o pensamento modernista, uma metáfora ou forma perfeita da relação com o europeu. Tratava-se de uma apropriação e não de uma cópia nem de uma rejeição. Depois de ter produzido fortes imagens da rejeição do espanhol na política indígena dos Andes (lembremo-nos da ideia de “duas bolívias” ou do Estado dos Brancos, do indianismo aimará), a atual situação do governo camponês indígena parece abrir espaço para pensar um movimento antropofago andino. Um pensamento aberto para o outro e não fechado para si, como o ocidental, poderia servir para descrever o projeto de descolonização a partir do Estado proveniente dos movimentos bolivianos. Eles utilizam leis, instituições e códigos do Estado republicano liberal para buscar a autonomia indígena e um Estado plural com emancipação social.

Num trabalho anterior, tentamos entender o produto constitucional desse encontro entre indígenas e Estado.³ A nova Constituição é um texto aberto, com tensões, indefinições e silêncios estratégicos. Quando as discussões eram fechadas os que perdiam eram os índios, portanto, igual ao estômago estratégico na crônica de Flávio de Carvalho, aquelas discussões permitiram uma resistência das formas jurídicas orais e da comunidade contra o direito estatal, ou defendido por ele. O espírito canibal permitiu uma Constituição com muitos elementos surgidos da luta e da imaginação indígena, na combinação de propostas trazidas por povos muito diferentes, pela primeira vez juntos e no lugar da decisão estatal e constituinte. Eis um novo tipo de direi-

2 cf. Carvalho, F. de. A resistência passiva no altiplano. (30/12/1947 – O Estado de São Paulo). *Sopro*, n. 24, Março 2010, panfleto político-cultural publicado pela editora Cultura e Barbárie. Disponível em: <<http://culturaebarbarie.org/sopro/arquivo/resistenciapassiva.html>>

3 Schavelzon, op. cit.

to constitucional que surge do contato entre povos camponeses e indígenas, nem sempre a partir da lei, mas também do não dito que, no entanto, está presente na nova Constituição; ou, ainda, que surge de uma troca de pontos de vista que resulta numa produtiva *equivocação*.⁴

Oposição e simetria entre terras altas e baixas

Entre a unidade e a multiplicidade, terras baixas e terras altas se assemelham ou se separam como massa de um projeto unitário popular, ou como diferença intensiva com relação ao Estado. A presença do Estado nos Andes, antes da chegada europeia, parece ser o Grande Divisor. Tentando entender a complexidade do mundo social, no entanto, não é difícil encontrar processos de centralização e de descentralização contínua nos dois lados da fronteira. O autor clássico para nos aproximarmos desse tema é Pierre Clastres, etnólogo francês americanista. No artigo “Mitos e Ritos dos Índios da América do Sul”⁵, este autor apresenta o contraste, mas é a sua obra que também nos leva a pensar o que os povos ameríndios têm em comum. Clastres descreve a diferença de dois horizontes culturais, em que as plantações andinas avançam na domesticação de recursos naturais de um modo que na Amazônia não é preciso. Isso deriva numa relação mais intensa, explica Clastres, dos povos andinos com a terra. Ela é a Mãe provedora e os índios são camponeses. A diferença se relaciona com a hierarquia presente no sistema político e religioso, embora, neste último caso, Clastres fale de uma religião estatal Inca, com o culto de um senhor distante, Viracocha (o Sol), com clero permanente financiado pelo Imperador; mas também vemos uma multiplicidade de cultos locais populares, permitidos por uma espécie de pluralismo religioso e que sobreviveriam à queda do império – e até hoje – com divindades mais enraizadas no mundo sensível e sem hierarquização.⁶

Mas o que acontece quando, para além da hierarquia, olhamos de perto para a sociedade andina? Um autor que fez contribuições importantes para pensar o contra-Estado e a horizontalidade nos Andes é Raúl Prada, intelectual e participante do processo constituinte boliviano. Em vários de seus trabalhos⁷ apresenta a comunidade andina, o *ayllu*, como forma arcaica contra o

4 Viveiros de Castro, E. B. *Perspectival anthropology and the Method of Controlled Equivocation. Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 2, n. 1, article 1, 2004.

5 Clastres, P. *Mitos e Ritos dos Índios da América do Sul*. In: *Arqueologia da Violência*. Cosac Naify. São Paulo, 2004. p. 64–99.

6 Na Amazônia, a ênfase não está na filiação, mas na aliança e, como vemos na relação com os ancestrais, a horizontalidade não permite desenvolver um culto vertical aos antepassados. Temos então mecanismos para esquecer os mortos, ao contrário dos Andes, onde o esforço social aponta a que os mortos se lembrem dos vivos, revitalizando assim o vínculo do grupo com a terra da comunidade de parentes (cf. Fausto, C. *Entre o passado e o presente: Mil anos de história indígena no Alto Xingu Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, v.2, n.2, p. 9–51, dez. 2005, p. 118–122). Essa primeira diferença se encontra em muitas outras dimensões como hierarquia, estratificação e divisão, de acordo com o eixo vertical do poder político. O contraste é forte quando pensamos nas sociedades fragmentárias e nômades, de organização social centrífuga e com mecanismos que impedem a unificação e o poder centralizado.

7 Prada Alcoveza, R. *Territorialidad*. La Paz: Mithos, s/d, 1998 e, do mesmo autor, *Subversiones indígenas*. La Paz: CLACSO/Muela del Diablo/Comuna, 2008.

Estado – primeiro Inca, depois colonial e republicano – e que permanece presente, até hoje, na memória cultural dos povos andinos. Prada associa o *ayllu* ao coletivo, por oposição à individualização própria da modernidade ocidental, e encontra sua força na capacidade de produzir redes de arquipélagos sem unificação estatal, e na contínua dinâmica de circulação oposta ao Estado e ao mercado capitalista, tanto na área rural como na cidade.⁸ A rotatividade de mandos, o politeísmo e os movimentos desterritorializadores permitem entender uma força nômade também nos Andes. Assim, Raúl Prada faz dois movimentos que aqui nos interessam: pensa os Andes sem onipresença estatal; e pensa a comunidade do *ayllu*, hoje, escapando ao folclorismo ou à nostalgia de muitas visões presentes na política e na antropologia.⁹

O próprio Clastres se voltava, no momento da sua morte, ao estudo da aparição do Estado na estrutura política da sociedade Tupi, e também à guerra de conquista dos Incas.¹⁰ Deleuze e Guattari dialogam com a obra de Clastres nesse ponto, criticando certo evolucionismo na aparição do Estado, que em Clastres teria o caráter de um avanço progressivo. Para esses autores, o Estado aparece de “repente” e não aos poucos, pois, na verdade, “sempre existiu, muito perfeito e formado”.¹¹ Para Deleuze e Guattari, trata-se de interioridade e exterioridade, de coexistência, e não de “Tudo ou Nada”. Todo Estado sempre teve contato com o fora, assim como os selvagens sempre tiveram contato com o Estado. E isso nos leva de novo aos Andes e à política ameríndia contemporânea. De fato, faz muito tempo que o território boliviano é cenário do encontro, da conquista e da relação entre povos dos Andes e das florestas. Em recente posfácio à nova edição brasileira de *Arqueologia da Violência*, de Clastres, Eduardo Viveiros de Castro também contribui para esse percurso, acrescentando que, se o Estado existiu desde sempre, a Sociedade–contra–o–Estado sempre existirá. O etnólogo brasileiro considera este último um conceito universal. Sociedade–contra–o–Estado serve para analisar qualquer experiência da vida coletiva, escreve Viveiros de Castro; esse é o nome que Clastres dá à multiplicidade.

Viveiros de Castro também fala do contra–Estado clastreano como “exterior imanente do Estado, força anti–produção sempre a ameaçar as forças produtivas, multiplicidade não interiorizável pelas grandes máquinas mundiais”.¹² O que nos leva em Clastres, à resistência passiva dos cultos locais dos Andes à sobrecodificação religiosa Inca e, em De Carvalho, à crônica das queixas do ministro boliviano da agricultura em razão da exportação de gafanhotos pelos índios para acabar com os cultivos. Também nos leva às economias indígenas que se recusavam a expandir as plantações; e ao Viver Bem, filosofia indígena que entrou nas constituições recentes da Bolívia e do Equador, como alterna-

8 Prada Alcoreza, R. *Subversiones indígenas*, p. 76.

9 Na tentativa de pensar Clastres hoje, na política atual das terras altas e baixas, cf. Sztutman, R. *O contra o Estado e as políticas ameríndias – algumas meditações clastreanas*. [Texto inédito], 2011.

10 Clastres, P. op. cit., p. 268 e 316.

11 Deleuze, G. y Guattari, F. *Mil mesetas*. Capitalismo y Esquizofrenia. Valencia: Pre–textos, 2000, p. 366.

12 Viveiros de Castro, E. B. Posfácio. In: Clastres, P. *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac Naify, 2011. [nova edição com posfácio de Eduardo Viveiros de Castro]

tiva ao desenvolvimentismo capitalista, fundamentando o direito a consulta vinculante aos povos indígenas contra a mineração, a construção de estradas na floresta ou a exploração extrativista de recursos naturais apoiada pelos Estados, sejam eles neoliberais, progressistas ou indígenas.

O deslocamento da questão do Estado como divisor binário em relação à questão da interioridade, exterioridade, fuga, captura, contra-Estado e territorialização nos permitirá entender o contexto que tornou possível o encontro entre mundos diferentes na política boliviana atual. Outros trabalhos já buscaram construir pontes entre terras altas e baixas, mas em outra direção – em lugar da multiplicidade, se orientavam para o Uno. Refiro-me à alguns trabalhos de arqueologia e de etnologia que se aproximavam das terras baixas e das altas para mostrar a hierarquia nas sociedades da Amazônia, seja descrevendo líderes indígenas atuais, ou sítios arqueológicos antigos que guardam rastros de centralização política. Pequenos impérios e pequenos Incas nas terras baixas, ao contrário do *ayllu* contra o Estado, ou a resistência passiva e antropofágica do altiplano.¹³ Tomando esse caminho, a pergunta que se abre diz respeito à possibilidade de pensar o contra-Estado na política estatal e no processo constituinte daquele país.¹⁴

O encontro no processo constituinte boliviano

O encontro das terras altas e baixas na Bolívia daria lugar à formação do Pacto de Unidade, com organizações camponesas e indígenas do país, depois de uma década em que a crise estatal e a onda de mobilizações sociais as teriam aproximado. Em 1990 os povos das terras baixas entravam na política com uma marcha que levou ao reconhecimento de seus territórios. Em 1992 os atos pelo quinto centenário da chegada dos europeus à América encontrariam os povos indígenas dos Andes, os cocaleiros e os camponeses migrantes e indígenas do Oriente em conexão com os povos do continente inteiro. Por fim, em 2002 uma nova marcha partia das terras baixas, e era recebida nas altas pelas organizações de *ayllus* e comunidades andinas. O mote da marcha era o pedido de “Assembleia Constituinte”. Depois da queda do governo de Gonzalo Sánchez de Lozada, na Guerra do Gás, em 2003, as organizações consolidariam, com um ritual, o pacto que as levaria juntas à Assembleia Constituinte, com Evo Morales como primeiro indígena eleito presidente. O Pacto de Unidade apresentaria, em agosto de 2006, uma primeira proposta

13 cf. Heckenberger, M. J. et al. Amazonia 1492: pristine forest or cultural parkland? *Science*, vol. 301, n. 5640, 2003 e ainda Fausto, C. Entre o passado e o presente: Mil anos de história indígena no Alto Xingu *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, v.2, n. 2, dez. 2005.

14 Basta começar a ler sobre etno-história andina para perceber como em toda centralização soberana há uma resistência, elementos contra-estatais, com fuga, renúncia ou guerra contra o Uno. Um exemplo são os Urus da região do Lago Titicaca, povo que resistiu de forma desterritorializada e nômade aos espanhóis, aos Incas e também aos Aimarás (cf. Mendieta, P. Sin temor de la justicia ni de dios: las guerras urus (1618-1726). Comunicação apresentada no VIII Congresso Internacional de Etnohistória – La Etnohistoria más allá de las etnias. Sucre, 2011). A história das rebeliões andinas do ciclo da independência também é um terreno para explorar as diferentes formas de negociar, se integrar ou resistir pela autonomia contra o Estado colonial (cf. Thompson, S. *Cuando Sólo Reinasen los Indios: la Política Aymara en la era de la Insurgencia*. La Paz: Muela del Diablo, 2006.)

de constituição do partido de governo (Movimento ao Socialismo – MAS), a qual seria a base de muitos artigos da nova Constituição, promulgada em fevereiro de 2009. As organizações que compõem o Pacto de Unidade seriam as mesmas que, posteriormente, se mobilizariam para garantir a aprovação do texto e vencer a ofensiva dos departamentos do Oriente em sua tentativa de fechar a Assembleia e derrubar Evo Morales do governo.¹⁵

O encontro que buscamos entender e localizar se relaciona, na Bolívia, com a proposta de construir um Estado pluralista, com a estruturação de um regime político que deu lugar às minorias, a partir de um movimento majoritário e heterogêneo unificado na votação de Evo Morales, que possibilitou a chegada de camponeses e indígenas ao governo, bem como a introdução, na nova Constituição, da proposta de Estado Plurinacional Comunitário. O “comunitário” remete às formas coletivas do *ayllu* e, embora o “plurinacional” tenha sido mencionado na Bolívia, primeiramente a partir de tradições marxistas, e depois do indianismo aimará das terras altas, ele sempre foi pensado em relação à pluralidade de línguas, povos e cosmologias que conformam a Bolívia, o qual inclui as terras baixas. As organizações políticas dos povos das terras baixas preencheram com nomes e sujeitos políticos essa abertura para o pluralismo das maiorias antes permanentemente discriminadas e, agora, agregadas no poder. Nem sempre seria aquele o vetor que guiaria a marcha do processo. A plurinacionalidade se encontrava com o projeto do nacionalismo e com parte da esquerda, ocupados ambos na conformação de um poder político e estatal pelo caminho moderno, voltado para o desenvolvimento industrial como “luta contra a desigualdade”, soberania nacional ou socialismo. A partir desse lugar, ao mesmo tempo *hegemonista* e *hegemônico* no MAS, o encontro de terras altas e baixas que aqui pensamos permanecia detido. O governo de Evo Morales era o governo indígena e então não seria preciso representação eleitoral especial, reconhecer justiça não-estatais ou a autonomia. Essas reivindicações seriam lidas como debilitação do bloco popular de poder, a favor de interesses estrangeiros e contra o desenvolvimento necessário do próprio governo indígena, com apoio das organizações sindicais camponesas – mas não dos povos auto definidos como apenas indígenas (não camponeses *além* de indígenas, de terras altas e baixas), ameaçando a unidade do Pacto da Unidade.¹⁶

15 Sobre as organizações sindicais camponesas e indígenas, com ênfase na recuperação de formas culturais sem participação na política eleitoral, e opostas à forma-sindicato que conformavam o Pacto da Unidade, cf. García Linera, A. (Coord.). In: Chávez, M. e Costas, P. *Sociología De Los Movimientos Sociales En Bolivia*. Estructuras De Movilización, Repertorios Culturales Y Acción Política. La Paz: Diakonia, OXFAM, 2004 e para as terras baixas Tamburi Malloni, L. El movimiento indígena originario. Su rol en la construcción de la sociedad y el Estado boliviano. In: *El Estado Plurinacional Autonomo alcances y límites*. Santa Cruz: OPN – UAGRM, 2010. p. 85–96.

16 Sobre as estratégias políticas das organizações camponesas, que iam em direção oposta ao encontro de terras altas e baixas, cabe lembrar que, no contexto do projeto nacionalista de ocupação do território boliviano para garantir soberania, diferentes governos impulsionaram projetos de colonização em territórios das terras baixas; projetos continuados por migrantes das terras altas, num território antes habitado por indígenas das terras baixas, mas, no entanto, considerado virgem, vazio, ou ocupado por selvagens e primitivos, que deviam ser incorporados ou expulsos do progresso da agricultura e da expansão territorial do Estado. Não é preciso recuar muito no tempo para encontrar este confronto, pois, de fato, ele continua vivo na realidade boliviana. Enquanto camponeses cocaleiros se encontravam

A força dos elementos indígenas no Estado, derivada do encontro entre terras altas e baixas, era visível no medo ou na advertência de perigo, na voz da oposição. O fato de que 62% dos bolivianos tenham se autorreconhecido como indígenas no censo de 2001 (56% do total como quéchuas e aimarás), criava entre os críticos a ideia de que direitos especiais para as minorias seriam generalizados para as maiorias. Isso era, de fato, o que também impulsionava posições revolucionárias e de esquerda indígena, como base para pensar a autonomia ou a justiça comunitária, por exemplo, também nas cidades ou regiões de maiorias. Essa possibilidade, que apenas se apresenta como horizonte para os indígenas, levou ao catastrofismo de uma oposição preocupada com o “Estado de Direito” que norteou grande parte das modificações introduzidas na Constituição em outubro de 2008, como condição da oposição ao governo para aprovar, no Congresso, o referendo constitucional.¹⁷

A diferença radical entre olhares e projetos políticos, de vida e de organização social, é o que dá relevância a este encontro. Só com formas diferentes e irredutíveis é que o pluralismo tem força. Um encontro de diferenças domesticáveis teria sido a política promovida pelo multiculturalismo liberal, introduzido na década de 1990, em reformas constitucionais e leis que, de alguma forma, preparariam o caminho para a plurinacionalidade; mas ao invés de uma combinação de formas políticas diversas, ele se limitaria ao reconhecimento local da diferença, *desde que* ela não ameaçasse o marco liberal do Estado – tipicamente, o folclorismo condescendente que autoriza sem ser transformado pelo outro. As reformas multiculturais chegam à Bolívia e outros países da região como um novo consenso desenvolvido nos anos 1980 e 90 na discussão sobre direitos indígenas, em que a tendência é se afastar definitivamente da tutela estatal, do assimilacionismo e das políticas de integração dos indígenas.¹⁸

com indígenas das terras baixas na Constituinte, tensões territoriais aconteciam nas fronteiras das plantações, TCOs, ou em propostas de exploração de recursos naturais ou na construção de rodovias em território indígena apoiadas pelo governo de Evo Morales. Para uma fundamentação governamental contrária às reivindicações de terras baixas, cf. García Linera. *El “oenegismo”, enfermedad infantil del derechismo* (O cómo la “reconducción” del Proceso de Cambio es la restauración neoliberal). La Paz: Vice presidencia del Estado Plurinacional, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2011. Disponível em: <http://www.vicepresidencia.gob.bo/Portals/0/documentos/el-oenegismo.pdf>

17 Apesar das revisões que modificaram um terço dos artigos da Constituição aprovada na Constituinte, os perigos continuavam anunciando-se: contra os valores cristãos, contra a segurança jurídica, contra a propriedade privada e a produção agrícola, os indígenas construiriam um Estado étnico com exclusão dos mestiços. O perigo reaparecia na constituição aberta, nas coisas não ditas, que o governo se ocupava continuamente em desmentir. Mas o debate político boliviano é diverso, e o catastrofismo se complementa com a posição contrária: o governo indígena não passaria de uma fraude, de mero simbolismo sem efeitos práticos, num país que não seria indígena, mas mestiço. Essa posição que viria da esquerda nacionalista, do indianismo aimará e também da oposição liberal, minimiza a importância da política étnica e até a da força do comunitário na Bolívia – uma posição também muito forte na academia, boa para invisibilizar o encontro que aqui queremos etnografar.

18 Parte do mesmo contexto seria a proliferação de ONGs, políticas públicas e da cooperação internacional que acompanham e fortalecem processos endógenos de encontro dos povos camponeses com sua identidade indígena. O renascimento do indígena no continente, erroneamente entendido muitas vezes como “invenção de ONGs e antropólogos”, alcança, na Bolívia, os camponeses incorporados ao mercado capitalista, “mestiços” culturais para muitos, ou indígenas “genéricos”, participantes da política republicana, do sindicato e dos partidos, mas que, além da língua e das formas socioculturais tradicionais, se reconhecem como povos originários ancestrais. É e nesse caráter que se aproximam de outros povos indígenas, das florestas e “chacos”, que, por sua vez, aprenderiam a ver os camponeses *também* como indígenas.

Por outra parte, não se produziria o encontro antes de os camponeses sindicalizados se reconhecerem como indígenas e os indígenas de terras baixas se constituírem em sujeitos políticos que, face ao Estado, reivindicam o reconhecimento de seus territórios e direitos coletivos. Povos de terras altas e baixas não se fusionariam numa entidade sintética nova. Manteriam a diferença de estratégias políticas – uns jogando o jogo da política eleitoral, outros sem entrar no Estado –, mas fariam uma aliança política importante para definir o perfil do governo e definir as bases da nova Constituição. Os indígenas das terras altas e baixas se mobilizariam, introduziriam propostas na nova Constituição e, juntos, dariam lugar a uma categoria política nova, desenvolvida para definir a composição plural do povo boliviano. “Nações e povos indígenas originários camponeses”, sem vírgulas nem traços separando os termos – como muitos sugeriam – indicando que os camponeses são também indígenas, e que, juntos, são o sujeito político central do novo Estado, presente pela primeira vez na história do país na redação de um texto constitucional. O termo *aproximação* é apropriado para descrever um encontro que não daria lugar a uma “nova síntese” que apagaria as diferenças. Seria um “pacto da unidade”, no qual os povos indígenas e camponeses controlariam pela primeira vez o Estado boliviano, abrindo a possibilidade de uma Constituição com ideias das maiorias indígenas descendentes das áreas governadas pelo Estado Inca e das minorias das terras baixas com passado não-estatal e nômade¹⁹.

A esquerda política e ideológica deve também ser considerada nesse mapeamento que possibilitou o encontro. O indianismo tem contato com o classismo desde a década de 1960. No entanto, a relação era tensa e, muitas vezes, a conclusão dos indígenas era de que a classe média de esquerda carregava o mesmo grau de colonialismo que seus inimigos católicos, ou liberais. Depois da década de 1980 — e ao mesmo tempo em que a esquerda ocidental começa a se abrir ao pluralismo e ao minoritário, abandonando dogmatismos, nos Andes —, a esquerda, ou parte dela, muda a sua relação com a questão étnica, com militantes que, na década de 1970, falavam em alienação e proletarização, mas que agora se aproximam dos povos indígenas como assessores ou aliados, com uma abertura para a espiritualidade indígena e as cosmologias que dão lugar a ideias como o Viver Bem, introduzido nas constituições da Bolívia e do Equador. A ideia de autonomia como projeto de autogoverno

¹⁹ Essa nova designação se incorporaria na definição de “povo boliviano”, que inclui na nova Constituição outros setores sociais, replicando a identidade política dos próprios constituintes de acordo com as vozes presentes nesse momento político (cf. Schavelzon, op. cit.), tendo em vista o desenvolvimento da construção dessa categoria. Tanto na política boliviana quanto nos trabalhos acadêmicos da etnologia indígena, muitas vezes encontramos dificuldades para aceitar a voz nativa dos camponeses declarando sua identidade indígena. Para muitos, o indígena não pode ser pensado no Estado. Se antes os indígenas eram definidos pela falta e forçados a adotar a cultura dominante, agora parecem ser criticados pelo excesso (a presença no Estado) e forçados a permanecer na floresta ou na comunidade, para que sejam considerados indígenas. Ao contrário, o conceito aimará de *chhixi*, trabalhado pela socióloga Silvia Rivera Cusicanqui, permite pensar a coexistência típica de um mundo intersticial de camponeses, indígenas e *cholos*. Cf. Rivera Cusicanqui, S. *Chixinakax utxiwa*. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Ed. Retazos y Tinta Limón, 2010.

indígena, também é assimilada facilmente pela intelectualidade, que antes teria sido tratada como anarquista ou romântica²⁰.

Como parte do contexto, é ilustrativo o rumo da antropologia, enquanto disciplina ocidental de pensamento científico, que acompanharia este movimento com um interesse sobre os mundos habitados por agências que não são exclusividade dos humanos. A voz e o pensamento indígena, na política boliviana, na esquerda e na antropologia, passam assim ao primeiro plano. Voz nativa, com direito à livre determinação ou autonomia indígena, que situa os povos como protagonistas da emancipação, com a introdução, no nível central do Estado, das formas comunitárias, determinando que sejam eles, e não o assessor, o antropólogo ou o político branco, os que apresentem as conclusões e, como majorias, indiquem o rumo do Estado. Assim, de Chiapas a Bolívia, passando pela Amazônia e pelo Maio Francês — vemos uma tentativa de reverter a colonização, liberando “outros mundos” possíveis, com o Subcomandante Marcos ou o vice-presidente da Bolívia, orgulhosos de ocuparem o segundo lugar subordinados a um indígena, ou na referência de Viveiros de Castro, a respeito do livro escrito em coautoria com o líder yanomami Davi Kopenawa e o antropólogo Bruce Albert: “agora são os Yanomami eles mesmos os que chamaram para si a tarefa de articular uma crítica cosmopolítica da civilização ocidental, se recusando a contribuir com a ‘harmonia em todas partes’ com o silêncio dos derrotados”.²¹

As formas políticas produto do encontro

Qual é, então, aquela voz que agora ouvimos chegando pela primeira vez no Estado? Quais são as formas indígenas que dão lugar à possibilidade de um novo Estado? O que surge do primeiro governo de camponeses indígenas? Como são combinados os olhares das terras altas e baixas, que se encontram na Assembleia, com outras tradições políticas? No encontro de terras altas e baixas vemos que as reivindicações de uns são adotadas pelos outros. A descolonização dos aimarás é ouvida nos discursos políticos chiquitanos ou guaranis. A autonomia como regime pensado para minorias aparece, no direito internacional, como busca dos povos majoritários quéchuas e aimarás. Aparecem, também, tendências estatais nas terras baixas, que chegam a propor funcionários políticos nas secretarias do Estado; e tendências contra-estatais nas terras altas, aproximando-se de outros povos para pensar o pluralismo. Nesse encontro, os povos minoritários adquirem voz estatal, e

20 Podemos mencionar o desenvolvimento da ideia de autonomia indígena e pluriétnica na América Latina, da qual participaram antropólogos marxistas mexicanos desde os anos 1980, a partir dos conflitos entre grupos étnicos da costa atlântica nicaraguense com o governo socialista, como marco jurídico que permite sair do paradigma da tutela e do *integracionismo* indigenista, com várias transformações posteriores nos debates da questão indígena e da esquerda contemporânea em distintos países. (cf. Díaz Polanco, H. *Autonomía Regional*. La Autodeterminación de los pueblos indios. México: Siglo XXI, 1996 e Gabriel, L. e Lopes y Rivas, G. (coords). *Autonomías Indígenas en América Latina*. Plaza y Valdés, México, 2005.

21 cf. Kopenawa, D. e Albert, B. *La chute du ciel*. Paris: Terre Humaine, PLON, 2010 e Viveiros de Castro, E. Posfácio. O intempestivo, ainda. In: Clastres, P. *Arqueologia da Violência*. Cosac Naify, 2011.

fazem propostas gerais, com orientação universal. Os povos majoritários, que elegem Evo Morales, aprovam a incorporação de vozes minoritárias no novo Estado, mobilizando-se pela autonomia indígena camponesa e começando a ver-se como um dentre outros povos; nem o povo colonizado nem o povo mestiço. A autonomia, além de ser a proposta de minorias retomada pela maioria política que possibilitou a eleição de Evo Morales, é desenvolvida de forma diferente pelos distintos povos: a partir da região; a partir de pequenas comunidades, que se unem; a partir das instituições indígenas recriadas.²²

O encontro das terras altas e baixas é também visível nas formas de territorialidade e propriedade da terra, incorporadas na Constituição, e nas estratégias políticas dos povos. A forma estatal tem também um papel. É no marco do reconhecimento estatal, isto é, de uma autonomia que é dada desde cima, que os povos trocam o nomadismo de um presente eterno pela história, própria dos povos sedentários, registrando provas da ancestralidade e a fixação fundamentada pela memória – embora muitos territórios tenham sido outorgados em locais afastados dos lugares onde tradicionalmente os povos circulavam. Para os *ayllus* andinos, a ancestralidade não era novidade; como vimos na descrição de Clastres, o culto aos antepassados desenhava a verticalidade da história, criando vínculos no presente a partir da projeção dos que são próximos em função do passado. Mas os *ayllus* incorporariam a forma territorial surgida pela demanda dos povos das terras baixas. As TCO (*Tierras Comunitarias de Origen*), depois TIOC (*Territorio Indígena Originario Campesino*) seriam consolidados por povos de todo o país, combinando no seu interior formas coletivas de propriedade e formas individuais, herança da reforma agrária iniciada em 1953. Não pretendemos aqui fazer uma análise da política de terras na Bolívia, nem da forma pela qual ela foi incluída na Constituição. Basta dizer que é um dos espaços onde as formas políticas autônomas das comunidades indígenas se articulam com a legalidade do Estado. Importantes discussões referentes à relação do território com os recursos naturais, as formas de propriedade e a ancestralidade, dariam lugar a um caldo feito da combinação das diferentes visões. Outro ponto de criação de formas estatais diferentes do Estado republicano, liberal, moderno e capitalista – é o já mencionado conceito de Viver Bem, hoje em pleno desenvolvimento criativo nos Andes.²³

22 O artigo oito da nova Constituição serve como exemplo da incorporação no direito estatal de conceitos indígenas de terras altas e baixas. O artigo diz, com termos em algumas das 36 línguas indígenas que seriam oficializadas e com tradução ao espanhol: “O Estado assume e promove como princípios ético-morais da sociedade plural: *ama qhilla*, *ama lulla*, *ama siwva* (não seja preguiçoso, não seja mentiroso, não seja ladrão), *suma qamaña* (viver bem), *ñandereko* (vida harmoniosa), *teko kavi* (vida boa), *ivi maraei* (terra sem mal) e *qhapaq ñam* (caminho ou vida nobre)”. [Tradução minha]. cf. República da Bolívia. *Constituição Política do Estado* (CPE). Texto final compatibilizado. Assembleia Constituyente/Honorável Congresso Nacional. La Paz, Bolívia, outubro de 2008. Promulgada em 7 de fevereiro de 2009. Disponível em: <<http://pdla.georgetown.edu/Constitutions/Bolivia/bolivia09.html>>

23 Com participação da esquerda autonomista e ambientalista, articula-se hoje uma posição comunitarista, que remete diretamente à forma de vida no *ayllu*, mas se constitui como paradigma alternativo ao desenvolvimento como política estatal, geral, de novas maiorias no poder central, aplicando esse conceito inclusive à política do salto industrial e nacionalizações proposto pelo governo. Assim, a reciprocidade, complementariedade e respeito à vida aparecem num novo lugar constitucional que, daí, chega também a povos de terras baixas ou de qualquer lugar, inclusive

São vários os espaços onde o encontro se cristaliza. A redação da nova Constituição Política do Estado permitiu visibilizar um contato que havia acontecido antes nas lutas sociais dos povos indígenas. Além do Viver Bem, a Autonomia, a Territorialidade e, acrescento eu, a proposta de representação direta no Parlamento, hoje em prática na Bolívia —, deram lugar a que os povos minoritários das terras baixas alcançassem uma inédita representação estatal, e também possibilitaram que *ayllus* aimará, majoritários nos seus municípios, discutissem suas características de minoria, pondo em evidência os limites do sistema eleitoral do voto para uma correta participação democrática plurinacional. Outro ponto de combinação seria a jurisdição da justiça indígena, reconhecida na Constituição de 2009 com igual hierarquia a da justiça positiva estatal. A discussão de uma justiça local, ou da possibilidade de uma justiça indígena nos altos tribunais, seria outro espaço para pensar o encontro do majoritário com o minoritário. É o encontro das práticas institucionais diversas como fundamento de uma nova forma de Estado, plurinacional comunitária. A discussão aberta por estes temas importantes da vida política boliviana norteia o debate sobre se os povos indígenas deveriam lutar por direitos especiais no Estado ou se o objetivo deveria ser “indianizar” o Estado de todos, com uma justiça, uma territorialidade e uma economia diferentes e plurais, não apenas nas margens, como condescendência multiculturalista, mas como um projeto autônomo de país e de Estado.

Na combinação sem síntese de elementos diversos, vindos das terras altas e baixas, de fora e de dentro do Estado, dos camponeses e dos indígenas, de bandeiras milenares levadas por décadas até o processo constituinte ou de resoluções encontradas às pressas na mesa de negociação, reflete-se a originalidade coletiva das nações e povos indígenas originários camponeses, para além do “tudo ou nada”, no espaço de criação que acompanha a vida (política) destes povos.

Revisão do português/revisão técnica: Damian Kraus e Ana Godoy

*Salvador Schavelzon nasceu em Buenos Aires, estudou na UBA e fez doutorado em antropologia social pelo Museu Nacional da UFRJ. Mora em São Paulo e é professor-pesquisador na PUC-Campinas. Atualmente se dedica a pensar a autonomia indígena e a descolonização na América Latina. E-mail: schavelzon@gmail.com

nos *ayllus* andinos que estão na origem do mesmo, reinventando ou recombinao horizontes civilizacionais diversos. Isso cria outra comunidade e outro Estado – produto direto da combinação de olhares políticos de terras altas e baixas, na situação de chegada ao Estado, e encontro também com projetos políticos socialistas, nacionalistas etc. É também o pluralismo, que encontra categorias estatais em relação aos pequenos pluralismos ou pequenas homogeneidades das comunidades e povos agora em relação.

Entre o espetáculo e a política: singularidades indígenas¹

Barbara Glowczewski*

Em solidariedade aos nativos americanos do Quebec falantes de francês que se definem como *autochtones* (autóctones, “do lugar que habitam”), a UNESCO passou a adotar o uso dessa tradução da palavra *indígena* ao invés do vocábulo francês *indigène* em todas as suas publicações. O uso desta última é considerado politicamente incorreto devido ao seu uso anterior, do período colonial. Entretanto, algumas organizações não governamentais (ONGs), cujo objetivo é defender os direitos dos povos indígenas, preferem a expressão “*peuples indigènes*” (“povos indígenas”), para enfatizar seu estatuto singular. A reapropriação militante francesa do termo “*indigène*” surgiu em um contexto diferente, com o movimento dos *Indigènes de la République* (“Povos Indígenas da República”), organizado em reação a uma lei francesa aprovada em 2005 que exigia o ensino, nas escolas, de supostos “benefícios da colonização”.² Os protestos de historiadores e antropólogos franceses, bem como inúmeras petições, convenceram o então presidente, Jacques Chirac, a revogar esse artigo da nova lei, logo depois dos “tumultos” ocorridos nos subúrbios de Paris e de outras cidades francesas; os atores desses distúrbios civis eram, em sua maioria, jovens franceses cujos pais e avós tinham participado do processo de imigração da África colonial e pós-colonial para a França.³

1 Este artigo é uma tradução adaptada de “Between Spectacle and Politics: Indigenous Singularities”, prefácio escrito por Barbara Glowczewski para o livro *The Challenge of Indigenous Peoples: Spectacle or Politics?*, organizado por Barbara Glowczewski e Rosita Henry. The Bardwell Press, Oxford, UK, 2011. © Barbara Glowczewski & Rosita Henry/The Bardwell Press.

2 Esse movimento incluiu povos descendentes de habitantes de colônias ou territórios da África francófona (Argélia, Tunísia, Senegal, etc.). Muitos outros cidadãos franceses vêm de outras partes do globo: países colonizados pela França que são agora independentes (como o Vietnã/ex-Indochina, Haiti, Madagascar, Vanuatu/ex-Novas Hébridas), ou que ainda estão sob o controle da França com uma população mista que inclui descendentes de escravos africanos (Martinica, Guadalupe, Reunião, Maiote), e povos indígenas: Kanaks, da Nova Caledônia, Mao’hi, da Polinésia Francesa, ou os índios Karib, Tupi-Guarani e Arawak, da Guiana Francesa. Só muito recentemente é que alguns ativistas provenientes destes últimos grupos decidiram reivindicar sua indigeneidade (*autochtonie*). Para os franceses, se a palavra “indígena” (*indigène*) era usada para referência a qualquer população colonizada, o termo autóctone (*autochtone*) é ainda mais ambíguo; é normalmente entendido no sentido filosófico do grego antigo, como o estatuto de qualquer habitante de um país. Comumente usado por africanistas para todas as populações africanas, pode também ser usado por qualquer francês que exija a herança de um lugar, especialmente nas regiões onde as leis da República proibiram que as línguas locais fossem faladas nas escolas (Bretanha, Occitânia e País Basco).

3 Mucchielli, L. Goaziou, V. L. *Quand les banlieues brûlent. Retour sur les émeutes de novembre 2005*. Paris: La Découverte, 2007.

Nas Nações Unidas, a expressão “povos indígenas” (do francês *peuples autochtones*) tende apenas a designar os povos colonizados que se identificam e são identificados assim devido a sua economia, baseada em atividades de subsistência como a caça, a coleta, a horticultura e o pastoreio, a uma visão muitas vezes holística e sagrada da terra, e por serem considerados minoria em suas próprias terras. Esses critérios parecem corresponder a milhares de grupos linguísticos espalhados pelo planeta, e que representam pelo menos 6% da população global. O pedido para que recebam o estatuto de povos soberanos já vem sendo discutido na ONU há mais de trinta anos e, enquanto isso, seus modos de vida, quer seja na Amazônia, na Sibéria, na Mongólia ou no deserto de Kalahari, são ameaçados pela violência de Estado, ou pela engenharia florestal e pelas empresas de mineração. Na África, o reconhecimento do estatuto de “povos indígenas” relaciona-se aos povos tuaregues, berberes, bosquímanos, pigmeus, fulas e massais, mas exclui os grupos étnicos que praticam a agricultura ou que foram historicamente deslocados, ou seja, a maioria do continente. Na América do Norte, na Austrália e na Nova Zelândia, muitos povos indígenas vivem hoje em cidades ou reservas antigas que se tornaram comunidades autogeridas. Em uma mesma família, a realização social de alguns – através da arte, da educação, do esporte, da ação social ou da política – contrapõe-se ao desespero e à angústia suicida de outros. Ainda assim, esses que conseguem geralmente exigem sua indianidade e o direito ao reconhecimento cultural e legal de sua diferença como os primeiros australianos; eles lutam politicamente para trazer à luz a especificidade dos problemas que afetam as comunidades de onde vêm.⁴ Alguns grupos exploram diversas estratégias discursivas sobre a sua relação com a natureza e aceitam, por exemplo, o papel de guardiães ecológico a fim de tentar recuperar um modelo público e economicamente justo de governo.⁵

Os povos indígenas também têm a intenção de controlar as representações de suas culturas produzidas por antropólogos, por museus e pela mídia. O Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas (*The Working Group on Indigenous Populations – WGIP*), que vem se reunindo desde 1982 na ONU, em Genebra, para definir modelos universais para os direitos humanos, foi fundamental para trazer à tona a questão dos direitos de propriedade intelectual sobre o conhecimento indígena e suas práticas, assim como a questão do estatuto e do destino dos produtos da pesquisa antropológica. Os aborígenes australianos se uniram às delegações de povos nativos americanos dos Estados

4 cf. Ostenfeld, S., Queux, S., Reichard, L. Breadline and Sitdown Money: The Aboriginal and Islander Peoples, Employment and Industrial Relations. In: Kelly, D. (ed.). *Crossing Borders: Employment, Work, Markets and Social Justice Across Time, Discipline and Place, Proceedings of the 15th AIRAANZ Conference 2001*. Vol. 1, refereed papers, 2001

5 Veja as edições do jornal francês *Ethnies* produzidas por Survival International France e ainda Kolig, E & Mueckler, H (eds). *Politics of Indigeneity in the South Pacific*. Hamburg: LIT-Verlag, 2002; Starn, O & De la Cadena, M. (eds). *Indigenous Experience Today*. Oxford: Berg Publishers, 2007; Bosa, B & Wittersheim, E. *Luttes autochtones, trajectoires postcoloniales Amériques, Pacifique*. Paris: Karthala, 2009 e finalmente Gagné, N.; Thibault, M. & Salain, M. (eds). *Autochtonies. Vues de France et du Québec*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2009.

Unidos e do Canadá, dos maoris da Nova Zelândia, e dos lapões da Finlândia e da Suécia, fazendo oposição à perfuração de petróleo na comunidade de Noonkanbah, localizada no extremo noroeste do continente, em 1980. Nessa época, eu estava fazendo pesquisa de campo na região para a minha tese de doutorado. Assim, tive a oportunidade de testemunhar a incrível solidariedade intertribal demonstrada por eles. Houve protestos em toda a Austrália, com o apoio de sindicatos, de movimentos ecológicos e de partidos políticos que se opõem às mineradoras multinacionais. Os grupos aborígenes viajaram centenas de quilômetros para dar seu apoio ao povo de Noonkanbah: os Warlpiris, da comunidade de Lajamanu, localizada nos limites do deserto de Tanami, trouxeram sua cerimônia do fogo usada para resolver disputas. Os que resistiam em Noonkanbah ofereceram-lhes, em troca, um menino para ser iniciado. Alianças que já existiam tradicionalmente foram, portanto, reatualizadas por estarem ancoradas na política de Estado. Tal processo não é apenas o resultado de uma resposta à colonização, mas mostra também que o ritual entre os aborígenes – e provavelmente em todos os lugares, sempre esteve ligado a uma forma de se retrabalhar o passado em relação ao presente. Devido à recusa de alguns colegas na França e na Austrália de reconhecer o dinamismo das sociedades que são moduladas por mitos e rituais, o fantasma da existência de povos erroneamente definidos como “sem história” (Wolf, 1982) continua a assombrar nossas disciplinas.

Este livro⁶ se propõe a enfrentar o “mal-estar da civilização” nascido da história de nossos conceitos: a agência⁷ indígena “perturba”, porque problematiza um paradigma dominante, que trata os povos indígenas predominantemente como meras vítimas da história. Este livro é intitulado *O Desafio dos Povos Indígenas (The Challenge of Indigenous Peoples: Spectacle or Politics?)* como uma tentativa de demonstrar o contrário. Partimos da noção de que uma certa corrente ocidental das ciências sociais se sente politicamente desconfortável com a ideia de que as pessoas podem se afirmar como agentes de seus próprios destinos. O retorno do neo-evolucionismo tem levado um clima de cinismo e depreciação às iniciativas de empoderamento e de reconstrução de identidades de qualquer grupo socialmente desfavorecido, marginalizado ou dissidente, especialmente os migrantes, os refugiados, os imigrantes ilegais, as minorias culturais ou religiosas, e também os povos que se tornaram minorias em seus próprios territórios por causa de sua incorporação a Estados coloniais, como aconteceu à maioria dos primeiros habitantes de qualquer terra. A esses atores oprimidos pela história, vítimas tanto de discriminação social como de discriminação estrutural, muitas vezes se tem negado o reconhecimento

6 *The Challenge of Indigenous Peoples: Spectacle or Politics?*, organizado por Barbara Glowczewski e Rosita Henry. [N da T].

7 A noção de agência vai ser abordada pela própria autora do texto. O termo é utilizado por algumas tendências contemporâneas das ciências sociais na análise das atividades individuais e coletivas, das práticas e dos movimentos sociais e dos sistemas sociais, adquirindo contornos variados segundo a corrente privilegiada. A autora usa esse termo para se referir ao “processo de se conceder a alguém o poder que é reconhecido por outros”. [N da T].

da agência como um modo de autossuficiência existencial em termos de suas ações e suas interações com o ambiente físico, econômico e político. A dificuldade de se traduzir para o francês, com uma palavra apenas, o processo de se conceder a alguém o poder que é reconhecido por outros (agência; “agency” em inglês) já indica como é complexo pensar em qualquer língua aquilo que não estamos acostumados a dizer.⁸ Investigar o impacto cultural e cognitivo da linguagem é parte importante do trabalho de desconstrução de uma estrutura de pensamento que é limitante, tendenciosa e excludente.

O nosso desafio antropológico aqui é produzir um relativismo dinâmico que constantemente associe as singularidades locais e que as refrate em uma diversidade de *performances* criativas que possam nos mover globalmente. O desafio é conceber que em nossas muitas expressões diferentes de ser e estar no mundo podemos gerar um tecido social complexo, com redes horizontais que fundam ou fazem divergir as singularizações, ao invés de destruí-las verticalmente em nome da dominação econômica, da violência, da guerra e da lei da vingança. A antropologia tenta mostrar a relevância de uma certa relatividade nas visões de mundo que são disseminadas através de palavras, símbolos e imagens, mas também através de outras expressões humanas que não se reduzem a elas. É uma busca de ferramentas para inventar conexões cognitivas ou afetivas que nos permitirão fazer todas as expressões ressoarem umas nas outras, para que possam operar juntas. Em cada língua, a escolha de alguns termos usados para definir as identidades e caracterizar o impacto social dos atores relevantes é um desafio, porque o contexto de recepção e difusão dessas palavras implica diferentes formas de percepção e de representação. Defender um relativismo contextual generalizado pode impedir toda a comunicação ou produzir estigmas quando as palavras coloquiais de alguns se tornam causa de dor para outros. Por outro lado, fingir haver uma linguagem comum que possa ser substituída por outras sempre abre uma lacuna, com risco de más interpretações naquilo que é sutil e complexo, ou de redução a uma compreensão simplista. Para além de palavras e imagens, observamos aqui o que as *performances* rituais, artísticas ou políticas são capazes de transmitir, não apenas através de símbolos e ícones, mas também através da percepção direta, intuitiva e sensorio-motora: é o que, de acordo com Francisco Varela, neurofisiologistas e outros especialistas do movimento e da percepção, definem como uma “complexidade enativa” característica das interações humanas com interfaces multimodais.

8 A tradução franco-canadense de “agência”, *agencité*, não é usada regularmente em francês e está sujeita a má interpretação devido ao vocábulo *agentivité*, usado na Teoria de Rede de Atores (*Actor Network Theory*), quando agência se reduz a ação sistemática sem a noção de empoderamento (*empowerment*). cf. Bruno, L. On recalling ANT. In: Law, J. & Hassard, J. (eds). *Actor Network Theory and After*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004. Para saber mais sobre a discussão de “agência” cf. Ortner, S. B. *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*. Durham, NC: Duke University Press, 2006 e Otto, T. & Pedersen, P. (eds). *Tradition and Agency: Tracing Cultural Continuity and Invention*. Aarhus: Aarhus University Press, 2005.

O Paradigma dos Indígenas Australianos

Muitas pessoas, incluindo jornalistas e intelectuais franceses, com frequência dizem erroneamente “*aRborigène*” em francês, em vez de *aborigène*, do latim “origem”. Trata-se, provavelmente, de um efeito inconsciente do estereótipo que associa aqueles que vivem da caça e da coleta a uma população que teria vivido “em árvores” (do francês *aRbres*), ancestrais dos povos da Idade da Pedra, ou até mesmo de macacos, que não são nativos na Austrália. Curioso notar que até o *Musée de l’Homme* (Museu da Humanidade), de Paris, reforçou esse erro ortográfico em um painel de informações da década de 1930, que ficou exposto até 1985, quando fui convidada para reorganizar a seção de exposição aborígene. Os aborígenes australianos incluem povos de mais de 250 línguas diferentes e 600 dialetos. A descrição de seus modos de vida, de seus rituais e de suas crenças levou a teorias sobre a religião, sobre os mitos e sobre o tabu do incesto, que estão na base da antropologia e da sociologia através dos escritos de Durkheim e Mauss, da psicanálise de Freud, e também do estruturalismo de Lévi-Strauss. As descobertas arqueológicas de restos humanos na Austrália datam de pelo menos 60 mil anos e indicam que os povos aborígenes estão entre as mais antigas sociedades do mundo. Por causa de sua cultura material baseada na pedra, pela ausência de ferro, vilas, terrenos cultivados ou pastoreio, os povos aborígenes são muitas vezes erroneamente identificados como sobreviventes da Pré-História. Desde o período da colonização britânica, há 220 anos, os aborígenes têm sido vítimas de genocídio físico, social e psíquico que ainda afeta seus descendentes, não apenas pelo legado dessa história traumática, mas também devido a uma sequência de políticas governamentais, incluídas as mudanças ocorridas em 2006. Os sobreviventes do massacre colonial buscaram, através de suas práticas na década de 1970, uma utopia social alternativa apoiada por muitos intelectuais e alguns políticos. Entretanto, essa vida alternativa em comunidades autogeridas foi colocada em xeque por meio de cortes drásticos de orçamento pelo governo, que aboliu a ATSI (The Aboriginal and Torres Strait Islander Commission: Comissão de Aborígenes e de Ilhéus do Estreito de Torres) e seus quinze conselhos regionais eleitos, depois de apenas doze anos de existência. Os resultados positivos de três décadas anteriores foram desprezados, apesar de ter-se assistido a uma criatividade que colocou a história da arte contemporânea de ponta-cabeça. Em uma campanha na mídia em pleno andamento desde 2006, o governo australiano vem denunciando os particularismos culturais aborígenes, sob o pretexto do fracasso global dos sistemas “coletivistas”.⁹ Aprovou-se legislação que permite o direito a propriedade privada em terras comunais, enfraquecendo leis anteriores que favoreciam a restituição coletiva

⁹ Sobre declaração do Ministro de Assuntos Aborígenes, Mal Brough, veja Glowczewski, B. *Guerriers pour la Paix. La condition politique des Aborigènes vue de Palm Island*. Montpellier: Indigène Éditions, 2008 e Behrendt, L.; Cunneen, C. & Libesman, T. *Indigenous Legal Relations in Australia*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

das terras de acordo com títulos tradicionais, primeiro com a Lei de Direitos à Terra/Território do Norte (*Land Rights Act*, NT/1976), em seguida com a Lei de Títulos Nativos de Propriedade (*Native Title Act*/1993), e a delegação de poderes de gestão dos orçamentos públicos a organizações aborígenes. A economia de comunidade não é considerada rentável. Isto apesar do fato de que a arte aborígine (produzida nas comunidades) tenha se tornado um símbolo da identidade australiana e venha sendo exibida no exterior para promover o turismo e outras indústrias: algumas obras de arte aborígine têm alcançado preços astronômicos no mercado internacional de arte contemporânea. O Museu de Quai Branly, em Paris, por exemplo, comissionou dois curadores e oito artistas aborígenes para instalar sua arte no interior de seu prédio administrativo.¹⁰ O reconhecimento da arte pressupõe a morte das sociedades que a produzem? Não se trata aqui de arte primitiva, mas de arte contemporânea, inspirada pelo pensamento ritual, mítico e espiritual e pela experiência colonial.¹¹

As dezenas de comunidades aborígenes ameaçadas de destruição no deserto ou em outras regiões do norte são as mesmas que, desde o final dos anos de 1970, forneceram as centenas de pintores que se tornaram mundialmente famosos por terem iniciado tendências estilísticas locais, chamadas, por alguns críticos de arte, de “escolas estéticas”. Na tradição do povo do deserto, todos os homens e as mulheres têm de saber pintar desenhos que identifiquem os seus próprios seres espirituais, os Sonhos (*Dreamings*) de seus antepassados totêmicos – animais, plantas, chuva ou fogo. Esses sonhos ligam cada pessoa e fazem dela um irmão ou irmã daquela espécie de quem recebem o nome, e também as ligam à terra que esses ancestrais marcaram em suas jornadas. O objetivo é pintar no corpo dos homens e mulheres de seu grupo as etapas das viagens desses ancestrais, que são como mapas mnemônicos do surgimento de diferentes lugares nomeados através de marcações geográficas das ações ancestrais: poços, colinas, rochas. A arte, nesse sentido, é parte integrante de uma relação com o mundo ancorada nos lugares; a primeira geração de artistas aborígenes pintou telas para usá-las como uma ferramenta política, a fim de transmitir essa mensagem espiritual e existencial. Atualmente, as galerias particulares alugam quartos de hotel na cidade para os artistas e até os encorajam para que comprem casas por ali, a fim de fazer com que deixem suas comunidades longínquas e passem a viver perto das galerias. Ao lado dos recursos minerais, a arte é uma das principais fontes

¹⁰ cf Henry, R. Performing Tradition. The Poetic Politics of Indigenous Cultural Festivals. In: Ward, G. K & Muckle, A (eds). *The Power of Knowledge, the Resonance of Tradition*. AIATSIS Indigenous Studies Conference, September 2001. Disponível em: <http://www.aiatsis.gov.au/research/docs/Indigenous_studies_conf_2001.pdf>; Price, S. *Paris Primitive: Jacques Chirac's Museum on the Quai Branly*. Chicago: Chicago University Press, 2007; Morvan, A. *Histoire, mémoire et rituel dans l'art kija contemporain du Kimberley Oriental (Nord-Ouest Australie)*. Unpublished PhD thesis, EHESS & Melbourne University, 2010 e, finalmente, Le Roux, G. *Création, réception et circulation internationale des arts aborigènes. Ethnographie impliquée et multi-située avec des artistes de la côte est d'Australie*. Unpublished PhD thesis, EHESS Paris & University of Queensland, 2010.

¹¹ Este aspecto é discutido pela autora na primeira parte do livro. [N da T]

de renda para as comunidades aborígenes no centro e no norte da Austrália, por isso, o êxodo de artistas, que muitas vezes alimentam famílias de vinte a trinta pessoas, pode significar o êxodo progressivo de toda a população. Recentemente, esse êxodo se mostrou uma realidade com o anúncio da decisão do governo australiano de interromper o financiamento descentralizado. Uma das intenções desse programa é, primeiramente, suprimir muitas das pequenas comunidades (postos), que surgiram com o movimento de retorno à terra natal nas décadas de 1980 e 1990, e depois esvaziar todos os antigos municípios das reservas para os quais os grupos foram levados à força. Esses assentamentos têm sido autogeridos por seus próprios conselhos aborígenes desde os anos 1970. Porém, os trinta anos da chamada autodeterminação (*self-determination*) significaram, na verdade, a entrega dos orçamentos para os conselhos comunitários e as organizações indígenas, sem que lhes fosse realmente permitido escolher o tipo de desenvolvimento que quisessem. Essa gestão foi muitas vezes desastrosa; subjugada pela lentidão burocrática, pela corrupção de funcionários (aborígenes ou não), e pela pressão de interesses externos. Com a extinção da ATSIC e dos conselhos regionais eleitos que administravam o seu orçamento, as comunidades ficaram sob o comando direto do governo, que tentou, em 2005, negociar “acordos de responsabilidade compartilhada” (SRAs: *Shared Responsibility Agreements*) com cada comunidade. Cento e sessenta, das 400 comunidades existentes em 2006, assinaram esses acordos, que foram resumidos em declarações do tipo “sem escola, sem piscina”: esses pais tiveram que se comprometer a enviar as crianças para a escola – caso contrário, a comunidade não teria uma piscina; outros tiveram que prometer dar banhos nas crianças diariamente, em troca de um posto de gasolina. Tendo em vista que bandos de crianças cheiram gasolina, centenas delas destroem-se diante de pais esbuhados e, muitas vezes, enfurecidos pelo álcool, tais acordos parecem totalmente inadequados, especialmente se considerarmos o fato de que algumas famílias aborígenes – com exemplar determinação – têm tentado desesperadamente desenvolver formas inovadoras de terapia social e coletiva (por exemplo, acampamentos, oficinas, grupos de justiça, reuniões, rituais de cura sincrética), enquanto sucessivos governos parecem nem ter ouvido falar deles, preferindo impor suas próprias respostas institucionais.

Com a falta de oportunidades de comércio e trabalho, comunidades do interior da Austrália amontoam-se em casas desocupadas, cercadas por quilômetros de lixo produzido por nossa sociedade de consumo, e parecem subúrbios urbanos erguidos no meio do nada. Não é de surpreender que o governo se faça de avestruz e tente camuflar o problema, fingindo deslocar a população para a chamada “civilização” das cidades. As cidades, no entanto, já têm suas favelas periféricas com campos de andarilhos aborígenes que chegam para afogar-se no álcool, pois são incapazes de tomar seu destino em suas próprias mãos.

Um relatório governamental de 2006 anunciou que não era recomendável o ensino das línguas aborígenes, pois isso impediria a assimilação das crianças na nação australiana. Tal discurso faz ecoar os piores anos da colonização – quando a sedentarização foi forçada em missões, reservas ou internatos, em que se proibia o uso de línguas indígenas –, um período que o povo aborígene pensava ter terminado com o referendo de 1967 que incluiu todos eles no censo da Austrália. Muitas vezes, exatamente nas comunidades onde a educação era bilíngue – cerca de trinta línguas foram adaptadas para o currículo escolar – é que o tecido social parecia manter-se forte o suficiente para dar esperança àqueles que diariamente tinham que enfrentar o racismo e a humilhação por causa de sua condição de aborígenes. A educação bilíngue pode ter esse efeito redentor desde que a língua aborígene seja ensinada por um falante dessa língua e não por professores que, com sotaques ruins, simplesmente gaguejem transcrições palavra por palavra, seguindo a estrutura do inglês. Os “anciãos” devem ser reconhecidos como especialistas em sua própria cultura. Ainda que muitos não saibam ler e escrever, eles são especialistas em seus próprios idiomas e podem ajudar os jovens alfabetizadores aborígenes na escola. Juntos, eles podem transmitir o orgulho por sua cultura, ao mesmo tempo em que restauram a sutileza dos conceitos e a sintaxe de suas línguas, que transmitem uma percepção complexa do espaço, do tempo e da rede de conexões entre as pessoas e o seu ambiente. As línguas mortas como o grego ou latim antigo continuarão sendo ensinadas justamente para captar o que não pode ser traduzido: as estruturas lógicas de diferentes sistemas de pensamento. Por que não conseguimos aceitar que as línguas indígenas possam envolver um enriquecimento cognitivo semelhante? Esse efeito intelectual é vital e estruturador não só para o povo aborígene em si, mas também para a humanidade em geral; na verdade, cada língua revela a genialidade humana, através de seus conceitos específicos que podem ultrapassar, portanto, os limites das restrições cognitivas de outras línguas. Entender um novo idioma é abrir-se para o mundo, não apenas em espírito, mas fisicamente; é como aprender uma dança que nos ajuda a nos movimentarmos no espaço.

O sucesso da arte aborígene é um exemplo dessa abertura que toca pessoas de todo o mundo. É também uma grande fonte de esperança para todos os povos aborígenes do continente, especialmente para aquelas crianças (uma a cada cinco) que, entre os anos de 1905 e 1970, foram separadas à força de seus pais a fim de crescerem “protegidas” de sua cultura rotulada de “selvagem” ou “bárbara”. O reconhecimento do trauma dessas “gerações roubadas” e das muitas iniciativas que incentivam o orgulho pela cultura e a “autoestima” têm levado cada vez mais aborígenes que cresceram nas cidades a procurar as suas raízes, ainda que muitas gerações de mistura tenham dado-lhes a aparência de ter uma pele “branca”. Uma nova elite surgiu, com pintores, músicos, cineastas, advogados, ativistas de todo o tipo, criando associações e organizações que pressionam o governo constantemente com suas proposições, sejam estas

locais, regionais ou nacionais. Privado da possibilidade de ter representantes eleitos, o povo aborígene tem continuado seu ativismo através de vários outros meios – por exemplo, marchas e comícios, mas também com intervenções na área da saúde, da justiça ou da educação. Organizam festivais locais e regionais, para os quais convidam políticos e pessoas importantes do país para pensar com eles sobre seu futuro.¹² Todos esses encontros locais, nacionais ou internacionais são plataformas de ação política onde a vida é reinventada e a resistência se enraíza na mobilização criativa.

Criar Rituais na Tentativa de Digerir Conflitos Históricos

Tive a sorte de assistir a uma cerimônia secreta no deserto central da Austrália no ano de 1979 –, parte do que chamei um “culto à carga”, proibido por missionários por ser, supostamente, magia negra contra os colonizadores europeus (Glowczewski, 1983). Essa cerimônia, sonhada na costa oeste como uma mensagem espiritual e política dos antepassados, vinha sendo transmitida de grupo para grupo há cinquenta anos, sendo que cada um deles trazia novos elementos rituais, danças e canções, em resposta a acontecimentos recentes relacionados à mensagem. O sonho fora provocado pelo naufrágio, ocorrido em 1912, no Oceano Índico, de um navio que nunca foi encontrado, assim como os corpos de muitos aborígenes que ele transportava. O sonhador viu os espíritos dos aborígenes que tinham viajado nesse barco costa acima ou abaixo: homens, mulheres e crianças que haviam sido deportados como prisioneiros, como leprosos ou como crianças de descendência mista. Tanto na versão observada por mim no deserto, em 1979, como na versão lembrada por alguns anciãos que a tinham visto encenada na costa oeste, em Bidyadanga, na década de 1920, ou mais tarde, em Broome, certos eventos traumáticos foram reenatuados¹³ por homens e mulheres que tinham sido iniciados em uma nova lei no sentido aborígene, isto é, em regras de comportamento social legitimadas pelos ancestrais espirituais. Essa nova lei, definida como “dois caminhos” (*two way*), leva em consideração a interação com o poder do Estado corporificado por homens brancos e tem o objetivo de reconhecer um novo papel social para os “homens do meio” (*middle men*): no culto eles representam uma nova geração de homens e mulheres divididos entre a lei tradicional e a lei dos colonos ingleses que tinham invadido suas terras e impedira-os

12 cf. Préaud, M. *Country, Law and Culture: Anthropology of Indigenous Networks from the Kimberley (Northwestern Australia)*. PhD dissertation, EHESS/JCU, 2009; Healy, J. L. *The Spirit of Emancipation and the Struggle with Modernity The Spirit of Emancipation and the Struggle with Modernity: Land, Art, Ritual and a Digital Knowledge Documentation Project in a Yolngu Community, Galinwin'kau, Northern Territory of Australia*. PhD dissertation, Melbourne and Paris, The University of Melbourne, Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, 2008 e, finalmente, Glowczewski, B. *Ritual and Political Networks Among Aborigines in Northern Australia. Ancestral Pathways Across the Seas*. In: Dougoud, R. C. & Müller, B. (eds). *Dream Traces. Australian Aboriginal Bark Paintings*. Exhibition Catalogue. Gollion: Infolio Editions/Geneva: Musée d'Ethnographie, Col. Sources et témoignages, n. 10, 2010.

13 A autora utiliza o termo inglês *reenacted*. Manteve-se a tradução literal por tratar-se de formulação proposta por Francisco Varela e já consagrada em publicações brasileiras. De acordo com o autor enaturar é “fazer emergir o sentido” a partir de uma rede de relações. [N da T]

de continuar seu modo de vida baseado em uma economia nômade de subsistência e em uma distinção simbólica dos papéis de gênero. A expressão kriol – “homens do meio” – é também usada em referência a condutores de camelos do Paquistão chamados de “afegãos” e a trabalhadores contratados, pescadores (indonésios, malaios e outros), muitas vezes muçulmanos, assim como em referência a seus filhos cujas mães eram aborígenes. As uniões mistas eram proibidas por lei, até a década de 1970, exceto com permissão especial da administração colonial. As filhas e os filhos de pais asiáticos ou europeus, ainda bebês, em sua maioria, foram rastreados pela polícia, retirados de suas famílias aborígenes e criados em instituições para se tornarem empregadas domésticas ou trabalhadores rurais para os assentados. O culto secreto foi compartilhado por dezenas de grupos (línguas) em mensagem performática cuja encenação mudava de acordo com o ritmo dos vários eventos históricos – por exemplo, durante a Segunda Guerra Mundial, incluiu-se uma canção sobre o bombardeio japonês da cidade de Broome com uma dança sobre uma peça de avião. Isso mostra de que maneira um rito aborígene pode vir a reorganizar a identidade como uma constelação de relações intersubjetivas, não só entre pessoas, mas também com todos os elementos do ambiente natural, social e técnico. Perto do final dos anos de 1970, quando os grupos do deserto receberam o culto secreto dos grupos de Kimberley¹⁴ como parte de um ciclo de troca cerimonial, a expressão “homens do meio” passou a incluir todas as pessoas não-indígenas que estavam trabalhando para o reconhecimento de direitos indígenas, isto é, advogados de direito à terra, antropólogos, agentes culturais e representantes políticos. Chamo esse culto de “histórico”: ainda secreto na década de 1980, serviu como uma forma de resistência, permitindo que as pessoas pudessem retrabalhar suas próprias memórias, a fim de obter recursos de uma maneira que estivesse em harmonia com o espírito dos antepassados.¹⁵ Dez anos depois, o apoio de ativistas não-aborígenes a aborígenes permitiu o estabelecimento da Comissão Real da Geração Roubada (*The Stolen Generation Royal Commission*).

Realizar eventos no presente, com referência aos antepassados, coloca os performers e seus ancestrais em uma nova configuração reticular que reafirma a agência social de todos os atores envolvidos e mostra como a memória ancestral é compartilhada. A fixação de um universo social dinâmico em referências ritualizadas é exemplo de um processo de atualização que ressoa com o tipo de agenciamentos definido por Félix Guattari, que propõe uma matriz que articula múltiplas intersubjetividades.¹⁶ A atualização em

14 A autora designa uma região, ao norte da Austrália ocidental, onde se localizam as comunidades aborígenes de Broome e Bydyadanga. [N da T]

15 cf. Glowczewski, B. Culture Cult. The Ritual Circulation of Inalienable Objects and Appropriation of Cultural Knowledge (North-West Australia). In: Ballini, M. J. and Juillerat, B. (eds). *People and Things – Social Mediation in Oceania*. Durham: Carolina Academic Press, 2002.

16 cf. Guattari, F e Glowczewski, B. Les Warlpiri. Espaces de rêves 1 (1983) e Espaces de rêves 2 (1985). *Chimères*, vol. 1, 1987. Disponível em:

<http://www.revue-chimeres.fr/drupal_chimeres/files/01chi02.pdf> Guattari, F. *Chaosmosis: An*

ritos de alianças políticas também ilustra as teorias performativas do ritual e a definição de cognição de Varela como “enação”: “ação efetiva: história do acoplamento estrutural que faz emergir um mundo”.¹⁷ O ritual é uma ferramenta para enação e produção de intersubjetividades, não só através da *performance*, mas também através da interpretação e da transposição dos sonhos que, entre os povos aborígenes, gera novas danças e canções. Quando os povos indígenas perdem seus rituais, eles perdem uma ferramenta de compreensão do mundo, algo sem o qual eles podem desestabilizar-se: os missionários compreendiam isso muito bem quando proibiam os aborígenes e outros povos indígenas de continuar suas vidas de rituais e obrigavam-nos a destruir os seus objetos sagrados. Contudo, a enação específica dos rituais também pode surgir em outras *performances*, especialmente as artísticas. Rosita Henry¹⁸ mostrou, por exemplo, como – quando as danças são elaboradas para espetáculos culturais no Centro Cultural Tjapukai, em Cairns – os jovens aborígenes, que não cresceram em contextos rituais tradicionais, explicam a facilidade com que adotaram gestos, posturas e movimentos corporais que são “reconhecidos” pelos anciãos como um estilo tradicional. Segundo os jovens *performers*, essa linguagem corporal dinâmica emergiu deles no processo da dança, estimulada pela música tradicional: escondida como um negativo (fotográfico) que se revela no papel, nesse caso, através do corpo em movimento.

É essencial, para os antropólogos, pensar em como a memória atualiza-se. Ela surge com imagens ativas do passado que produzem elementos que incluem os acontecimentos presentes, nutrindo os indivíduos, suas relações sociais e suas relações com o mundo. Essa é uma das chaves para compreender como as construções de identidade podem promover a alteridade, ao invés de lhe fazerem oposição; para que isso aconteça, suas transmissões para a próxima geração exigem um equilíbrio existencial que permita que as pessoas venham a superar a angústia da perda de construções de identidade anteriores. A questão não é encontrar o que se perdeu, mas viver nos espaços vazios e, ao mesmo tempo, aprender a criar novas relações. À sua maneira, as sociedades tradicionais aborígenes já haviam dominado esse ato de luto: eles eram proibidos de dizer o nome dos mortos e das coisas que evocavam seus nomes, até mesmo de ir a lugares que os finados costumavam frequentar. O fato de que, como caçadores-coletores, não construíam aldeias ajudou-os a manter a flexibilidade de movimento. Eles foram capazes de lidar com rup-

Ethico-Aesthetic Paradigm. Bloomington and Indianapolis: Indiana UP, 1985 e, ainda, Glowczewski, B. Guattari and Anthropology: Existential territories among Indigenous Australians. In: Alliez, E. & Goffey, A. (eds). *The Guattari Effect*. London/New York: Continuum Books, 2011. Original em francês disponível em: <<http://www.cairn.info/revue-multitudes-2008-3-page-84.htm>>

17 cf. Varela, F. J. Whence Perceptual Meaning? A Cartography of Current Ideas. In: Varela, F. J and Dupuy, J. -P. (eds). *Understanding Origins. Contemporary Views on the Origin of Life, Mind and Society*. vol. 130. Boston Studies in the Philosophy of Science, Boston: Kluwer Academic Publishers, 1992, p. 256.
18 cf. Henry, R. Dancing into Being: The Tjapukai Aboriginal Cultural Park and the Laura Dance Festival, *The Politics of Dance*, special issue 12, *The Australian Journal of Anthropology*, n. 11, 2000.

turas de memória (produzidas pelos tabus relacionados aos nomes dos falecidos) através de uma linguagem constantemente enriquecida com sinônimos, metáforas e, também, com substitutos não discursivos usados para designar os vestígios deixados pela ausência dos mortos. O abandono das casas, devido à recusa de viver onde uma pessoa faleceu, exaspera os administradores. No entanto, com essa atitude comum, insiste-se que a terra é habitada por espíritos com os quais é preciso lidar constantemente a fim de se viver em paz. Caso contrário, fica-se condenado a ser assombrado pela violência, pela morte e pela loucura.

Nos meus primeiros textos sobre os aborígenes destaquei meu encanto pela sua capacidade de combinar múltiplas identidades – devires totêmicos, papéis de parentesco, androgenia simbólica, etc. – e de brincar com a intersubjetividade não só entre os seres humanos, mas também com todos os elementos de seu ambiente, que são entendidos como atuantes em interação com os humanos. Todos estes elementos são animados não no sentido de serem habitados por uma alma, mas movidos em relações dinâmicas que se transformam, sempre alterando um pouco os elementos em interação, sejam eles humanos, animais, plantas, minerais, objetos ou ideias. O conceito aborígene de Sonho (*Dreaming*) pode ser entendido não como sonho em oposição à realidade, mas como o virtual em uma relação dinâmica com o atual. Nesse sentido, sonho, memória, história e passado, todos pertencem ao virtual, que é uma dimensão sempre presente uma vez que virtualiza suas potencialidades no ambiente: por exemplo, diz-se que as crianças, bem como os jovens de todas as espécies, ou os ventos e a chuva “esperam” para se manifestar: todos já estão virtualmente ali, mas precisam ser atualizados por meio de uma *performance*. Já escrevi sobre essa autorreferência:

Pintada com o seu totem ou outro, a pessoa abandona o registro de sua identidade social para entrar em uma alteridade cosmológica que vai fundi-la ao Sonho [*Dreaming*], o espaço-tempo como lei que inclui todos os seres totêmicos [...]. Os heróis míticos aborígenes, como nomes totêmicos, são conceitos que os homens, por um lado, desdobram em histórias e, por outro, geram um ao outro em um processo de retroalimentação que constantemente vai modificá-los para que eles reflitam e integrem o factual.¹⁹

A questão antropológica que me guiou todos esses anos é: o que é a interpretação? Essa questão envolve tanto a noção de *mise en scène* e de atuação, como no teatro, quanto a noção de hermenêutica, que é a busca pelo significado. Compartilhar com o povo aborígene o ritual e o mito corporificados

19 cf Glowczewski, B. Rêver n'est pas rêver. Autoréférence dans la cosmologie des Aborigènes d'Australie. *Les Cahiers du CREA*, Epistemologie et anthropologie. Autoréférence, identité et altérité, n.16, 1993.

na vida cotidiana me fez descobrir que, longe de serem histórias da criação inalteráveis e gestos rituais repetitivos, as práticas míticas e rituais podem ser testemunhos reais de um processo criativo de reatualização, ou de “diferença na repetição”, como nos coloca Deleuze:

É que o conceito, creio eu, comporta duas outras dimensões, as do percepto e do afecto. É isso que me interessa, e não as imagens. Os perceptos não são percepções, são pacotes de sensações e de relações que sobrevivem àqueles que os vivenciam. Os afectos não são sentimentos, são devires que transbordam aquele que passa por eles (tornando-se outro).²⁰

Nos anos de 1980 – para grande desgosto de alguns antropólogos – enfatizei os jogos de *role-playing* para explicar a organização ritual, bem como as de parentesco, que estavam em jogo na gestão da terra, nas disputas de assentamento, e nas alianças de casamento:

É como se o conservadorismo aborígine fosse expresso nos seguintes termos: vamos conservar se preservarmos o outro e seu/sua diferença, pela identificação parcial com ele/ela. Isso se aplica à terra, aos animais e outras espécies, ao outro sexo ou a outras gerações, outros grupos ou tribos [...] Vimos que há uma diferença/uma distância entre a visão de mundo e a organização social, mas ambos têm elementos conservadores e dinâmicos [...] dinamismo envolve uma prática/pensamento de transformação como adaptação; o conservadorismo refere-se a uma prática/pensamento de preservação das diferenças institucionalizadas através de identificações simbólicas. Os povos aborígenes não têm deuses, fazem-se outros através de um processo complexo de transferências simbólicas.²¹

Graças ao povo aborígine, eu pude experimentar uma forma de memória associativa que funciona como uma rede viva: suas diferentes conexões são ativadas a cada *performance* ritual, quando homens e mulheres pintam seus

20 No texto em inglês a autora refere a página 17 do texto “Signes et événements — de Deleuze (*Magazine Littéraire*, Paris, 1998) cujo trecho citado é traduzido por ela. Aqui utilizamos a citação em português que se encontra em Deleuze, G. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992, p. 171. [N da T]

21 Glowczewski, B. Le Rêve et la terre. Autoréférence dans la cosmologie des Aborigènes d’Australie. *Les Cahiers du CREA*, Epistemologie et anthropologie. Autoréférence, identité et altérité, n.16, 1993, p. 150 e 153. Veja, também, da mesma autora, os seguintes artigos: A Topological Approach to Australian Cosmology and Social Organization. *Mankind*, vol. 19, n. 3, 1989; The Paradigm of Indigenous Australians: Anthropological Phantasms, Artistic Creations, and Political Resistance. In: Le Roux, G. & Strivay, L. (eds), *The Revenge of Genres: Australian Contemporary Art*. Exhibition Catalogue French/English, Paris: Éditions Ainu, 2007 e Micropolitics in the Desert Politics and the Law in Australian Aboriginal Communities. (Interview by Erin Manning and Brian Massumi 27 Nov. 2008) *Inflexions*, n. 3, *Micropolitics: Exploring Ethico-Aesthetics*, online journal, 2009. Disponível em: <http://www.senselab.ca/inflexions/volume_4/n3_glowczewski.html>

corpos, cantam e interpretam, através da dança, uma complexidade de sentidos. Esses sentidos são atualizados em alianças passadas e presentes, mas também em uma emoção estética e espiritual que parece impulsionar todos os participantes para um futuro como o surgimento de uma “possibilidade”, que é ao mesmo tempo interna e externa, a expressão da intersubjetividade de todos: uma exibição de identidades com múltiplas polaridades, tensões e atrações, conjunções e disjunções de alteridades, resultando em uma rede dinâmica e aberta.

Se centenas de diferentes grupos australianos se reproduziram e até mesmo se segmentaram em novas singularidades durante milhares de anos, não foi porque cada um deles se isolou, mas porque, ao contrário, todos estavam conectados em complexas redes de intercâmbio, circulação de objetos do cotidiano, armas, ferramentas, argila, tabaco, e também músicas e rituais. Produções tangíveis e intangíveis circularam em todo este imenso continente por milhares de quilômetros. Essa circulação não só produziu alianças contemporâneas, como também atualizou alianças ancestrais memorizadas em mitos totêmicos que conectam lugares por todo o continente. A troca de objetos tradicionais e rituais foi dificultada pela sedentarização imposta aos aborígenes, mas continuou até a década de 1980, quando o intercâmbio tornou-se menos material e mais político. Na verdade, o movimento das pinturas feitas para venda foi uma maneira de transpor esses caminhos de alianças. Alguns artistas até dizem que as viagens de suas pinturas e dos artistas, em exposições realizadas em grandes capitais do mundo, são uma forma de espalhar seus caminhos de Sonho (*Dreaming*) por todo o planeta. A resistência cultural aborígene – demonstrada pelo sucesso global de suas pinturas – nos oferece um modelo que tentamos delinear em nosso livro, ao compararmos várias situações australianas às experiências corporificadas de outros povos indígenas cujas singularidades existenciais, que não podem ser reduzidas a identidades fixas, expressam um gênio criativo semelhante: tais singularidades buscam ancoragem em uma relação ancestral multimodal de conexão espiritual com a Terra.

Interpretação e Reapropriação: de Exótico a Inalienável

As melhorias tecnológicas das ferramentas audiovisuais – a mídia, a Internet, e a crescente circulação pública de imagens para uso privado –, desafiam a antropologia a responder às questões de produção e de distribuição de todos esses registros, quer sua acessibilidade seja deliberada ou não. A “captura” neutra da realidade com tais ferramentas é questionável; o meio utilizado, na verdade, revela mais o olhar daquele que observa e produz as imagens. Os antropólogos que documentam suas pesquisas por escrito, através do som ou de imagens, têm de se posicionar em relação ao que estão registrando. Temos, assim, que pensar sobre como o fazemos e para quem, em termos de conteúdo, formato e meios escolhidos para devolver os resultados

de nossa pesquisa e sua interpretação, tanto para as pessoas que registramos, quanto para os especialistas e para um público maior. Confrontado com questões éticas e tecnológicas, o pesquisador precisa analisar uma infinidade de imagens para contextualizar suas próprias imagens e sua escrita. Para lidar com essa proliferação, é preciso constantemente mudar de lugar, navegar em redes cujos vínculos são muitas relações intersubjetivas: nesse espaço é preciso reaprender a posicionar-se de maneira reflexiva para adotar muitos pontos de vista, como se fossem mudanças de iluminação durante um show. O espetáculo, nesse caso, é a sociedade enquadrada espacial e temporalmente, que é a especificidade local de uma situação cultural que, no entanto, só existe à luz do global. Mas essa luz global não deve ser a luz branca de um projetor que elimina todas as características, a ponto de deixar os atores e os espectadores cegos. Essas luzes, de fato, cegam-nos com frequência. Portanto, precisamos urgentemente encontrar uma maneira de acender a luz adequada para cada atmosfera e usar todos os diferentes truques de iluminação que permitam uma mudança de ângulo para realçar as pessoas, os lugares e, acima de tudo, as emoções estéticas produzidas nas *performances*.

As *performances* que nos interessam aqui foram primeiramente executadas por povos indígenas. Cada *performance* precisa ser “considerada” como é, já sob holofotes e sempre ameaçando resultar em uma apresentação sem sutileza, profundidade, sombras e impacto. Hoje, anuncia-se novamente que os povos indígenas estão fadados a desaparecer.²² Somos constantemente convidados para sermos espectadores de sua agonia final. Nossos olhos, no entanto, se afastam, porque um palco é espaço de atuação, não de morte de verdade. A arte da *performance* é a da simulação. Sabe nos fazer chorar, mas isso não é o mesmo que participar da dor ritualizada dos funerais. Minha tese é que todas as imagens envolvem alguma forma de encenação ou de construção. No caso de imagens que apresentam os povos indígenas, sua encenação carrega séculos de moralismos e de certezas científicas ocidentais e coloniais. Essas certezas seguramente têm sido desconstruídas por uma geração de antropólogos e de outros pensadores; no entanto, as imagens continuam a produzir seus efeitos perversos, que os novos discursos revisionistas voltam a legitimar.

A mídia está sempre buscando capturar imagens de exotismo ou de alteridade “notável”. A alteridade ou é um excesso de sucesso – indígenas se tornam estrelas por uma ou mais temporadas, ou um excesso de tristeza, incluindo as vítimas de catástrofes, guerras ou misérias, cuja estigmatização também ocorre a partir do momento em que eles mesmos se colocam nessa posição. Diante de tais imagens, a antropologia tem a tarefa de analisar os estereótipos e os novos códigos que fazem parte da construção das identidades produzindo tolerância, mas produzindo também novos preconceitos e discriminações. Outra fonte de produção de imagens vem dos próprios ato-

22 cf. McGregor, R. *Imagined Destinies. Aboriginal Australians and the Doomed Race Theory, 1880–1939*. Melbourne: Melbourne University Press, 1997.

res indígenas: eles representam a si mesmos no cotidiano através das ações individuais ou coletivas que praticam. Entretanto, eles também se mostram capazes de controlar suas próprias imagens: exibindo as suas pinturas, em turnê com sua música, filmando ou escrevendo suas histórias e suas vidas presentes, e imaginando seu futuro.

As *performances* ao vivo e as criações artísticas são parte integrante da transmissão da cultura tradicional entre os povos indígenas. O crescente interesse internacional por essas formas estéticas foi ampliado pelas recentes adaptações para novas mídias e para os contextos de *performances* em festivais, teatros, galerias e museus.²³ A demanda do público por informações sobre este fenômeno cultural é muito forte na Europa, algo agravado por questões pós-coloniais relativas aos povos indígenas, mas também por uma tendência em voga que busca encontrar raízes europeias pré-cristãs. O público europeu raramente tem conhecimento ou recursos culturais suficientes para conseguir avaliar o significado e a “autenticidade” dessas *performances* e dessas produções. Redes locais e globais que atualmente promovem a arte, a literatura e os filmes de povos indígenas nos ajudam a entender as novas dinâmicas em jogo, que organizam não apenas as identidades culturais, mas também o que se diz sobre a soberania e sobre outras perspectivas existenciais. Obviamente, é graças à pesquisa de campo que aprendemos a colocar em perspectiva os escritos do passado. Não se pode deduzir do presente que tudo o que foi escrito no passado estava errado. No entanto, como em um inquérito policial, pode-se tentar desvendar o impacto de alguns fatos, já observados nos textos antigos, e interpretá-los de maneira diferente daqueles que os reportaram a nós, e que estavam necessariamente presos a paradigmas, ou até mesmo a preconceitos de seu tempo, especialmente em relação à situação das mulheres e dos nativos “não civilizados”.

As Nações Unidas dão testemunho do fluxo de delegações indígenas provenientes de diferentes países – mais recentemente da África Subsaariana, da Índia ou da Sibéria –, que enriqueceram o conteúdo e, acima de tudo, a formulação dos artigos do projeto de declaração dos seus direitos, em sua maior parte desenvolvida originalmente por nativos americanos, maori, sami e indígenas australianos. No dia 13 de setembro de 2007, logo após este livro ser publicado pela primeira vez em francês, a Assembléia Geral da ONU adotou a Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas, com 143 votos a favor, onze abstenções e quatro votos negativos, dos EUA, Canadá, Austrália e Nova Zelândia que têm, desde então, reconsiderado a sua posição. Na Conferência das Nações Tribais na Casa Branca, no dia 16 de dezembro de 2010, o presidente dos EUA, Barak Obama, em seu longo discurso endereçado aos

23 cf. Glowczewski, B. *Yapa: Aboriginal Painters from Balgo and Lajamanu*. English/French Art Catalogue, Paris: Baudoin Lebon, 1991; Dussart, F. *The Politics of Ritual in an Aboriginal Settlement: Kinship, Gender and the Currency of Knowledge*. Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press, 2000 e, ainda, Poirier, S. *A world of relationships. Itineraries, Dreams, and Events in the Australian Desert*. Toronto: University of Toronto Press, 2005.

primeiros americanos, anunciou que depois de uma revisão de nove meses “os Estados Unidos dariam seu apoio à declaração”.²⁴ O Canadá assinou a declaração no dia 13 de novembro desse mesmo ano. O governo da Nova Zelândia anunciou o seu apoio em 07 de julho e a Austrália em 03 de abril de 2009. Em 2008, tanto o Canadá quanto a Austrália organizaram cerimônias nacionais para fazer um histórico pedido de desculpas oficial às crianças indígenas que foram separadas à força de pais.²⁵ O então recém-eleito primeiro-ministro trabalhista australiano, Kevin Rudd, declarou a sua convicção de que “as injustiças do passado” nunca mais devem voltar se repetir, e prometeu “um futuro em que todos os australianos, quaisquer que sejam suas origens, são realmente parceiros iguais, com igualdade de oportunidades e com participação igual na elaboração do próximo capítulo da história deste grande país, a Austrália”. Ele não impediu, contudo, a intervenção de emergência no Território do Norte, que havia sido implementada pelo seu antecessor liberal em junho de 2007, através da suspensão da Lei de Discriminação Racial (*The Racial Discrimination Act*), de 1975. Sessenta e três comunidades aborígenes tiveram suas terras confiscadas por cinco anos, e os programas de autogestão foram suspensos pelo Governo Federal. A educação bilíngue também foi interrompida, e o ensino de línguas indígenas faladas em casa ficou reduzido à meia aula por semana. Essa intervenção tem contrariado muitos povos aborígenes e tem sido criticada por alguns antropólogos e políticos, tanto em relação às condições de sua imposição quanto aos seus péssimos resultados depois de quatro anos. Toda a questão, porém, ainda divide alguns líderes aborígenes que estão lutando para encontrar soluções para a má administração e para o desespero daqueles que, nesses lugares, têm que lidar com a violência, a saúde precária e a discriminação.²⁶ Em março de 2009, depois de uma denúncia feita por um coletivo de comunidades aborígenes, a ONU escreveu uma carta endereçada a Kevin Rudd, expressando sua preocupação com a suspensão da Lei da Discriminação Racial. Em agosto de 2009, o relator especial da

24 Mais informações sobre o discurso do presidente americano encontram-se disponíveis em: <<http://www.whitehouse.gov/the-press-office/2010/12/16/remarks-president-white-house-tribal-nations-conference>>

25 Vídeos e transcrições de retratações: Primeiro Ministro Stephen Harper, 11 de junho de 2008 – Retratção pelas Escolas Residenciais Indígenas (*Indian Residential Schools Statement of Apology*) disponível em: <<http://www.ainc-inac.gc.ca/ai/rqpi/apo/pmsb-eng.asp>>; Primeiro Ministro Kevin Rudd, 13 de fevereiro de 2008 – Retratção às Gerações Perdidas (*Apology to the Stolen Generations*) disponível em: <<http://australia.gov.au/about-australia/our-country/our-people/apology-to-australians-indigenous-peoples>> Veja ainda Christen, K. *Aboriginal Business. Alliances in a Remote Australian Town*. Santa Fe, New Mexico: School for Advanced Research Press, Global Indigenous Politics Series, 2008.

26 A este respeito cf. Altman, J. & Hinckson, M. *Culture Crisis: Anthropology and Politics in Aboriginal Australia*. Sydney: University of New South Wales Press, 2010 e Langton, M. The End of ‘Big Men’ Politics. *Griffith REVIEW* Edition 22: *MoneySexPower*, 2008. Disponível em: <<http://griffithreview.com/edition-22-moneysexpower/the-end-of-big-men-politics>> No Koori Mail (Jornal de Koori) de 11 de fevereiro de 2011 lê-se: “O oficial de justiça social dos aborígenes e do Estraito de Torres, Mick Gooda, atacou o Ministério do Trabalho (*Federal Labour*) por sua nova intervenção no Território do Norte, dizendo que elementos-chave ainda continuam discriminatórios. Em seus primeiros relatórios de justiça social e de títulos nativos, divulgados na quinta-feira, o Sr. Gooda critica principalmente a aquisição compulsória, particular, de arrendamentos de terras aborígenes em 64 comunidades.”

ONU, James Anaya, ressaltou a necessidade de se restabelecer a proteção da Lei de Discriminação Racial, mas também de se encorajar a parceria com organizações aborígenes australianas.²⁷ Desde então, a Comissão de Direitos Humanos Australiana, produziu um Manual da Comunidade para a Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas da ONU, pedindo à comunidade que fizesse lobby em todos os níveis de governo para implementar as recomendações da ONU feitas pelo Relator Especial das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas.²⁸

O Artigo 31 da Declaração (p. 33, dos 46 artigos) ressalta o direito indígena de “manter, controlar, proteger e desenvolver a propriedade intelectual sobre seu patrimônio cultural, conhecimentos tradicionais e suas manifestações culturais tradicionais”.²⁹ O princípio dos direitos autorais foi estendido a todos os pintores do mundo quanto à reprodução de sua arte seja em livros ou outros usos; baseados nisso, os artistas aborígenes conseguiram deter a fabricação de um tapete por uma empresa da Indonésia, que tinha copiado uma pintura aborígine em casca de árvore sem pedir a permissão do autor.³⁰ A grande questão são os direitos de autor sobre desenhos que existiam antes da comercialização dos meios recentemente introduzidos como telas (ou carros, fachadas, pisos ou tetos de edifícios, e assim por diante); eles foram perpetuados mentalmente com desenhos e instalações que nunca foram copiados, mas apenas lembrados. Na verdade, a pintura em corpos, areia, ou em tábuas nos rituais, assim como a confecção de máscaras destruídas no final de rituais em outras culturas, permite entender a pintura como uma *performance* ativa cuja força espiritual reside precisamente na destruição do padrão e das formas, que são produzidos como parte integrante da produção do ritual em si. Apesar da ausência de mídias permanentes – ou talvez porque os povos aborígenes rejeitaram–nas – os desenhos passaram de ritual a ritual, de geração a geração, memorizados como mapas mentais que criptografavam muitos outros aspectos do conhecimento que, mesmo não transcritos, foram transmitidos: sobre as estações do ano, os animais, as plantas, e todas as conexões perceptíveis com o meio ambiente, como aquelas entre os ritmos sonoros e as formas visuais.

De acordo com a lei de direitos autorais vigente, padronizada através de acordos internacionais, os direitos são concedidos àqueles que primeiro regis-

27 cf. <<http://unsr.jamesanaya.org/list/country-reports>>

28 cf. <http://www.hreoc.gov.au/declaration_indigenous/index.html>

29 No dia 14 de dezembro de 2007, o Alto Comissariado de Direitos Humanos dos Povos Indígenas, cujo primeiro encontro ocorreu em Genebra, entre os dias 29 de setembro e 3 de outubro de 2008, substituiu o antigo Conselho Mundial dos Povos Indígenas (WCIP: *World Council of Indigenous Peoples*). Outra entidade ligada à ONU, a Organização Mundial da Propriedade Intelectual (WIPO: *World Intellectual Property Organization*), concentra-se, como o nome sugere, nas questões de propriedade intelectual. Disponível em: <http://www.wipo.int/about-wipo/en/what_is_wipo.html> A convenção da UNESCO de 2003 sobre o Patrimônio Cultural Imaterial, ratificada pelo 125º país em 2010, estabelece outros direitos para a proteção do conhecimento indígena.

30 cf. Janke, T & Frankels, M. *Our Culture, Our Future. Report on Australian Indigenous Cultural and Intellectual Property Rights*. Prepared for ATSIC, 1998. Disponível em: <<http://www.frankellawyers.com.au/media/report/culture.pdf>>

trarem o material em um suporte (gravação, fotografia, transcrição de matéria publicada). Os povos indígenas afirmam, no entanto, que o conteúdo do conhecimento ancestral, assim como as criações iniciadas quando dormindo ou acordados, pertence a eles e não pode ser apropriado por outros, porque tais conhecimentos e criações são, no seu ponto de vista, culturalmente inalienáveis. Por isso, vêm pedindo há décadas que as emissoras públicas não distribuam certas histórias, canções, desenhos ou objetos sagrados considerados por eles como segredo.³¹ Os recursos gerados pela comercialização é frequentemente uma fonte de riqueza para aqueles que compram os direitos autorais, não para aqueles que são os criadores ou seus descendentes. Ainda que possa parecer contraditório, algumas pessoas têm proposto a livre circulação, como uma forma de garantir que os autores venham a se reapropriar dos benefícios decorrentes de suas produções. É um desafio interessante pensar que a lógica da inalienabilidade na circulação de desenhos pintados, cantados ou dançados, aproxime-se mais de um universo audiovisual muito diferente trazido pelas novas tecnologias: na verdade, os designers de software livre entendem que ficam mais protegidos através da circulação livre de suas criações – distribuídas com *copyleft*³² ou licenças *creative commons* – e não com direitos autorais que anulam a inalienabilidade dos seus direitos em benefício de grandes corporações. Será que o patrimônio indígena, que durante séculos circulou de pessoa a pessoa em trocas complexas de dom e contra-dom, vai ter reconhecimento equivalente ao concedido aos designers de software, que têm respeitadas as suas criações e recebem benefícios por elas? Hoje em dia não funciona bem o sistema de reconhecimento dos trabalhos criativos dos indígenas, já que seus principais beneficiários são os museus e os colecionadores.

As contribuições reunidas neste livro – *The Challenge of Indigenous Peoples: Spectacle or Politics?* – mostram que as redes locais e globais, que atualmente promovem a diversidade cultural, o lugar de populações indígenas e suas produções históricas e contemporâneas, ajudam-nos a compreender as novas dinâmicas sociais. Estas parecem funcionar como redes autorreferenciais, isto é, surgem em pontos de cristalização das crises sociais e políti-

31 Veja os protocolos culturais para fazer um CD-ROM em Glowczewski, B. *Dream Trackers. Yapa Art and Knowledge of the Australian Desert* CD-ROM, developed (in Warlpiri/ English and French) with 50 Warlpiri artists and traditional custodians from the Warnayaka Art Centre, Lajamanu), Paris: UNESCO Publishing, 2000 e ainda Returning Indigenous Knowledge in Central Australia: this CD-ROM Brings Everybody to the Mind. In: Ward, G. K. & Muckle, A. (eds). *The Power of Knowledge, the Resonance of Tradition*. AIATSIS Indigenous Studies Conference, September 2001, Canberra, AIATSIS, 2005. Da mesma autora, sobre este assunto, ver os artigos Lines and Crossings: Hyperlinks in Australian Indigenous Narratives. In: Cohen, H. & Salazar, J. (eds). *Media International Australia incorporating Culture and Policy*, n. 116, 2005. Disponível em: <<http://hal.inria.fr/docs/00/17/79/51/PDF/03-GlowczewskiMIA.pdf>> e The Paradigm of Indigenous Australians: Anthropological Phantasms, Artistic Creations, and Political Resistance. In: Le Roux, G. & Strivay, L. (eds). *The Revenge of Genres: Australian Contemporary Art*. Exhibition Catalogue, French/English, Paris: Editions Aïnu, 2007.

32 O termo *copyleft* brinca com a palavra *copyright* (direito autorial, em inglês; ou literalmente, “direito de cópia”). Uma obra com licença *copyleft* exige que seu uso e que as obras dela derivadas passem também adiante a liberdade de cópia e de modificação. As licenças *creative commons*, por sua vez, garantem a distribuição e uso de obras desde que se respeitem alguns direitos básicos (uso não comercial, por exemplo). [N da T].

cas. Esses pontos funcionam como caixas–pretas que são, ao mesmo tempo, produzidas por e disparadoras do surgimento, da formação e da afirmação não apenas de identidades culturais, mas também de visões de um mundo existencial que aspiram a uma forma soberana de controle, especialmente das imagens produzidas e publicamente enunciadas sobre essas alteridades. Não se trata de uma oposição dual entre Nós e Eles, mas de uma constante negociação entre múltiplas singularidades; uma reavaliação ética e crítica em que a interpretação do pesquisador é desafiada por uma multiplicidade de fatores que interagem em termos de atrações, tensões e rupturas.

O controle e a definição dos selos de autenticidade para produções e serviços rotulados como “indígenas” são, por exemplo, determinados pelas incertezas de um mercado internacional que está se tornando a principal forma de sobrevivência para muitos grupos indígenas que enfrentam a concorrência de todos os outros atores e produtores dessa economia de consumo e serviços em expansão: galerias, museus, jornalistas, acadêmicos, agentes de viagens, além de representantes do governo, lobistas, associações, ONGs, companhias de mineração multinacionais e outras empresas, especialmente na área legal. É imprescindível que a interpretação antropológica das identidades sociais e culturais leve em consideração todas essas interações em nível local e global. Entre os fatores a serem avaliados estão os desejos, muitas vezes conflitantes, das pessoas com quem o pesquisador trabalha, assim como os propósitos das instituições que o/a empregam e de todas as organizações – indígenas, nacionais, internacionais ou não–governamentais – envolvidas no campo. Outros fatores são as alianças e os conflitos entre o grupo estudado e os outros grupos, as tendências intelectuais e acadêmicas específicas desse ou daquele grupo, locais ou importadas, e acima de tudo a pressão global de corporações e da mídia, que medem as identidades culturais em termos de um mercado de autenticidade, como uma fonte de rendimento econômico. Dada essa configuração social contemporânea, o tema de uma monografia etnográfica não pode mais ser pensado em termos de cultura ou sociedade homogênea. Ao contrário, como antropólogos, nosso desafio é investigar espaços de heterogeneidade e de fluxos numerosos, onde os habitantes constroem–se em constelações de múltiplas identidades. Essas identidades podem ser determinadas por vínculos de sangue, educação, condições de vida ou cultura, porém, para muitos, são também recompostas por diferentes compromissos econômicos e políticos. Erkki afirma que “os pós–estruturalistas entenderam as identidades como instáveis, múltiplas, flutuantes e fragmentadas, e isso quer dizer que excluíram do conceito de identidade a ideia de permanência e de semelhança”.³³ Lembrando Brubaker e Cooper: “Essa semelhança deverá manifestar–se em solidariedade, em disposição compartilhada e consciência.”³⁴

33 Kupiainen, J.; Sevanen, E & Stotesburv, J. A. (eds). *Cultural Identity in Transition: Contemporary Conditions, Practices and Politics of a Global Phenomenon*. New Delhi: Atlantic, 2004, p. 18.

34 Brubaker, R & Cooper, F. *Beyond Identity. Theory and Society*, vol. 29, n. 1, 2000, p. 7.

Eu já havia problematizado, em outra ocasião, o debate essencialista que se propagava na antropologia e nos estudos culturais na década de 1990.³⁵ Ainda hoje continuo aceitando um aspecto essencialista na forma como as pessoas se autodefinem, desde que se entenda isso como algo flutuante e disseminado dentro de uma rede de conexões que caracteriza a ontologia indígena em questão: para mim, como antropóloga, a “desconstrução” da realidade, a fim de entendê-la, não pode envolver a rejeição dos sistemas de interpretação daqueles que estudamos. É muito fácil, e até mesmo arrogante, rotulá-los como sistemas de crenças “irracionais”; são, ao contrário, ferramentas usadas para a percepção e a compreensão do mundo cuja eficiência simbólica se mede pela forma como se articulam com outros sistemas, especialmente as práticas sociais.

Uma das vocações das ciências sociais é tentar posicionar esses sistemas de interpretação em redes dinâmicas que possam ser comparadas. A maneira como as diferentes afirmações são conectadas gera *insights* sobre a fluidez e o processo constante de recomposição das identidades.

Se tem sido difícil falar sobre essas questões nos últimos vinte anos, provavelmente é porque estamos apegados a um velho paradigma: o nacionalismo. Sempre que se fala sobre identidade, pensa-se em fronteiras culturais. Uma lição que se aprende com os povos indígenas é que o encontro entre o mundo das diásporas e das tecnologias contemporâneas com as antigas formas de funcionamento, produtoras de muitas línguas e estilos de vida, pode ser mediado por correntes subjacentes que tradicionalmente ligava as pessoas. Graças a esses fluxos, a diversidade cultural pôde florescer e exatamente como a biodiversidade do meio ambiente preserva-se de acordo com suas conexões dinâmicas e ecológicas. Esses modelos ancestrais encontram hoje um momento histórico no cenário tecno-étnico que chamamos de globalização, como se isso implicasse assimilação. No entanto, ainda que o rolo compressor do monstro técnico autorregulado use meios cada vez mais violentos para desestabilizar-nos tanto física quanto psiquicamente, estamos também interligados e somos constituídos por fluxos reticulares que constantemente reinventam singularidades de resistência nesse amálgama.³⁶ Alguns pensadores – como Deleuze e Guattari – perceberam que o aceleração dessa revolução em termos de movimentos baseados na redefinição de identidades (“*identitaires*”) e de nações (“*nationalitaires*”) não produz necessariamente a xenofobia e o nacionalismo: eles teorizaram a construção de redes abertas (redes sociais como rizomas), a que chegaram não só através de suas análises do capitalismo e da descolonização, mas também se interrogando sistematicamente acerca

35 cf. Glowczewski, B. In Australia it's 'Aboriginal' with a Capital 'A'. Political Aboriginality and New Singularities. In: Tcherkezoff, S. & Douaire-Marsaudon, F. (eds). *The Changing South Pacific*. Canberra: Pandanus Books/The Australian National University, 2005.

36 cf. Castells, M. *The Power of Identity*. Cambridge, Mass: Blackwell, 1997 e *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell, 2000 e, ainda, Appadurai, A. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

do processo de pensamento. Mostraram ainda que essa intuição cognitiva já era compartilhada por pensadores mais antigos, como Vico, Whitehead e Tarde. Os povos indígenas também nos ensinam a questionar esses processos de subjetivação. Povos exilados ou migrantes, que atravessam o mundo em busca de um território existencial, exploram novas formas de reancoragem. Na procura por aquilo que ainda desajeitadamente chamamos “identidade”, a busca é uma maneira de aceitar a nossa própria multiplicidade, enquanto reconhecemos, ao mesmo tempo, a singularidade de cada agenciamento de subjetividades.

O objetivo do nosso trabalho é acompanhar as situações em que múltiplas identidades tentam emergir, não como um espelho reflexivo da alteridade (a oposição divisionista entre Nós e Eles, Eu e Outro), mas como uma condição para a constituição de lugares que funcionem como encruzilhadas, levando a um novo espaço.

Tradução do original em inglês de Davina Marques.

**Barbara Glowczewski* é Diretora de Pesquisa no Laboratório de Antropologia Social do *Collège de France* (CNRS/ EHESS/ Collège de France). É autora de diversos livros, artigos e produções audiovisuais que discutem rituais, mitos, gênero, pensamento reticular e mudança social, entre eles *Les Rêveurs du désert – aborigènes d’Australie, les Warlpiri*. Tem também trabalhado com exposições de arte aborígene.

A menor das ecologias

[apenas um esboço, nada senão o esboço de um esboço]

Ana Godoy

Habitualmente um esboço é uma espécie de rascunho, caracterizando-se como estudo preliminar para uma obra artística independente do suporte que se viria a utilizar. Considera-se, também, como esboço um desenho rápido, feito com o objetivo de problematizar ou expressar graficamente uma ideia. Deleuze e Guattari em *Mil Platôs* referem-se ao esboço ao comentar o trabalho do matemático Desargues, dentre outros, centrado em torno de problemas-acontecimento. Dirá Deleuze que seria preciso uma monografia que desse conta da situação desse cientista (e de outros) cuja utilização pela ciência de Estado se dá a partir de uma restrição, de um disciplinamento, e de uma repressão de suas concepções sociais e políticas. Um esboço exprime, então, os jogos de força que constituem uma ideia. Dele se dirá que algumas linhas prevalecem enquanto, ao mesmo tempo, outras desaparecem... Para Foucault o esboço concerne àquilo “em que nos vamos tornando, “a esse Outro com o qual coincidimos desde já”¹, e que ele chamará atual: desenho do que somos e esboço do que estamos em vias de nos tornar..

A decisão, mal anunciada no parágrafo anterior, de propor aqui um esboço [um esboço de um esboço] não diz respeito, como o leitor deve ter percebido, a uma facilidade ou rapidez no modo de apresentação de um tema, de uma pesquisa ou qualquer outra coisa. Ao contrário, ele é a apresentação do processo nem sempre impecável, regular e brilhante no qual somos engajados.

O esboço testemunha, portanto, um procedimento ou, como dizia Van Gogh, “testemunha um modo de registrar as coisas no momento em que elas se produzem”. Para não nos esquecermos de que no esboço interessa o combate, é preciso lembrar-se de Giacometti rasgando incessantemente os esboços que fazia à medida que fazia... Assim, desse ou daquele jeito, um esboço desposa os restos. Fazê-lo, é dar, então e também, uma atenção especial aos restos, aqueles dos textos já escritos, e aos que sequer viraram texto, aqueles outros que poderíamos chamar pedaços, retalhos, cacos disso e daquilo que seguimos juntando aqui e ali; elementos para uma ecologia que chamei, a certa altura, a menor das ecologias.

1 Deleuze, G. O que é um dispositivo?. In: _____. *O mistério de Ariana*. Tradução e prefácio de Edmundo Cordeiro. Ed. Vega – Passagens . Lisboa, 1996, p. 93.

Talvez, porque seja esta uma ecologia que simpatiza com os restos, com aquilo que não passa e por isso sobra em relação a qualquer coisa que se quer ou pretenda acabada: uma tese, um livro, uma casa, uma carreira, uma vida.

[Caderno marrom, 2010]

Há todo tipo de resto. Há aquele cuja materialidade nos permite mensurar, quantificar, mas há ainda aquele incomensurável [muito embora inseparáveis, são restos cuja natureza difere]. Ambos excedem os esquemas, escapam às contagens e, por tudo isso, o resto é aquilo que não passa. No amplo espectro da ecologia maior o resto deve ser tornado útil, deve participar da contagem contribuindo para o retorno de uma certa “compulsão jurídico administrativa”, seja ela sob a forma de reivindicação moral da comunidade, ou obrigação individual dos cidadãos. Todavia, há sempre o resto que não encontra lugar nos lugares que nos cabe preencher, porque o resto é, de resto, aquilo que resiste às categorias, que trabalha as formas, que excede o presente da necessidade e que põe o lugar sob suspeita. Um resto que desdenha a norma e que, indo de um lugar para outro, não reconhece fronteiras, se junta a isso e aquilo, teimosamente insistindo. Do modo como o tomo aqui, um resto é, sobretudo, um gesto que não coube e que subjaz imperceptível nos convocando a trabalhar aquém das divisões, e das formas pelas quais elas se dão à visibilidade². Um texto, um desenho, uma casa estão sempre em relação com o resto, com um gesto ou conjunto de gestos que os excedem.

Não importa, portanto, quais sejam os elementos – se imagens, palavras, coisas, animais, plantas – diríamos ainda: gentes de toda espécie. O que importa é toma-los a revelia de uma regra das equivalências, que sempre toma as coisas pelo que elas têm de mais estuprificante. Mas, mais ainda, importa toma-los nessa espécie de jogo em que se inventam novas relações no interior de cada elemento. Não que isso seja feito sem alguma hesitação ou indecisão.

.....

Na escrita da tese – a mesma mantida na versão em livro – o procedimento consistia em tomar o termo ecologia (discurso da casa), evidenciando pontos de maior intensidade e de maior tensão política a partir da variação textual e da produção de uma dissociação naquilo que se poderia chamar *tema* (o assunto que se quer desenvolver) e *tese* (*posição*, no sentido das convenções que se estabelecem), fazendo estes últimos incidirem sobre a primeira. Isto porque os modos pelos quais se “estuda a casa” não são indiferentes às convenções que se estabelecem – em relação

2 cf. Kastrup, V. *A invenção de si e do mundo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

às quais se delimita a casa, estabelecendo um modo de habitar. *Como fazer* é, portanto, um problema que diz respeito a um *ethos* de pesquisa por meio do qual se põe em jogo as regras que estabelecem uma justa, correta, verdadeira *logia* que determina, por sua vez, a verdade da casa, a casa de todos para todos. Trata-se tanto de um combate político quanto de uma política da experimentação em que tudo é posto a prova, inclusive aquele que escreve. É preciso, então, criar uma abertura, e nela introduzir a casa, e desde a casa, entre o *logos* e a existência, interpelar a vida que a ecologia produz afirmando a(s) ecologia(s) que a vida inventa. A menor das ecologias.

A casa (eco/óikos)

[Caderno preto, 2010]

No pequeno livro *Dos homens e dos animais* o etologista Uexküll diz que, quando se trata de ecologia, gosta-se de pensar a casa a partir daquilo que seria o jardim segundo ele aparece aos nossos olhos. Mais: gosta-se de pensar um jardim que caberia num único golpe de vista como se a imagem totalizante que dele se tem correspondesse, levemente sem dúvida, à suposta existência de um mundo único no qual tudo que vive estaria encerrado. Haveria, assim, como que uma razão que determinaria a totalidade e o padrão das relações entre os organismos e o meio definindo um modo de habitar, definindo uma casa, independente de quem a habita.

Da perspectiva da ecologia a casa é o lugar onde se vive que é, desde sempre, a casa da família. Ela precisa estar arrumada, já que foi feita para estar arrumada. A casa da família é a unidade administrativa cujo círculo ampliado é a cidade, assim a regra da casa torna-se lei, mas também uma ordem imperial. Desmereceríamos imensamente Haeckel se perdêssemos de vista que não há ecologia sem economia, não há administração de relações sem administração dos corpos. Produzir ecologistas e produzir economistas participa do mesmo concurso planetário em que os pequenos planejamentos confundem-se com a planificação da existência, e com a planificação total da Terra, apanhando tudo pela fixação – de metas, de objetivos, de caminhos, de ações calculáveis em nome de um futuro que, evidentemente, se dá a ler nos planos.

Por isso a ideia de trabalhar com tensões na passagem de um arranjo textual para outro. Foram criados trinta arranjos independentes a partir de alguns elementos que se deslocam de um para outro (a casa, a floresta, o selvagem, o inimigo) produzindo uma espécie de ondulação entremeada por movimentos estacionários, elevações bruscas, quedas repentinas, séries difratarias, pequenas discontinuidades até ao ponto de máxima instabilidade. Uma espécie de mar, de mar revolto... Alguns arranjos

foram trabalhados simultaneamente, no entanto não estão próximos uns dos outros. Alguns foram escritos ao contrário: aquilo que se lê ao final era uma primeira frase no começo (às vezes é preciso inventar o modo de chegar até alguma coisa que insistentemente se coloca; outras é preciso inventar o modo de abandoná-la...). Toda uma trama complicada. Como fazer isso sem correr riscos?

Apressamo-nos se não fazemos notar que uma ideia de casa traz consigo uma série enlouquecida de ideias mal recobertas pela palavra “arrumação”. Manter a casa arrumada supõe uma ideia de jardim, uma ideia de cozinha, uma ideia de inimigo: um modo de produzir as gentes da mesma espécie...

[Caderno preto, 2010]

No entanto, diríamos que há tantas casas quanto corpos, quanto os modos pelos quais as portas e janelas se encontram com estranhos e inumanos jardins compondo – com os elementos que neles encontram –, um mundo que varia. A casa é antes um modo de habitar, e já agora, indiscernível do corpo, se apresenta sempre em obra, e o jardim infinito que supúnhamos não é mais do que um canteiro cujas tonalidades singulares distinguimos...

Deleuze diz coisas lindas sobre o romance policial, e sobre um certo jogo que experimentamos ao lê-lo em torno de um equilíbrio que deve ser perpetuado – e que é o de toda a sociedade – no qual se mostra, se proclama e se nega o que se quer. Um jogo de compensações em que o erro (não importa qual seja) participa da produção do equilíbrio. Quer dizer, o bandido ou o inimigo não escapa aos seus erros... Não que eu tenha tentado fazer um romance policial, ao contrário, era mais ou menos alguma coisa como: “e se a ecologia, o discurso da casa, estivesse às voltas com isso também?” Por que não? Há mil maneiras de reaparelhar o juízo final e com ele o paraíso... Assim, me parece pouco perspicaz considerar pueris o holismo messiânico ou a compulsão jurídica pela comunidade, visto ambos implicarem, necessariamente, uma forma de conceber o mundo e o governo em seu funcionamento. Tansley já o sabia. Comunidade complexa ou orgânica, comunidade biótica, ecossistema seriam, então, noções que exprimiriam certa concepção da relação entre partes e todo, assim como certa compreensão do governo e do mundo com relação aos sistemas de estratificação. Frente a uma sucessão ecológica sempre progressiva e desenvolvente, conduzindo a um clímax que pressuporia uma lei natural em relação a qual o regime de segregação racial encontraria sua própria naturalidade; Tansley enfatizava as disrupções ou as deflexões, isto é o movimento por meio do qual se abandona uma linha que se descrevia, para seguir outra... O embate, na ciência ecológica, entre Clements e Tansley anuncia a

passagem para o mundo das políticas de planificação. No entanto, mais do que depreender um valor de oposição entre eles interessou tomá-los a partir das forças que cada noção põe em jogo. Assim, encontraríamos em Arthur Tansley um valor de descontinuidade e difração, ainda que ele tenha se contentado em cantar as glórias da gregariedade e da civilização, e encontraríamos em Frederic Clements, por sua vez, um valor de extensão e naturalidade da lei, testemunhando a unidade do Estado. São essas forças, o embate entre elas, que tanto o pensamento quanto a escrita põem em jogo como um gesto vital, e por isso mesmo político, ampliando, deste modo, uma aventura coletiva...

Percorrendo a profusão de restos o problema que insiste é de que maneira a conversão ecológica produz efeitos de desmobilização política e de capitalização da potência de invenção, ambas igualmente reabsorvidas pelos programas sociais, pelo mercado, pela educação, pela cultura produzindo efeitos de compromisso de um lado, e de outro, bons administradores, que – como disse certa vez Lyotard (1976) – esperam tudo do desenvolvimento (agora sustentável) e de um pouco mais de democracia (agora participativa) e de um pouco mais de instrução sobre as questões sociais (forma contemporânea da catequese); e de que modo, também, essa coisa toda range e estala arrebetando onde e quando menos se espera.

Em *O que é a filosofia?* Deleuze e Guattari apontam com precisão que devemos nos servir de uma função, visto o nome próprio de um cientista ser útil “para nos persuadir de que não se trata de percorrer novamente um trajeto já percorrido”³. Tentei uma transição simples com a ideia de ecossistema complicado. Tansley contra Tansley, ou como liberar Hume, Lucrécio, Nietzsche e William James – reivindicados por Tansley na formulação da noção de ecossistema, e cuja importância é explicitamente colocada por ele em artigo de 1922 e 1935 – do sistema verticalizado de regulação em que foram aprisionados. Uma transição simples não quer dizer que seja fácil, por isso a decisão de fazê-la através de Lezama Lima e do amplo espectro de um barroco da contra conquista: voz da ilha que enfrenta o que vem sob a forma de continente. Claro que poderia dar um nome a esse procedimento. Se tivesse que fazê-lo chamá-lo-ia Viagem. A importância da viagem para a filosofia, para a arte e a ciência nos lembra de que nunca viajamos do mesmo modo. Bem..., se já tinha ali o esboço de uma trama complicada em que o erro jogava um papel importante, cabia então perguntar que tipo de viagem interessava fazer? Essa sempre foi uma questão para mim, e já estava presente em meu mestrado. Quer dizer, você pode viajar a maneira dos descobridores, dos colonizadores, dos desbravadores, dos fundadores... Toda uma épica. No entanto, se tomamos a perspectiva das ninharias que povoam uma viagem – desde as mudas de árvores transportadas até as digressões e catalogações de que é feita, seus descaminhos, excessos e perdições – pouca importância tem o herói único que atravessa todos os episódios como a pretender conferir-lhes a

3 Deleuze, G. e Guattari, F. *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34, 2000, p. 162.

unidade da história. Basta ler os *Diários de Colombo* e *De segunda a um ano* de John Cage e ainda *Palmeiras Selvagens* de Faulkner. Todo um experimentalismo em que as coisas não dão errado, mas dão em outra coisa.

Da floresta para a cozinha. Muito embora possa parecer que vamos de uma coisa a outra (e de fato vamos), a ideia aqui é retomar uma das linhas que compõem a menor das ecologias. Linha que, arrancada ao conto “Meu tio o Iauaretê” de Guimarães Rosa e “Bestiário” de Julio Cortázar, poderia ser dita aquela por meio da qual se colocam o problema político de comer, e o problema político de escrever. Isto é, a linha pela qual se encadeiam as transformações da escrita com aquelas da comensalidade. Teríamos alguma coisa como comer/escrever *com* alguém e comer/escrever *como* alguém...

O jogo literal e literário esboçado pela menor das ecologias não pressupõe a troca e a reciprocidade – insistentemente impostas pelas práticas ecológicas e ambientais como fundamento e garantia da coesão social, e meio eficaz para conservar tanto a relação Sociedade/Natureza quanto os campos de saber e as categorias, tão caros às ciências –, mas toma a predação como vetor de sociabilidade. A ideia de predação generalizada é, assim, movida por um princípio vital que ignora especificidades (quaisquer), dando relevância ao modo pelo qual a predação configura uma ética, uma ética que concerne também à escrita, embora não somente a ela... Diríamos simplesmente (embora apressadamente): se se deseja caçar; se o que se coloca é a captura, seja sóbrio na linguagem. Se imediatamente nada disso parece fazer algum sentido, basta lembrar de que a caça é um combate que se dá nas duas dimensões: nos corpos e na linguagem. A palavra é caça. É sobre essa linha que atravessa a floresta (de Guimarães Rosa, de Le Clézio, de Derby e Hartt, de Loeffgren e Von Lhering, de Thoreau, de Thevet, de Van Kessel, Post, Eckhout, de Léry, Staden e Theodore de Bry...) e a cozinha (de Julio Cortázar em “Bestiário” e “Casa Tomada”, dos Tupinambás, de Aristóteles, e mais uma vez de Guimarães Rosa em “Meu tio o Iauaretê”...) que se produz a casa, e também a comunidade (como em *Palmeiras Selvagens* de Faulkner e “Investigações de um Cão – de Kafka, e por meio das *syssítia* em Aristóteles, e, ainda, como em “Nelken” de Pina Bausch...) e as gentes da mesma espécie.

Produzir uma anti-épica. Uma espécie de argonautica barroco-calimaquiiana em que os muitos nomes e textos que a tripulam, a palavra grafada, o papel fossem a tentativa de agenciar qualidades expressivas num movimento incessante de sublevação. Isso funciona [às vezes não como se gostaria] na repetição de certas construções textuais, de trechos e imagens que variam em relação com outros elementos introduzidos, mas também na abertura do caminho para o uso de todo tipo de material, para descrições, para referências, para a elisão destas

e daquelas coisas que ali pouca importância tem e, finalmente, para um certo jogo oscilatório, selvagemmente disputado, em relação ao controle da escrita na multiplicação das vozes que intervêm incessantemente no texto. Rotas e derivas. A casa ganha buracos e perde fechados... *Palmeiras Selvagens* de William Faulkner funciona nesse registro de uma anti-épica, porque o sul, para ele, é produzido nesse movimento difratário, como uma espécie de corrente subterrânea. Há uma anti-épica em Nietzsche, e também em Deleuze e Guattari e nos quantos operam a montagem e o funcionamento dessa Argos. Mas, uma vez posta em funcionamento, há diferentes níveis de combate que se comunicam por sua própria radicalidade; uma espécie de disposição da “tripulação” em discordar em relação a qualquer centro, em enfrentar o comodismo estéril e esterilizante que acompanha a vontade de uma casa bem arrumada, vontade que se faz também acompanhar da mais espantosa mediocridade: aquela que caracteriza o habitante *standard* de qualquer lugar. De certa maneira Kafka já o sabia...

Essa ideia da predação generalizada e de sua relação com a comensalidade encontra-se em Viveiros de Castro e em Carlos Fausto. Há evidentemente uma torção quando as tomo em proveito da menor das ecologias. Uma torção para a qual me valho de Deleuze e Guattari e que, de modo algum, os destitui dos problemas que os movem. Tratava-se simplesmente de pensar a predação não como ação pontual num campo específico (a prática Tupinambá e Araweté/o campo antropológico), mas como uma prática produtiva que ignora campos. Não fosse assim, seríamos forçados a aceitar que, em se tratando de ecologia, somos todos de saída conservadores, afeitos às hierarquias, às conciliações conformistas e reativas, preservando condições e agentes como fatores e princípios sobre um horizonte abrangente de ação política e mudança social, marcado por transições que visam domesticar toda forma de antagonismo. Esta espécie de platitudo melancólica, cuja imagem nos reenvia às pradarias (palco das teorias da sucessão na ecologia), pauta-se num movimento homogêneo e unificador de conquista e expansão.

Por outro lado, encerrar a ecologia no estudo da organização dos corpos é admitir a existência de uma única ecologia, aquela a quem cabe não somente regular processos, mas a formular todos os problemas em termos de regulação – daí não somente a noção de ecossistema corresponder ao último nível de integração, mas coincidir, em seu fechamento, com a claustrofobia do presente. Em relação com este arranjo, o clamor pela salvação amplifica toda sorte de atavismos nos arrastando, aí sim, numa sorte de épica que se ajusta perfeitamente aos valores de nosso tempo: a salvação, movida pelo perigo cotidianamente destilado, encontra na segurança sua medida e no inimigo, seja ele qual for, sua desmedida...

O inimigo é qualquer modo de existência, qualquer vida que escape a unidade tautológica da reprodução sistêmica, que assinala a convergência entre conservacionismo e conservadorismo. O inimigo, aí, deve ser produzido à vista de todos (já o tinha bem assinalado Aristóteles) e seu aniquilamento deve ser continuamente praticado de modo a que ele não pare de vir adiante... Todavia, se entre os Araweté o inimigo vem adiante, depois de findo o combate, em que o guerreiro o mata, cabe ao inimigo um lugar posterior. Longe de querer dizer que posterior é “de pouca importância”, quero acentuar que o inimigo se posta imediatamente às costas do guerreiro e, assim, colado a ele, formando um tipo de associação colaborativa, sopra as palavras de uma música futura.⁴ É preciso ressaltar, no entanto, que as palavras não são mais importantes do que aquilo que distingue o guerreiro, tomado por empréstimo à antropologia; lembrando que o que nos torna guerreiros não é necessariamente a belicosidade ou a eficácia... Então peguei, aqui, o guerreiro Araweté, mas poderia ser o cavaleiro da triste figura, o homem que se foi na jangada rio a fora e ainda o moleque decidido a morar sobre as árvores..., pouco importa. Qualquer um deles é aquele que decidiu separar sua sorte da nossa (não que sua sorte fosse melhor ou indiferente a nossa), isto é, decidiu jogar com aquilo que se sente.

.....

Digamos que, do ponto de vista das noções ecológicas, a platitudo burocrática das cidades recobre a platitudo melancólica das pradarias pelo investimento no encadeamento consciente de ações destinadas à transformação sistêmica. Essa épica revolucionária, que visa edificar uma coletividade baseada numa consciência reguladora, é inseparável dos conjuntos de inversões que capitalizam toda forma de sublevação em nome de reformas que incidem sobre os ritmos singulares, submetendo-os às coordenadas sistêmicas como unidade de cálculo. A escolha é aí o que interessa, e é em relação a ela que qualquer hesitação, titubeio assinala um desacordo com o tempo. A escolha privilegia os nós de circulação, operando com as mesmas coordenadas que a garante: aumento de flexibilidade e redução de atrito por meio da regulação da diferença; já as últimas – a hesitação, o titubeio – o fazem sobre a própria máquina de produção, intensificando a diferença pela passagem de subcomponentes e vetores afetivos. Para a primeira, a casa é desde sempre refúgio, ao passo que, para a segunda, a casa é desde já combate. Fica evidente que a escolha entre eles não se coloca, porque não se trata de “uma questão de escolha” – fórmula genérica com a qual se procura produzir o cidadão, igualmente genérico, que convém à democracia liberal e à ecologia que ela supõe –, sequer um exclui o outro; trata-se sim de qual começo nos damos, e me parece que, do ponto de vista do pensamento, começar pelo combate põe em jogo os modelos epifânicos que apostam em reservas de esperança contra a catástrofe final...

.....

⁴ cf. Castro, E. B. V. Imanência do inimigo. In: _____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002, p. 274–275.

Jogo e perigo. Nenhuma certeza imediata. Inegavelmente há uma tonalidade nietzschiana nessa argonautica em que séries de apostas se atravessam marcadas pelos estilos de navegação dos quais me valho para montá-la: aquele de Colombo, aquele de *Maluco: Romance dos Descobridores* de Napoléon Baccino Ponce de León, aquele insinuado aqui e ali, por Jorge de Lima em *Sonetos de Orfeu* e finalmente aquele das crianças de Guimarães Rosa, que o nomeiam o audaz navegante... Há ainda um jogo digressivo com o signo Argo que assina a construção: uma sinonímia que encontramos em Aristóteles, uma espécie nomeada por Lineu em 1758... . Cabia extrair o máximo de consequências desse arranjo digressivo cujo humor condizia com uma disposição da escrita e do pensamento. Quero dizer com isso que me interessava em todos estes estilos não uma flexibilidade, mas uma certa labilidade que os distingue, de maneira que, por mais que se quisesse, a construção nunca estaria acabada. Uma vez iniciada a viagem, mesmo tendo sido encerrado o texto, se percebe que a tensão que os atravessa mal começou... Evidentemente há todo tipo de embarcação segundo as rotas que se quer traçar. Por que não, então, construir uma segundo as derivas que sobrevém? Seria preciso uma espécie de fragilidade desengonçada, de instabilidade que me agrada especialmente nesse arranjo labiríntico de estilos, e que nada tem a ver com impotência ou derrisão... Se sobre as ondas só há onda é preciso que haja ainda um céu convulso, que com certeza não é o céu de Platão, mas um céu barroco... .

Todavia, se o que se pretende é ganhar para o discurso novos campos intelectuais, o uso dos esquemas orgânicos no plano conceitual mostra toda sua eficácia. Não porque permitam a formulação de novos problemas, como afirma Judith Schlanger, mas porque garantem que os únicos problemas a serem colocados são aqueles que tomam o indivíduo constituído como a realidade fundamental e a integração como fator determinante. Trata-se sem dúvida de uma analogia frouxa, mas desprezá-la seria ignorar sua eficácia na administração política da segregação como uma tendência da ecologia nos anos 1950, tendência que não desapareceu, mas que funciona na dimensão de uma diferença regulada.

A prática recorrente de utilizar as noções desprovendo-as do problema ao qual respondem tem o único e duvidoso mérito de reduzir as criações da ciência a balburdia do senso comum. Aí a ecologia é somente mais uma boa mocinha convertida aos prazeres insípidos de um diabo bem comportado que não desvia e não produz desvio... Definir a ecologia simplesmente como ciência das relações, dos processos é omitir precisamente o problema em relação ao qual ela se coloca, isto é, aquele de *como regular* os processos.

Ao tentar recolocar o problema desde a botânica, ao longo dos anos 1920 e 30 – quando os níveis hierárquicos na ecologia não haviam sido definidos, e, com eles, a burocratização da pesquisa e a planificação centralizada das ciências – Arthur Tansley concebe uma noção que, por prescindir de uma lei de desenvolvimento, não pressupõe a integração ou a concordância entre as partes. Porém, na medida em que a noção de ecossistema experimenta restrições para poder operar num

modelo hierarquizado de integração crescente, a ideia de gestão das transições ecossistêmicas passa a prevalecer requerendo, portanto, necessariamente, instituições políticas transicionais, e recrudescimento das hierarquias – ambas igualmente inseparáveis de mercados transicionais e da gestão das sequências sucessivas da existência, numa sorte de compromisso com aquilo que as produziu. Assim, a eficácia das transições ecossistêmicas reside em transições socialmente válidas. Que o neoconservadorismo seja uma expressão do conservacionismo é precisamente o que nos força a sair do campo ecológico das alternativas.

.....

Qual a nossa sorte? O mar é um desafio extremo para o pensamento e talvez uma das mais belas imagens em relação a qual a filosofia, a arte e a ciência se colocaram: espaço vago cujas distâncias se confundem com o céu... Sobre as ondas tudo é onda. Ir de encontro ao perigo ou ir de encontro às certezas... São modos muito diferentes de pensar o limite e de colocar o pensamento em relação com o ilimitado. O mar de Platão, de Hegel. O mar proibido de Kant que nos obriga a contornar a ilha intelectualmente já que somente os poetas voam... O mar de Nietzsche ao qual é preciso se lançar com alegria e sem demora: desafiar as ondas, não temer as derivas, pois há mais de um mundo para descobrir... Qual a nossa sorte? De que modo percorremos a Terra? De que modo viajamos? Qual nau para qual viagem? A viagem interessa como esse jogo – esse procedimento por meio do qual, teimosamente, nos separamos de nós mesmos e das verdades derradeiras que nos ancoram e ao pensamento, para sustentar a força de uma deriva. [Como diz Lezama Lima, “el viaje es el paseo del deseoso”. “Deseoso”, dirá ele em poema de 1942, “es aquel que huye”...⁵. Fugir é enfrentar a argamassa de vozes contra a qual toda ideia prefere se lançar ao mar...]

Nós, os alucinados, sedentos, embriagados! Nós, os temulentos! – diria Guimarães Rosa. Porque é preciso uma dose disso na escrita e no pensamento. Uma dose desmesurada de vida para uma a-ventura, aquela que não se quer exaltação sob a bandeira do heroísmo, nenhuma glória aos navegantes, nenhum grande feito, nenhuma harmonia para redimir as misérias de nossa época. Uma argonáutica de embriagados, elidindo as rotas que condicionam, também, a experiência textual. E aí, é preciso estar atento às perguntas de um Colombo delirante em busca do continente, um Colombo que nada reconhece e do qual nos habituamos a reter, apenas, o vaticínio sobre uma imensidão selvagem e não o combate em face de uma condição selvagem sem a qual o conhecimento nos verga e a vida sob a soberania intelectual.

.....

Cedemos muito a ecologia ao supor que comunidade e organismo são, tão somente, analogias das quais a ela se vale para produzir “uma imagem coerente dos conjuntos de que ela estuda a organização”⁶, pois, ao reivindicar uma teoria

⁵ O poema “Llamado del deseoso” data de 1942 e consta das *Obras Completas*, em dois volumes, publicadas em 1977–78 pela editora Aguilar, de Madri. Pode, também, ser encontrado na excelente tradução de Jocely Vianna Baptista disponível em: <<http://paginas.terra.com.br/arte/PopBox/neobarrocos.htm>>.

⁶ Drouin, J.–M. Drouin. *L'Ecologie et son histoire*. Paris: Flammarion, 1993, p.145.

global dos sistemas organizados, ela atesta sua aliança com “as forças de repressão que sempre tiveram necessidade de Eus atribuíveis, de indivíduos determinados, sobre os quais elas pudessem se exercer”⁷. Mas também, contentamo-nos com muito pouco ao conservar a estabilidade do campo ecológico, já que seu lastro político é a imagem do organismo e do indivíduo como agentes soberanos ou objeto de decisão. Razão pela qual, seu desdobramento permanece aquele de um todo que regula a interação de suas partes discretas, e que Tansley apontava como sendo a emulação da ideia de “uma sociedade humana cujo glamour refletido cai sobre todos os menos exaltados”⁸. A casa, então, se reduz ao mero bem-habitar como realização da lei...

.....

Como disse antes, há uma série de apostas que se atravessam. E nenhuma é mais importante do que a outra, pois todas dizem respeito à nossa sorte – entendida como uma orientação inalterável em direção a um estado final que supostamente suplantaria toda eventualidade –, e a como decidimos separarmos-nos dela [não sem humor e alguma destreza, quando os conseguimos...]. Por que “a menor das ecologias”? Há uma espécie de vertigem nessa imagem que, por mais que se tente, nunca chega a se formar, escapando dela mesma. Alguma coisa nos toca, mas o que nos toca foge de qualquer imagem na qual pudéssemos aprisioná-la, então vamos ao encaicho. Parece-me que, ao final, a viagem é isso: estar ao encaicho, seguir de perto. Não paramos, então, de seguir, pegando aqui e ali o que chama a atenção, os restos de que nos valemos. Escrever *como* e *com* aquilo que se espreita, *como* e *com* aquilo que se segue é um meio de desertar da milícia da sociedade, e esse movimento encontra com aquele a que se denomina revolta ou rebelião. Nele e por ele produzimos nossas alianças, pois há mais de um modo de percorrer a linha que nos atravessa e a casa e ao jardim e a floresta... Uma linha flutuante. O que mais posso dizer? Digamos então que haja uma casa e um jardim, digamos ainda que há neles, também, uma zona de penumbra que não é composta de fatos e entidades classificáveis e discretas... Alguma coisa como o incalculável da casa, do jardim que nos permite pensar a menor inclinação de uma folha como uma espécie de vertigem que sobrevém... Tomados nessa vertigem encontramos um ponto sobre o qual pousamos nossos olhos. Estamos já fora de toda queda e toda ascensão. Sobre essa linha flutuante, nossa circunstância comum é a de que nada decidimos *sobre* a Terra, mas *com* ela...

[... nada senão o esboço de um esboço]

* Ana Godoy é doutora em Ciências Sociais, pós-graduanda na Faculdade de Educação da Unicamp e pesquisadora do Grupo de Estudos e Pesquisas Anarquistas (GEPAn) da UFPB. Trabalha com acompanhamento de escrita e é autora do livro *A menor das ecologias*.

⁷ Ibidem, p. 145

⁸ Tansley, A. The Use and Abuse of Vegetational Concepts and Terms. *Ecology*, vol. 16, n. 3., Jul., 1935, p. 299.

Longe, quando a estranheza ameaça tornar-se familiar¹

Erika Alvarez Inforsato

A possibilidade de “se passar por *normal*” é uma chance muito atraente para quem atravessa toda uma vida sob o estigma do louco, do deficiente, do anormal. Se há discursos que proclamam a inclusão, e arremedam situações de equidade, forjando homogeneizações quase sempre sustentadas pela tolerância e pela caridade, há outros que tentam afirmar esta condição marginal, acreditando nela como um signo de questionamento das formas hegemônicas, buscando alargar o mundo e fazer caber nele outras formas de existir. Por um lado, abandona-se a perspectiva normatizadora, por outro, empreende-se muitas vezes o anormal como estandarte, e ignora-se ou desqualifica-se um aspecto importante, concernente à dor daquele que não pode acessar os códigos vigentes, cujos protocolos, por mais estúpidos e fabricantes desta sua condição, podem ser por ele desejados. (...) “tive apenas a experiência de não ser contemporâneo de nenhuma experiência.”² É um impasse para aqueles que se põem na posição de cuidado: o sofrimento precisa ser reconhecido como marca do vivo e possibilidade de travessia, e ao mesmo tempo, precisa anestesiá-lo, imiscuir-se naquilo que foi socialmente instituído e que predomina.

Quando, por duas ocasiões, toda a *cia. teatral Ueimzz*³ pôde realizar viagens internacionais, esta indeterminação fez-se mais evidente. Ir para a Europa: signo consagrado de reconhecimento social. Estultice. Todavia, elemento suficiente para o embarque numa glamorização deslumbrada, primeiro ponto de defecção a ser enfrentado. “O fim da alienação só começa se o homem aceita sair de si mesmo (de tudo o que o institui como interioridade): sair da religião, da família, do Estado. O chamamento ao exterior — um exterior que não seja nem outro mundo, nem um mundo passado (...)”⁴.

1 Este texto foi produzido inicialmente como parte de minha tese de doutoramento, sob orientação do Prof. Dr. Celso Fernando Favaretto. Inforsato, E. A. *Desobramento – constelações clínicas e políticas do comum*. (tese). Programa de Pós-Graduação em Educação. Faculdade de Educação da USP, São Paulo, 2010.

2 Pessanha, Juliano Garcia. *Instabilidade Perpétua*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009, p. 44.

3 A *cia. teatral Ueimzz* existe desde 1997, e é coordenada por uma equipe de terapeutas: Ana Carmen Del Collado, Eduardo Lettiere, Erika Inforsato, Paula Francisquetti e Peter Pál Pelbart. A direção artística do grupo foi conduzida, inicialmente, por Renato Cohen e Sérgio Penna, e, desde o ano de 2007, está sob os cuidados de Cássio Santiago e Elisa Band. Além deste núcleo permanente, muitos outros técnicos e artistas estão ou estiveram ligados ao grupo em função de cada projeto/temporada.

4 Blanchot, M. *Escritos políticos*. Trad. para o espanhol Lucas Bidon-Chanal. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2006, p. 107. [*Écrits politiques*. Paris: Éditions Lignes & Manifestes, 2003.]

Viagens tais, nunca antes à *cia.* foram possíveis. Paradoxais já no convite: companhia teatral brasileira, de atores com histórias em serviços de psiquiatria e de saúde mental, convidada a participar, primeiro, numa cidade da Alemanha, de um evento de arte contemporânea, conhecido como dos maiores da atualidade, a Documenta de Kassel; depois, num festival de teatro, Baltic Circle International Theatre Festival, célebre num território completamente desconhecido, a cidade de Helsinque, na Finlândia.

As distâncias, numa viagem, favorecem sensações de medo e de euforia, às vezes simultaneamente; com isso, a preparação exige manejos de ansiedades e fantasias, que tocam em regiões de realização — algumas mais estereotipadas, outras mais vitais —, e de aniquilamento. Com muita devoção, o deslocamento de uma quantidade de gentes, separadas de seus ninhos enclausuradores, ou de seus abandonos habituais, é uma empreitada de alto risco para o pequeno grupo de terapeutas que, na assimetria deste coletivo, tem o compromisso de cuidar para que a experiência possa vingar. Cuidar, nesta ambiência, inclui ações concretas e convivências fantasmáticas: ninguém pode morrer, ninguém pode sumir sem sinalizar, ninguém pode se matar, ninguém pode ser preso, ninguém pode ferir nem ferir-se, ninguém pode perder-se, ninguém pode ser esquecido... e, entretanto, tudo isto já aconteceu, diretamente, e nos arredores do grupo. E aquilo que seriam signos de desestabilização mortífera para o conjunto é fagocitado, numa espécie de assimilação esquizóide, que engole pra fora. Sob o desejo de parecer normal, viajantes civilizados, preparados e adequados, são sempre estranhos, uns aos outros, inclusive, e assim seguem nestas viagens, sob direções transitórias, no mais, errantes. Para que mundos nos deram passagens?

Ent–Stopfung⁵. Abria-se uma cartolina segurada nas pontas por uma das atrizes e, minutos afora, em silêncio, ela vai sendo filmada. A suspensão do tempo e do espaço aos poucos dispara incômodos nos que estão em volta: risos, impaciência, desistência. Cada um encontra seu encosto, levanta-se, anda por perto e varia os apoios. O tempo passa sem parecer passar.

Dos ateliês em vídeo que vínhamos realizando há dois anos, sob a coordenação de Alejandra Riera, com o dispositivo *Enquete sobre o/nosso entorno*⁶, desdobrou-se o convite, motivo de grande entusiasmo da *cia.*, para apresentá-lo nesta mostra de arte contemporânea alemã, que reúne processos de

5 **UNTERSUCHUNG ÜBER DAS/UNSER AUßEN (Ent–Stopfung)** – “Enquete sobre o/nosso entorno (Desobstrução)”, título usado no cartaz que abria cada uma das filmagens feitas em Kassel, na Alemanha, em julho de 2007.

6 Experiência que “ativou com os atores da companhia um dispositivo de enquete e registro muito preciso, embora aberto. Consistia de uma saída coletiva por dia, para algum ponto da cidade sugerido pelos atores, onde cada um abordava alguém de sua escolha, pedestre, vendedor, estudante, policial, anônimo, morador de rua, e lhe lançava à queima roupa as perguntas que lhe viessem à mente. Numa situação insólita, na qual o entrevistado ignorava tudo do entrevistador, mas por vezes percebia uma estranheza, as regras de uma entrevista jornalística eram reviradas, e tudo começava a girar em falso.” (Cia. Teatral Ueinz. *Ocupação Ueinz.* (encarte do evento). São Paulo: SESC – Avenida Paulista, 2009.)

artistas de todo o mundo. Considerando a visibilidade e globalização de seus efeitos, a mostra tem proporções econômicas, culturais e sociais vultosas, isto anunciava tanto uma estrutura material garantida para a viagem, quanto uma espécie de trituração das sensibilidades. E a decisão de aceitar o convite foi atrelada a uma proposta de reativação do dispositivo, em continuidade ao processo realizado em São Paulo. Ponto problemático: como chamar de o/nosso entorno, o estrangeiro? Qual a capacidade de não ser turista num terreno desconhecido em que não se sabe o ônibus a ser tomado, os modos de demandar as coisas cotidianas, a direção das ruas, o que comer, a temperatura, como vestir-se?

Conforme a *cia.* passava pelos eventos, programados ou desprogramados, pessoas juntavam-se por todo ou por parte do percurso: monitores e simpatizantes da Documenta, visitantes, conhecidos, desconhecidos, ilustres e perdidos. As travessias eram convites e rechaços: alguns se atraíam fortemente com a passagem do grupo, outros se esquivavam, esforçando-se pela indiferença. Predominava uma espécie de anestesia, blindagem que transparecia nos passantes — turistas ou prováveis moradores daquela cidade que se transforma, a cada cinco anos, desde 1958, numa espécie de *disneyland* da arte contemporânea, na qual a estrangeiridade refere-se prioritariamente à exposição–espetáculo, cuja ultrapassagem é datada e resguarda o retorno à *normalidade* de suas rotinas.

Os trânsitos da *cia.* pela cidade de Kassel, de início, podem convocar imagens de um bloco homogêneo de loucos em marcha pelas ruas e lugares designados por alguma instância soberana, entretanto, ele constituiu-se numa série de movimentos e deslocamentos singulares e sutis: um vai-e-vem de corpos e rostos estranhos, rondas sem propósitos, um conjunto pequeno que se adensava subitamente e imediatamente se desfazia, falas desconexas e intensas, sensações de esquecimento: de alguém, de alguma coisa, de algum lugar. E barulhos — pequenos tumultos, gritos eventuais, choros, brigas na esquina; comidas sendo devoradas, corpos em torção. Elementos de uma presença estranhamente comum.

Adentrar uma cidade estrangeira com este dispositivo fez o conjunto vagar por muitos lugares, e a sensação que retornava era a de que nada aconteceria. Uma comuna, o centro comercial da cidade, uma fábrica de automóveis, um antigo prédio utilizado pela Gestapo. E todos estavam exaustos, esgotados de tudo e de nada. Cada decisão era tomada depois de muitas fricções, atritos com todo o entorno daquela experiência. E as saídas eram hesitantes, idas e voltas: aonde ir primeiro? Quem quer ir ao segundo lugar, mas não ao primeiro? Quem não sabe se irá para algum? Quem aparece sem saber se vai? Quem vai sem saber se foi nem para onde? São relatos imateriais, sobre matérias que não têm palavras para serem ditas. As vivências pareciam fazer-se concretas, mas as palavras, ao não alcançá-las, colocam em questão sua existência. E esta impossibilidade de comunicar estes acontecimentos, ou seja, esta experiên-

cia que não pode ser enunciada, que não tem como ser dita e, portanto, está sob o risco de não existir, é consonante com sua própria efemeridade, aquilo que a impede de se instituir, ou ainda, impede sua institucionalização. Está fora da língua.

A língua, enquanto instrumento para a construção do discurso do poder, ditado das palavras de ordem que enunciam o que deve ser feito; esta língua foi um elemento de desterritorialização da viagem. Os primeiros deslocamentos dos amontoados da *cia*. com aquele que foi designado para ser seu “tradutor” prenunciavam o desentendimento: cada fala era imediatamente adequada às circunstâncias, conforme a avaliação e previsão do tradutor, o que resultava ora em indiferença ao que se dizia, ora em arranjos estranhos e inconvenientes, ora em censuras explícitas. Silenciosamente, alguma coisa emudecia em nós. Com o passar dos dias, esta tradução despótica foi sendo afastada, e inventaram-se novos dispositivos que funcionavam como espécies de transposições, tal qual a brincadeira do telefone sem fio: alguém que sabia alemão e francês traduzia para alguém que soubesse francês e espanhol, que traduzia para alguém que soubesse espanhol e português, que traduzia para todo mundo; alguém que soubesse alemão e inglês traduzia para alguém que soubesse inglês e português de Portugal, que traduzia para todo mundo, que adaptava ao português do Brasil. Paradoxalmente, esta caótica deixava a todos mais desejanças, a palavra parecia circular as sensações imprescindíveis e, muito provavelmente, indizíveis, daquela experiência estrangeira. Ainda assim, outros movimentos ocorriam: alguém que não soubesse alemão falava em português e em portunhol e em inglês, assim, como que soltando todas as palavras estrangeiras, ou supostamente estrangeiras de que dispunha, conseguia permanecer em algo próximo de uma conversa com qualquer dos estrangeiros. Elementos que parecem colaterais a uma eventual função que a viagem deveria ter, e explicitam as constelações atravessadas que constituíram a matéria enunciativa de uma cidade inventada: a língua enrolada, a tradução ziguezagueante e, contudo, esta comunidade temporária e fluante, circulando por aquela cidade dura, exerceu sobre ela uma atração. Comunicação por contágio.

Sobrepõem-se aqui questões sobre qual fala e qual língua comunica e efetua encontros: o desajuste dos atores ou o supra-ajuste do tradutor? Qual interpretação valida uma situação? Interdições recíprocas não constelam uma experiência comum, uma vez que cada um insiste em colocar o outro no lugar do mesmo. Aquele que quer falar em nome do outro, que se arroga o direito de consertar a sua voz, solícito em ajudá-lo, é também solícito em cerceá-lo. Qual é a melhor tradução: a de quem conhece bem a pragmática da língua; a de quem conhece bem o gênero do discurso; a de quem se afeta com a presença do gaguejante? E com isto, o que aconteceu?

Nada. Entre o muito importante e o irrelevante, antes de poder discriminar-se, o sentido suspendeu-se, e saltou para outras viagens, descontínuas e delas decorrentes.

Entre tantas línguas e tanta mudez, alguém sumiu. Por horas, madrugada adentro, foram revolvidas, sem êxito, todas as possibilidades para encontrá-lo. Passado um tempo, ele ressurgiu abatido por uma incursão frustrada em seus anseios de vertigem e transgressão. Triunfante, sem o saber, na exploração para nada de uma superfície, cuja dificuldade de encontrar suas razões advinha do fato de que não as havia: a viagem não tinha uma utilidade e isso era inquietantemente bom.

Em meio a alguns frágeis acontecimentos, cujos gestos lutavam por renunciar a prescrições ideais, constituíam-se pontos vivos em ajuntamento — sem ordenações prévias, sem necessidades a serem satisfeitas, liberando as decisões da vida de restringirem-se a um *eu* prometedor de inteirezas, prescrevendo compromissos que não precisam ser cumpridos, e que, no entanto, o são.

Finn. Para os finlandeses, a peça “Finneganns Ueinzz” rendeu muitos aplausos. Kiiitös. Daquela estranha língua, era a única palavra que se conseguia pronunciar. Palavra de agradecimento.

Aprensiva, a trupe prosseguiu: com pouco dinheiro, noção precária sobre como agasalhar-se, como comunicar-se, como locomover-se num outro país, que de tão estrangeiro podia facilmente confundir-se com outro planeta.

Desde o começo, a *cia. teatral Ueinzz* acentua-se pela prática do teatro — seu mote principal —, entretanto, uma linha parece ter sido ultrapassada durante sua participação no Baltic Circle International Theatre Festival. Menos que viajantes, os integrantes da *cia.* ali foram atores. O ofício teatral assumiu o centro da cena. Em terras longínquas, a matéria mais substanciosa do grupo foi ovacionada, signo de reconhecimento das apresentações, da pesquisa e da singularidade artística do projeto. Num jornal de Helsinque, a chamada “O grupo brasileiro nos lembra de como é importante acreditar no mundo”, indiciava uma legitimação imprevista:

Finnegans Ueinzz é uma performance na qual a plateia se entrega. Quando você vai embora, você se sente faminto, e pronto para sonhar. No início, a expressão facial dos atores está virada por dentro, como se seus pensamentos estivessem parcialmente naufragos, travados, presos. Contudo, sua presença não está afinada de um modo aflitivo ou angustiado, mas com uma ternura notável e de um modo digno. Essa impressão faz você ficar mais atento: você vê expressões que não querem expressar algo pré-determinado, vê rostos que não querem ser vistos de modo usual, que não querem falar em uma linguagem pré-fabricada. [...] *Finnegans Ueinzz* traz para o palco cenas, sequências, visões, canções, suspiros e sonhos e toca o público finlandês como a uma harpa. Ela molda um rizoma de estilos teatrais, um organismo vivo em constante mudança, mas ensaiado, onírico, mas em vigília. O grupo escava uma arqueologia da mente e da linguagem

ao combinar com sua própria lógica o singular, cenas borbulhantes e não–conectáveis a citações de textos clássicos. De repente você está nadando nas profundezas do oceano onde um homem mergulha com uma sacola de papel em sua cabeça, tão rápido como você então começa a falar em uma língua disparatada, e então está pedindo sua última refeição antes de morrer, e então tentando impressionar de modo comicamente frenético. [...] O espaço muda de acordo com as posições e ângulos que as pessoas estabelecem umas com as outras, o mundo é criado nessas relações, e nessas relações morre. [...] A *performance* não deslumbra, mas foca de um modo indistinto a medida em que ao público é permitido construir suas próprias histórias, para iluminar seus próprios pontos de vista. A cena mais impressionante é a final, que amarra todos os fios soltos. Uma senhora, de face pétrea, conta que foi proibida de falar. Ela falou e foi punida. Mesmo assim ela falou. *A única dimensão social* a ser seriamente considerada culmina na seguinte questão para o teatro atual: Quem pode repensar o palco, quem pode também fazer com que esse palco seja da plateia? *A performance da cia Teatral Ueinz talvez não seja a única resposta, mas certamente é uma de suas sementes mais significativas.* Em *Finnegans Ueinz* o mundo não dorme em um tempo passado.⁷

A exterioridade desta audiência parecia favorecer aos atores professarem seu ofício. Nem mãe, nem tia, nem primo, nem vó, sequer compatriotas. Os finlandeses eram os espectadores extrafamiliares que desterritorializavam completamente as expectativas e instalavam o grupo num outro terreno, região disforme que se engendrava no próprio deslocamento. Aquilo que motiva o estar–junto da *cia.*, e que reúne suas potências e possibilidades, foi surpreendentemente admirado, efetuando uma validação inesperada, embora pertinente à atmosfera dos esforços há muito empenhados. Distante da ambiência doméstica, as apresentações foram profissionais e, estabeleceram uma conexão inesperada com um público numa língua com signos e origens radicalmente estrangeiros aos da trupe. Isto se deveu também às invenções da direção artística da *cia.*, que utilizou recursos de tradução (legendas e tradução simultânea) sintonizados com a temática do projeto “*Finneganns Ueinz*”: interferências sacadas de James Joyce, cenas relacionadas à invenção de línguas, traduções que não se traduzem, traduções da língua pela própria língua, o que forjou uma espécie de comunicação do incomunicável.

No circuito dos fazeres teatrais, mais ou menos ajustadas, as relações foram se realizando numa faixa de contentamento; contrastante a ela, uma outra faixa se impunha: a do aporte cotidiano. No vento gelado, despidos os figurinos, o

7 Sako, M. Instantâneo: Em *Finnegans ueinz* o mundo não é categorizado, mas criado. Trad. para o inglês Akseli Virtanen; trad. para o português Elisa Band – rev. John Laudenberger. *Jornal Helsingin Sanomat*, Helsinque–Finlândia, 22 nov. 2009.

dia-a-dia da viagem da companhia recebeu um suporte técnico restrito às condições previstas por ambas as partes, pautadas em conhecimentos apenas presumidos. De fato, nos contatos travados através de redes virtuais e de telefonia, nenhum sabia efetivamente do outro, a ponto de poder melhor supor expectativas e necessidades. Reciprocamente, era uma aposta baseada na imaginação. Tal é o descabimento de uma *cia. teatral Ueinzz*: qualquer, atípica, singular, na relação com um país como a Finlândia: reto, limpo, certo, funcional. Nessa bem sucedida sociedade tecnológica, para que haja encontro, o tédio da eficiência precisou ser deslocado, e para isto contou-se com a ajuda da loucura, rumo a um lugar ainda inexistente, e que não se sabe se vai existir.

As condições de estadia e de deslocamento ficaram, assim, absolutamente aquém do imprescindível. Aos integrantes — alguns mais debilitados pela idade, outros por comprometimentos neurológicos, ou ainda pelo uso de muitos medicamentos, ou por desorganizações espaço-temporais —, os recursos disponibilizados não correspondiam a suas necessidades: o alojamento era distante, não havia comida próxima, os deslocamentos eram em sua grande maioria a pé ou em transporte público, com muitas baldeações, e a agenda de compromissos era extensa. A equipe de coordenadores teve, com isso, dificuldade em oferecer ao grupo as condições para enfrentar as adversidades e, em várias situações protegê-lo minimamente da desagregação — sempre iminente, dada a coexistência essencial de vitalidade e mortalidade que determina a frágil linha em que o grupo se mantém.

Brigas, ferimentos, ameaças, pequenos sumiços, demandas autoritárias e desobediências arriscadas impediram revezamentos e pausas, que em outras logísticas foram mais possíveis. Fora dos palcos, toda essa viagem foi bastante tumultuada — um tanto mais que as outras — com pequenas tragédias que ora pareciam tudo quebrar, com certa violência, sem chance de restauração; e ora eram motivo de risos, regozijo e alívio por vislumbrar a movência de coisas aparentemente imutáveis, por meios insuspeitados. Esta foi sua força.

Distâncias. A experiência de passar vários dias juntos, em viagens, considerando a singularidade do grupo, não é nada simples. A proximidade borrada, que às vezes resvala numa conjugalidade domesticada e domesticadora, é parte do risco de dizimação deste coletivo, enunciado de diferentes formas por cada um, no mesmo momento em que emergem suas potências. “Parecia que cada um ocupava o lugar do outro: eu ocupava o lugar dela, ela ocupava o lugar dele, ele ocupava o meu lugar... cada um ocupou um pouco o lugar do outro.” — foi o comentário de um dos atores. — “Lá, ficou mais clara a diferença de cada um.” Ao invés de uma utopia fusional, o que sobrevém é uma capacidade de estar só, solidão daqueles que “não revelam apenas a recusa de uma sociabilidade envenenada, porém são o chamamento para um tipo de solidariedade nova, o apelo por uma comunidade por vir”⁸.

⁸ Pellbart, P.P. Como viver só. In: Langnado, L.; Pedrosa, A.; Freire, C. et al (orgs). *27ª Bienal de São Paulo — Seminários*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2008, p. 268.

Uma viagem em comunidade, excursão grupal, delírio coletivo, qualquer que seja a designação que se atribua, desafia a possibilidade de colocar-se ao lado e encontrar a melhor distância — que não sufoque, não tome o lugar do outro, não empreite seus trânsitos. Terminadas estas viagens, a logística — precária ou não, e o esforço de sustentação e reparação permanecem imperceptíveis, senão dissolvidos na experiência comum. A continuidade do grupo que não se pode, mas se quer garantir, fica inundada por sensações e compreensões díspares. A separação iminente coloca a todos num estado de suspensão, que aos poucos cai no esquecimento, diante da resiliente e impositiva capacidade de retomada do tempo ordinário. Para muitos, este retorno dirige-se a zonas esvaziadas, núcleos domésticos de esterilidade — seja por desamparo ou sufocamento —, que disparam sensações de aniquilamento e dispersão sofríveis. A outros, portadores imediatos da identidade *eu*, retomar a vida diária significa reconhecer que, uma vez fora daquela constelação, a formatação de distinção individual e privada rapidamente reflui, e com ela uma espécie de cansaço de si.

Estes distanciamentos indiciam uma clínica na qual o pacto, sempre por cumprir-se, exige dos que ocupam a posição de terapeutas suportar duas condições inevitáveis: uma, é a de *normais* — figuração identitária num cenário de instabilidade, espécie de *carapuça* que obriga a representar, não sem indagar, a ordem e os parâmetros da vida pública; outra, simultânea e de algum modo decorrente e contradicente da primeira, a de *aliados do desvio*, responsáveis por zelar pelas fendas, para que subsistam os abrigos e as ousadias e insubordinações. Através de uma “atenção impessoal, no sentido de que não é atenção de ninguém, mas a própria espera do que está em jogo”⁹, o cuidado prevalente é o de manter-se vinculado ao estrangeiro. Silêncios, uma mão forte que por vezes contém, uma escuta que flutua, um corpo ao lado simplesmente presente, gritos, um olhar ligeiro, uma conversa longa, uma ausência ressonante, um passeio, uma comida partilhada, uma bronca, uma gargalhada... são estratégias errantes, tateamentos para oferecer esta atenção que não agarra, que não convence. Essa parceria, inicialmente estereotipada na imagem do terapeuta-normal ao lado do paciente-louco, pode devolver ao mundo, e aos desse mundo, algo de sua comum exterioridade — aquilo que se subtrai completamente quando nele impera a pasmeira tamponadora da normalidade e da adequação —, “a intimidade não familiar do pensamento”¹⁰, a proximidade dessubjetivada e capaz de regular distâncias que permitam viajar para longe e, sem muita dor, preservar-se, em conjunto, estranhos no desconhecido.

Ponto quase-final. *No embarque para o retorno ao Brasil, o desajuste e a denúncia ainda uma vez atritavam-se. A tarefa de atravessar as máquinas detec-*

9 Blanchot, M. *A conversa infinita 2 – a experiência limite*. Trad. João Moura Jr. São Paulo: Ed. Escuta, 2007, p. 198. [*L'entretien infini*. Éditions Gallimard, Paris, 1986.]

10 Idem.

toras impunha-se novamente. O que se estaria escondendo? Todos os que passam são terroristas em potencial. Do grupo, algumas pessoas foram obrigadas a acompanhar os vigias para assistir a abertura de suas bolsas e ver revolvidos os seus pertences. Moça espevitada, esta veio para a viagem disposta a pôr em xeque as legislações. E assim o fez, insuportando qualquer enquadramento: invadiu a cabine do avião, recusava-se a tomar seus remédios, espiava os garotos que faziam xixi na rua, adiantava-se em relação ao grupo ou obrigava todos a esperá-la — seu descompasso era impositivo. Naquele momento da revista aeroportuária, ela tentou negociar: jogou os palitos de fósforo no lixo e disse que queria apenas a caixinha, como souvenir. A guarda foi irredutível: —“É proibido.” Vasculhou toda a bolsa da moça, e retirou-se, com seu afeto glacial, levando a caixa e mais alguns frascos com líquidos. Ao recolher seus objetos espalhados na mesinha, a moça estava furiosa, e não teve dúvida: furtivamente recolheu, junto a seus pertences, uma das luvas da guarda-controladora-de-fronteira esquecida na mesa: souvenir! A guarda estava ao lado, distraída em sua suposta soberania. A moça saiu, batendo os pés corredor afora, carregada do objeto da transgressão, descarregada do objeto eleito do seu afeto. Ninguém a interditou. Atrás dela (depois de tê-la acompanhado e protegido de eventuais riscos de maior violência), assistir a tal cena levava-me a sorrir, satisfazia contemplar aquela perversão boba que demarcava a estúpida perversão daqueles regramentos ineficientes, descabidos e incompetentes. Alguma estranheza mantinha-se no mundo, algo girava em falso, a partir daquela situação em que, entre o controle e a subversão, nada triunfava.

* Erika Alvarez Inforsato é terapeuta ocupacional, com mestrado no Núcleo de Estudos da Subjetividade e doutorado pela USP. Faz parte do Laboratório de estudos e pesquisa arte, corpo e terapia ocupacional da FMUSP. É da equipe de coordenação da Cia Teatral Ueinzx. E-mail: erikainforsato@usp.br.

A Íntima Utopia¹

Trabalho analítico e processos psicóticos

Jean-Claude Polack e Danielle Sivadon

Introdução

Neste século de todas as loucuras, por que ainda falar da psicose, esse fragmento de espelho que cada um carrega com grande esforço para que lhe sejam menos estranhas suas próprias rupturas e as das sociedades que acreditou compreender?

Vimos de infâncias paralelas, ignorantes uma da outra.

Ele, judeu. Cidades cada vez mais latinas o protegeram do nazismo. Descobriu concomitantemente os campos do exílio e as ilhas do Caribe.

Ela, filha de psiquiatra. Foi criada por “empregadas” parafrênicas, cujos delírios, já antigos, as diziam “inocentes”. Eram-lhes confiadas a cozinha, as crianças e os cães nos vastos domínios dos hospitais em que, durante a Ocupação, por trás dos fossos, agia o “extermínio suave”.

Assim, desde cedo carregamos em nós mesmos o “asilo”. Ele nos protegeu das loucuras da história. E continuamos a falar do asilo aqui, quaisquer que tenham sido, ao longo dos anos, os nomes que ele adotou.

Utopias coletivas, militâncias, psicoterapia institucional. Sempre é necessário um lugar que permita viver e encontrar o outro.

Provisoriamente, chamamos nossas construções singulares de “Quimeras” ou “Monstros”; com cada alma vagabunda, exploramos seus estratos e contornos. Tudo pode formá-los, ou melhor, deformá-los: um ataque de mau humor ou a queda do muro de Berlim. E sua combinatória nos interessa mais que sua significação.

A psicoterapia analítica das psicoses parece, *a priori*, uma empreitada desmedida. De Freud – que a dizia impossível pela ausência de “transferência” – a Lacan – que não quis estabelecer nada além de suas “preliminares” –, a psicanálise permanece no limiar desse domínio no qual a falha simbólica proíbe

¹ Este texto foi extraído do livro *L'íntime utopie: travail analytique et processus psychotiques*, publicado na França, em 1991. Os autores, próximos a Guattari, trabalharam por anos na clínica de La Borde. Dessa cumplicidade clínica, institucional e teórica nasceu o presente trabalho, incompreensivelmente ainda inédito no Brasil. Traduzido de maneira caseira por iniciativa do psicanalista Maurício Porto, há anos atrás, o texto foi aqui cuidadosamente revisado e aprimorado pela psicanalista e tradutora Cláudia Berliner.

e torna perigosa a associação livre de figuras e palavras, o desenfreamento sistemático do pensamento.

Bleuler já afirmava que uma quantidade três vezes maior de pacientes saía de Burgholzli² depois de os médicos “terem começado a tratá-los baseando-se na compreensão freudiana profunda”. Mas Paul Federn, que promoveu a aplicação da análise ao campo das psicoses, só concebia essas terapias para casos de um transtorno considerável, e sob um aparente paradoxo:

Na neurose, o psicanalista se esforça para tornar consciente o material inconsciente recalçado. Na psicose, ele lida com um excesso de materiais inconscientes que já alcançaram a consciência. Assim, o fim terapêutico neste caso não é o levantamento do recalque, mas o re-recalque...³

As práticas terapêuticas geralmente confirmam essa linha demarcatória, uma vez que a maior parte das psicoterapias de psicóticos é realizada durante uma hospitalização – ao menos intermitente – e sob a responsabilidade de uma equipe. Nós mesmos, em nossa prática liberal, não escapamos a essa regra.

Simple contexto do tratamento ou seu instrumento essencial – quando só então merece o título de “instituição” –, o estabelecimento de cuidados sempre denuncia a ilusão de uma “relação dual” no tratamento das psicoses. Pois essas doenças tidas como graves, ainda que não ameacem o devir social dos pacientes mais do que certas neuroses, se acomodam mal às condições contratuais de uma “*talking cure*”. Além disso, os doentes quase nunca a pedem espontaneamente.

O quadro das psicoses, bastante impreciso, não pode fornecer nem as coordenadas de nosso trabalho nem as certezas de sua eficácia.

Tendemos a pensar que as “psicoses dissociativas” merecem um lugar particular entre as indicações de tratamento, que a elas, e apenas a elas, deveria se atribuir a reputação de síndromes refratárias; que as curas de “esquizofrênicos” talvez devam seu modesto sucesso apenas à imprecisão do diagnóstico. Esses sujeitos, cujo tratamento muitas vezes se estende por longos anos, frequentam os hospitais, algumas clínicas especializadas e os diversos equipamentos da saúde mental pública. Eles questionam uma política dividida entre as exigências de verdadeiros cuidados e as tentações ortopédicas – até mutilantes⁴ – de uma simples normalização social.

Preferiremos a noção de “processos psicóticos” às certezas dos quadros clínicos, dos diagnósticos devidamente tipificados e das “estruturas”.

Muito frequentemente as categorias da psicose, da neurose e da perversão têm sido cuidadosamente separadas apenas para, em seguida, melhor

2 Clínica de Bleuler, na Suíça, no início dos anos vinte.

3 cf. Federn, P. *Psychanalyse des psychoses*. In: _____. *La psychologie du moi et les psychoses*. Paris: PUF, 1979.

4 Se tal termo pode nos parecer chocante, basta pensar no que foi, por exemplo, a psiquiatria oficial na URSS após a Segunda Guerra Mundial; ou, atualmente, a larga prática de lobotomias nos Estados Unidos.

descrever a mistura de suas particularidades em formas híbridas, “mistas”, limites, adjacentes ou monstruosas.⁵ Uma vez ultrapassado o longo período dos “quadros” que a situação asilar cristalizou – a era de Kraepelin –, os psicóticos parecem demolir os quadros nosográficos mais bem estabelecidos. Sua evolução diverge de acordo com o contexto de acolhimento e de atenção, as concepções de seus médicos, as atitudes conscientes, e principalmente inconscientes, dos que deles tratam.

Os terapeutas – em particular os analistas – aceitam de bom grado a existência de composições clínicas, admitindo seu caráter instável e processual.⁶ Fala-se de “partes psicóticas”, de “partes neuróticas”, de “núcleos perversos”. As psicoterapias se apoiam em determinada área, determinado modo de existência, determinados sintomas aberrantes, como nas reconquistas de longa duração em que, desesperados para atingir o centro vital de um Império e especulando sobre sua fragilidade, os estrategistas se aliam às minorias dissidentes e aos poderes locais para encorajar sua progressiva emancipação.

Duas grandes orientações, antinômicas, aliás, se desenvolveram recentemente.

Na França, Jacques Lacan, o primeiro, limpou o terreno. A lógica de sua abordagem linguística e estrutural do Inconsciente situa a psicose nos fracassos metafóricos do discurso e nos dismantelamentos da sintaxe. Essa língua perturbada sinaliza a disfunção das articulações entre o Simbólico, o Imaginário e o Real. Aos mecanismos do recalque, ele prefere a noção de “foraclusão”, nó patognomônico da loucura. Abre, assim, caminho para uma psicogênese mais atenta à questão do Pai simbólico e do Falo do que às carências da função materna. Esta se situa, desde então, aquém de uma problemática edípica da castração ou dos avatares fetichistas de sua recusa.

Alguns de seus colaboradores, permanentes ou pontuais, explicitam seu raciocínio e tentam deduzir daí as consequências técnicas (Françoise Dolto, Serge Leclair, Piera Aulagnier, François Perrier...). Mas essa corrente de pesquisa dá lugar, atualmente, à inflação de exegeses clínicas. E estas privilegiam os rigores doutrinários do diagnóstico e os mecanismos de “entrada” na psicose, em detrimento de seu possível devir.

É curioso que tantos trabalhos teóricos dedicados à psicose estejam apoiados exclusivamente no texto das memórias do presidente Schreber: a interpretação de Freud, o comentário de Lacan e as exegeses de seus discípulos mais próximos.⁷ Essa filiação ininterrupta de controvérsias não deveria nos fazer esquecer que a reflexão de Freud não teve nem motivos nem efeitos terapêuticos,

5 Kernberg deu uma recente ilustração disso ao mostrar a dificuldade de isolar o domínio dos *borderlines* (ou dos “distúrbios graves da personalidade”), levando-se em conta a fragilidade e a heterogeneidade dos critérios diferenciais. cf. Kernberg, O. F. *Transtornos graves de personalidade: estratégias terapêuticas*. Trad. Rita de Cássia Sobreira Lopes. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.

6 Não se deixará de ver nisso, mesmo naqueles que não se referem explicitamente a seus trabalhos, a influência de Szondi e de sua análise das pulsões.

7 Schreber, D.-P. *Memórias de um doente dos nervos*. Tradução e notas de M. Carone. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

que ela nunca questionou o autor do texto original na experiência do tratamento e da transferência – crucial, entretanto, para a teoria psicanalítica.

Negligenciando os escolásticos, que tão frequentemente acompanham as práticas de cuidados asilares, certo número de pesquisadores anglo-saxões se encarregaram de “análises” de psicóticos. Suas trajetórias empíricas – acidentadas, mas tenazes – estão atentas principalmente aos avatares do terapeuta, a isto que sempre o obsta, a panóplia da contratransferência. O pragmatismo de alguns se combina com uma notável ausência de elaborações teóricas; então, algumas convicções básicas servem de referência para prescrições psicoterapêuticas unívocas. A hipótese de uma carência materna na determinação das psicoses geralmente resume o sentido dos esforços terapêuticos destinados a dar ao paciente a “mãe boa” que lhe teria faltado.⁸ Entretanto, a tentativa é fecunda: F. Fromm–Reichmann, Harry S. Sullivan, H. Searles, H. A. Rosenfeld, Marion Milner ou S. Resnik, para citar apenas os que tratam de adultos, testemunham tanto melhor as singularidades de cada situação na medida em que um grilhão teórico – geralmente kleiniano – não imponha sua grade de leitura sobre as peripécias do tratamento.

Todas essas pesquisas teriam precisado da estreita colaboração entre psicanálise e psiquiatria hospitalar. Mas uma excessiva impermeabilidade entre domínios e instituições preservou a pureza especulativa da primeira disciplina, abandonando a segunda a seu destino exclusivamente organicista e médico. Isso mostra o lugar decisivo que teve, para nós, o movimento prático e teórico da “Psicoterapia Institucional”. Nosso trabalho na clínica de La Borde (Jean Oury, Félix Guattari), na senda de François Tosquelles⁹, foi uma oportunidade para fazer tábula rasa. A atenção dos terapeutas – sua capacidade de análise – deve incidir, em primeiro lugar, sobre seus próprios instrumentos, a instituição, os dispositivos sociais, as modalidades de troca, a economia dos desejos — aí onde se elabora o acolhimento dos pacientes psicóticos. Essa questão de método, que liga as vicissitudes da alienação mental aos sintomas coletivos de alienação social – com suas especificidades de acordo com cada espaço de cuidado – continua sendo axiomática para nós.

A “sessão” é como um elemento, mais ou menos articulado, de um “tratamento”, ou seja, de um complexo agenciamento institucional, com suas múltiplas determinações, suas necessárias polissemias, suas condições singulares de enunciação. Esse agenciamento instável sofre os efeitos da história, a nossa e a de nosso tempo. Temos de reconhecer, descrever e acompanhar sua

⁸ Para John Rosen, o dispositivo “transferencial” está dado de antemão. O médico, substituto de uma mãe excessivamente narcísica, deve fazer de conta que concorda com as convicções delirantes do doente para, ao mesmo tempo, através de vários estratagemas, levá-lo a reconhecer-se como “louco”. Rosen, J. *L'analyse directe*. Paris: PUF, 1960.

Para Sechehaye, o papel das falhas semânticas é essencial. A ação proposta é menos compensatória e as reparações – a “Realização” – são, sobretudo, simbólicas. cf. Sechehaye, M.–A. *Memórias de uma esquizofrênica*. Tradução e prefácio de Carlos Lacerda. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1950 (*Introduction à une psychothérapie des schizophrènes*. Paris: PUF, 1954.)

⁹ Em 1940, em Saint-Alban, Lozère, François Tosquelles lançou concretamente as bases de uma terapêutica psicanalítica das psicoses no hospital psiquiátrico.

evolução; a transformação permanente da cena terapêutica importa mais do que um modelo estratégico preconcebido.

Todos aqueles que insistem na “não presença” dos sujeitos psicóticos estão preocupados, sobretudo, com a criação das condições de um “encontro”, com a instauração de coordenadas mínimas de espaço e tempo, necessárias para a emergência de um “sentido”. Os trabalhos de Gisela Pankov, os textos de Henri Maldiney, as pesquisas de Binswanger – e geralmente aquelas dos fenomenólogos – nos parecem propor um descentramento útil. Exigências ético–estéticas substituirão as hermenêuticas do discurso, os impasses da significação. Elas liberam os dados formais, as sensações e os movimentos, as imagens e as ações de sua estrita sujeição aos jogos do significante, à ordem reduzida do “gnósico”.¹⁰

Ainda que não a nomeássemos, o leitor certamente reconheceria a filigrana “esquizoanalítica”.

Michel Foucault já havia aberto uma brecha. A crítica genealógica e antropológica da loucura e das instituições que a ela se dedicam no Ocidente lançou as bases para uma abordagem complexa da psicose. A sociedade, a história, os códigos e as culturas foram incluídos na reconsideração da psiquiatria e das disciplinas a ela ligadas.

Gilles Deleuze e Félix Guattari, com *O Anti-Édipo* e *Mil Platôs*, soltaram para nós a tripla amarra do Sujeito, do Significante e da Estrutura, promovidos, por bastante tempo, ao estatuto de universais modernos. Evidenciaram as ligações múltiplas, “rizomáticas” entre o Inconsciente e a História, o Desejo e a Economia Política, a Subjetividade e os agenciamentos sociais. Não para fundir Marx com Freud, nem para invalidá-los de uma só vez, mas para abrir, às vezes de modo iconoclasta, novos espaços de liberdades: pensar melhor, juntos, os avatares da História e os impasses da Razão. Possibilitaram o relato de uma experiência, sem que precisássemos virar religiosos ou falar de nossas filiações.

Félix continuou esse trabalho com paciência, dentro e em torno do “Seminário” que ele coordena há mais de dez anos. Sempre teve a delicadeza de nos fazer sentir que encontrava em nossos escritos e dizeres questões pertinentes para as suas próprias.

Embora a interpretação nos forneça, às vezes, a oportunidade de comentários pontuais, nossos procedimentos de trabalho são, veremos, essencialmente “cartográficos”.

O próprio Freud, no fim de sua vida, opunha as “construções”, essenciais, às interpretações, de peso menor.¹¹

10 Nesse domínio, consultar principalmente Tatossian, A. *Phénoménologie des psychoses*. Paris: Masson, 1979. Intervenção na 77ª sessão do *Congresso de Psiquiatria e Neurologia em Língua francesa*, junho de 1979.

11 Freud, S. *Constructions en analyse* (1937). [Constructions in Analysis. In: Strachey, J. (ed). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, v. XXIII (1937–1939). London: Hogarth Press, 1963.] Traduzido do inglês e cotejado com o texto alemão por A. de Guinzbourg. As passagens foram sublinhadas por nós.

O objetivo do analista é “induzir o paciente a abandonar os recalcamientos no sentido mais amplo possível”. Portanto, o paciente tem de retornar a capítulos de sua história que já não estão à disposição de sua consciência, mas que continuam sendo, mesmo na psicose, o “núcleo de verdade” de suas fantasias, alucinações ou elaborações delirantes.

Freud convida a procurar os “vestígios” desses materiais nos sonhos, nas associações livres, nos sintomas e nos comportamentos dos pacientes. Mas também em suas ações, “sejam elas importantes ou insignificantes, *efetuem-se elas na situação analítica ou fora dela...*”.

O tratamento desses vestígios – apesar da comparação arqueológica que centra o artigo – tem mais de construtivismo que de simples reconstituição:

Sua tarefa (do analista) consiste em reconstituir aquilo que foi esquecido a partir de vestígios que restaram dele *ou, mais exatamente, em construí-lo*.

A reconstrução não é, para Freud, o objetivo e o final dos trabalhos, é apenas um “trabalho preliminar”.

Isso não quer dizer que a metáfora do arquiteto possa, a partir daí, substituir a do arqueólogo. Na análise não há nem etapas nem plano ou cronologia; nada de fundações ou de andares ou etapas. Apenas uma curiosa dialética:

O analista conclui um fragmento de construção e o comunica ao sujeito *para que ele seja influenciado pelo fragmento*. A partir do novo material que surge daí, poderá elaborar um novo fragmento, utilizá-lo da mesma maneira e avançar pouco a pouco, *alternando assim até o final*.

A construção é um verdadeiro “quadro”, uma ficção biográfica “digna de confiança”. Ela não é verificável nem pelo assentimento nem pela denegação do paciente, mas sempre de maneira indireta. A produção do “novo” é relançada pelas hipóteses do analista. Às vezes, a “reação terapêutica negativa”, agravando os sintomas ou a angústia, confirma *a contrario* a pertinência das construções. Em todos os casos, uma “*conjectura*” do analista torna-se uma “*convicção*” do paciente.¹² Nesse ponto, Freud se sente obrigado a se defender da acusação de “sugestão”; então, pleiteia exclusivamente o seu bom uso.

Trata-se de reconstituir, apesar de tudo, a história do paciente, de “completar e ampliar a construção”? O trabalho do analista deve necessariamente levar às lembranças, à expansão de uma verdade biográfica? Freud não pensa assim:

Acontece muitas vezes de não conseguirmos que o paciente rememore aquilo que foi recalçado. Entretanto, se a análise foi conduzida corretamente, *induzimos nele uma convicção inquebrantável na veracidade de nossa construção, que obterá um resultado terapêutico semelhante ao da lembrança de uma lembrança*. A questão de sa-

12 Sarah Kofman assinala, com precisão literal, a ética desse gênero de intervenção: “Seu valor reside em sua eficácia: provoca efeitos inconscientes que se traduzem pelo afluxo de novos sonhos, de novas associações etc.–. Kofman, S. *Un métier impossible*. Paris: Galilée, 1983.

ber em quais circunstâncias isso se produz ou como é possível que isso que consideramos um substituto incompleto possa, entretanto, dar um resultado completo – tudo isso será objeto de pesquisas posteriores.

Freud esboça, então, de modo inesperado, uma reflexão sobre os processos psicóticos; como se a questão das construções e da eficácia do tratamento estivesse ligada, para ele, à extensão das indicações da psicanálise ao domínio dos delírios, das alucinações e da “loucura”.

Ele evoca a “reemergência de alguma coisa que foi vivida na infância e esquecida em seguida, alguma coisa que a criança viu ou escutou em uma época em que quase não falava...”.

Para ele uma construção de sentido enriquece um quadro que tende, assim, por toques sucessivos, à sua completa definição.

Desse modo, o texto de Freud recorre ao trabalho das hipóteses, a uma ciência conjectural.

É justamente para as reemergências e o recalque originário que, segundo nós, poderiam se orientar as “pesquisas posteriores”. A história e a verdade se compreenderiam, no sentido mais amplo, no conjunto de seus “territórios”. Tais territórios ultrapassam, e muito, os materiais neuróticos das “reminiscências” edípicas – em função de sua própria textura, sua “acuidade” sensorial, sua multiplicidade semiótica.

Será que, apesar de tudo, precisamos perseguir a miragem de uma reconstituição, de um afresco acabado da assunção do Sujeito? Podemos ainda nos contentar com retrazar, em cada tratamento, o movimento unívoco de uma maturação cujos termos e etapas conhecemos de antemão?

Preferiremos a “obra aberta”. Não completar. Mais do que concluir, abrir novas pistas. Fazer trabalhar as forças e as formas, ao invés de lhes dar uma última assinatura. Não *compreender* a espiral de um eterno retorno, mas *produzir*, ou *criar*. Colocar-se na origem de um movimento e não no seu final, na sua cópia ou representação.

Porém, a elaboração freudiana fica obscura em um ponto essencial. A divisão entre as tarefas do analista e as do paciente está tão claramente delimitada que evita a questão da transferência: “O analista não viveu nem recalcou nada do material em questão (aquele do paciente); sua tarefa não consistiria em rememorar qualquer coisa que fosse... mas em reconstituir aquilo que foi esquecido, a partir dos vestígios...”.

Qualquer que seja a “tarefa” do analista, ele pode estar tão facilmente isento de seu próprio inconsciente? Que dizer da “transferência do analista”, da “contratransferência”, dos “materiais e associações” do terapeuta? Quais subterfúgios poderiam afastar isso tudo do campo fechado da sessão e dos desenvolvimentos do tratamento?

Como assinala Serge Viderman:

O encontro de dois inconscientes na situação analítica, onde um pode se estruturar livremente na transferência, ao passo que ao

outro são impostas limitações estritas da contratransferência, sem que se possa sequer poder pensar seriamente em eliminá-la ou ter certeza de ganhar algo caso se conseguisse fazê-lo, mostra bem a que coeficiente de incerteza está sujeita a descoberta do sentido na situação analítica – sem que se tenha condições de imaginar uma forma eficaz de evitá-lo.¹³

Essa forma de evitá-lo não existe, e é melhor assim. Viderman propõe fundar a ética do trabalho analítico sobre a própria incerteza – as singularidades que presidem a nossas elaborações. É uma postura pragmática, atenta àquilo que o terapeuta põe em funcionamento na “experiência” e a seus efeitos nas produções das mesmas. É um primeiro passo, decisivo para uma *meta-modelização* dos procedimentos analíticos; porque estes englobam, além do discurso do paciente e do inconsciente de seu analista, os agenciamentos coletivos de enunciação que sobredeterminam o dispositivo do tratamento.

Uma postura globalmente interpretativa, anamnésica, deve delimitar uma zona de “verdade”, “significantes-chave”. Uma cartografia analítica, ao contrário, só pode trabalhar num movimento expansivo, não orientado, *miceliano*. Não cessa de se ampliar por suas bordas, ao passo que o pseudocentro de sua partida – seu ponto de impulsão – rapidamente se torna excentrado. A proliferação do trabalho não reconhece qualquer hierarquia durável. Cada um dos momentos da cartografia pode se alçar à posição dominante ou se ver rechaçado para uma região menor. Essas posições não serão nem consolidadas nem definitivas; apenas operatórias e datadas; nenhuma delas servirá de desfíladeiro obrigatório para a história inconsciente do “sujeito”.

O “sujeito”, não mais definido por seu estatuto de indivíduo e sim pelos índices de singularidade que o afetam, é ultrapassado por uma produção de subjetividade, cujos agenciamentos, materiais e signos tentamos identificar. Nesse sentido, a interpretação figurará nessa exploração como uma ferramenta entre outras:

Os agenciamentos coletivos e/ou individuais da enunciação se tornam então objetos da investigação analítica, prioritários em relação à investigação das imagos e das estruturas pretensamente constitutivas da subjetividade.¹⁴

Na situação analítica, o terapeuta é como que um caso particular dos agenciamentos analíticos. Ele não se contenta com recolher “dados”, uma vez que não cessa, mesmo à sua revelia, de prover “dados”. Não pode, pois, pretender ocupar uma posição hermenêutica, nem garantir ou legitimar procedimentos que ele utiliza e que o utilizam. Um questionar-se permanente deve avaliar os efeitos provocados por suas ações e palavras, além de seus próprios graus de assujeitamento.

13 Viderman, S. *A construção do espaço analítico*. Trad. Sérgio Joaquim de Almeida. São Paulo: Escuta, 1990.

14 Guattari, F. *Cartographies schizoanalytiques*. Paris: Galilée, 1989.

Todas essas observações convergem para a própria noção de “cartografia”. Esta, evidentemente, não pode ser uma simples atividade de representação, pois “fabrica” seu território enquanto o “avalia”.

O termo *atos*, em sua multiplicidade semântica, poderia definir melhor a estratégia. De fato, ele associa, não sem verdade, o artifício de uma cena e as iniciativas da ação com as inscrições minuciosas de uma ata.

Pretendemos, com nosso trabalho, dar conta de uma abordagem definida progressivamente por ensaios e erros. Frequentemente, durante o caminho, abandonamos o otimismo de um “progresso” terapêutico, a busca detetivesca de uma “verdade”, os critérios garantidos de uma “cura”.

Fazer, dizer, compreender e prescrever não serão, aqui, tão nitidamente separados quanto em uma prática analítica ortodoxa.

Não se espantem se virem reunidos fragmentos, monografias e digressões, casos em que nossa conduta foi certa e outros em que fomos inoperantes. Para nós, estes últimos não são menos didáticos, nem os primeiros mais interessantes.

Uma história bem longa testemunha inflexões, desvios ou transgressões aos quais a psicoterapia dos processos psicóticos conduz inelutavelmente aqueles que a ela se dedicam; mas mostra também o que uma teoria do inconsciente pode esperar de uma pragmática para a qual, aqui, apenas esboçamos algumas direções.

O Corpo, o Mapa e o Monstro

Sessão

Élodie¹⁵ *Quero te falar* do meu bebê. *Eu tinha te dito* primeiro que era preciso que eu o pusesse numa prisão de negros muçulmanos. (...) Meu filho eu tive porque tinha comido batatas para cortar os testículos dos alemães. Isso me fez gozar, por minha vagina, e não matei os alemães, mas me inchou a barriga. Bem! Agora, *pari* porque meu bebê me disse para circuncidá-lo... como minha cruz. Então quando fui fazer cocô... a urina...

Polack Daí, o que aconteceu?

E. O bebê saiu de minhas regras e sempre se comunicou com minha barriga.

P. Ele ainda está na barriga?

E. Não, agora não mais.

P. Por onde ele anda?*

E. *Eu não sei. Não entendo*, é uma outra maneira de parir que *eu não entendo*.

P. Ele se comunica com você falando?

E. Sim, dentro da minha barriga.

15 Já falamos de Élodie em *La Borde ou le droit à la folie* (D. Sabourin e J.-C. Polack). Sua psicose, quase imutável após uma dezena de anos, se estabilizou, não sem dificuldade, na cotidianidade protegida de um “Centro de Adaptação para o trabalho”—em um “setor — psiquiátrico da periferia parisiense. O registro da sessão, com o consentimento de Élodie, data de 1984. Faz três anos que ela não vem me ver. Fui visitá-la uma vez em seu local de trabalho.

* A tradução literal da expressão francesa *Où est-ce qu'il serait passé?* seria: por onde é que ele passa? [N do R]

- P. E qual língua ele fala?
- E. Francês.
- P. Podemos falar ao mesmo tempo?
- E. Vocês falam mas eu não falo, fico silenciosa.
- P. Você nos escuta?
- E. Não, eu escuto vocês brigando; é como um rádio.
- P. O que eu digo a ele?
- E. Você lhe diz que tinha me dado receitas, que não queria fazê-lo, que tinha me dado os medicamentos sem compreender, que deixou ele achar que você era idiota, porque sabe que como é seu filho, ele não te engana, ora!
- P. Ele é apenas meu filho ou é meu filho e de mais alguém?
- E. De você e de mais alguém.
- P. Quem é esse mais alguém?
- E. Um de meus namorados, Ahmed.
- P. O que ele deu para fazer essa criança?
- E. O esperma.
- P. E eu dei o quê?
- E. A carta branca e o esperma branco das cartas brancas. Você não me fez nada, me deu os medicamentos, mas uma hora depois se tornou a carta branca.
- P. Então passou** pelos medicamentos?
- E. Isso. Você me dá medicamentos para minhas regras.¹⁶
- P. Como você acha que esse bebê é?
- E. Parecido com você; tem os olhos azuis.¹⁷
- P. É um menino?
- E. Sim, chama-se Franck.
- P. Foi você que lhe deu esse nome?
- E. Não, foi ele que escolheu, e eu concordei. Franck quer dizer “moisi”* em alemão.
- P. Tem certeza? Quem é que te disse isso?
- E. Ninguém. Mas *eu sei disso*, quer dizer Moshe, Moisés em alemão.
- P. Moisés é como “moisi”?
- E. É isso. O cocô!
- P. É uma criança ou é um cocô? É uma criança ou é merda?
- E. *Não sei...* Ele fala comigo, isso foi feito pela merda.
- P. E cresceu no reto?
- E. É isso, por minhas regras, pela magnitude, pela força de minhas regras.
- P. Mas quando ele fala com você, você o escuta com o que do corpo?
- E. Minha orelha se comunica com minha barriga.

** Vide nota anterior. [N do R]

¹⁶ Efetivamente, prescrevo-lhe um contraceptivo oral.

¹⁷ Meus olhos são castanhos.

* Moisi significa mofado, tanto no sentido literal quanto figurado, de ficar largado, esquecido ou de permanecer por muito tempo num mesmo lugar. A palavra em francês também contém o pronome “moi” = eu ou mim. A pronúncia de Moïse (Moisés) em francês é bem próxima de moisi. [N do R]

P. Então você o escuta com a orelha e com a barriga?

E. Isso.

P. E você lhe fala com o quê?

E. C—c—com a voz, com o coração.

P. Ele escuta?

E. Sim.

P. E quando eu falo, você me escuta com o quê?

E. Não é do mesmo modo: é com a orelha.

P. Somente com a orelha?

E. Não, é da barriga, vem da barriga, mas minha barriga não se comunica com minha orelha. Os medicamentos fazem a barriga se comunicar..., a orelha pela barriga, não são perceptíveis.

P. Mas acho que, afinal, esse bebê se parece bastante comigo, não?

E. Ele tem tua voz. É loiro.

P. Mas eu não sou loiro!

E. É como os olhos: vejo com meus olhos azuis, a cor dos olhos muda com os medicamentos, por isso eles são castanhos.

P. Você está vendo as coisas de outra forma neste momento?

E. Digamos que vejo menos bem... a luz... Antes eu era bem míope.

P. Você também tinha esperma?

E. Não, masturbei-me com esperma de vela, o esperma da vela. Um esperma verde. A cor verde.

P. E daí?

E. Tenho medo... porque o vinho, há um tipo de vinho que me deixa efervescente, que me faz “pasmarr”*!

P. Que te excita sexualmente, quer dizer?

E. É isso; apesar de mim...
Posso fazer amor com meu namorado, ele tem a minha idade, tem 35 anos, eu tenho 37; ele também (...) é estéril! É, digamos, o esperma dele, ele tem o esperma que não é mais jovem como antes, branco. Ele ficou doente. Não foi trabalhar, *imagino*... desde minha bolinação.

P. Que doença ele teve?

E. Do sexo e do ventre. Por minha causa, por minhas regras. *Enfim, penso que é por minha causa.*

P. Porque você tinha...

E. ..emagrecido. Não tenho mais minhas regras como antes. E isso mostra que ele não pode mais ter a mesma vida de antes. Então, *veja*, ele espirra, sua saliva é purulenta por causa de seu esperma, subiu até a saliva, é um muçulmano. Seu... grupo sanguíneo quando a gente é examinado por um médico, positivo ou negativo, ele cospe muito por causa de seu esperma.

* *Pâmoiser*, neologismo já incorporado à língua francesa, usado no sentido tanto de pasmar, extasiar-se, desfalecer quanto de excitar-se, gozar. Chama a atenção nessa palavra a mesma presença do pronome “moi” e até de *moisi*. *Pâmoiser* também pode ser escutado como *pas + moi + ser*, que poderia ser traduzido por “nãoeuzar”. [N do R]

- P. O que ele faz com a saliva?
E. Ele cospe, *eu te disse!*
P. O que nasce do chão quando ele cospe?
E. Não, nada...

Imagens do Corpo

Na aparente desordem de seu mundo, Élodie parece querer construir uma forma. No umbigo de seu delírio, um corpo agarra partes, pedaços, destroços, órgãos e os junta formando um monstro bizarro. É para esse trabalho que sou convidado, já tomado nos materiais de sua construção, engolido por suas máquinas, utilizado. Então, preciso de figuras, de traços, de limites, algumas feramentas. No país da psicose, não sou intérprete, mas explorador e cartógrafo.

Devo notar inicialmente a importância dos diversos “fluxos” (alimentos, matérias fecais, urina, espermatozoides, medicamentos etc.) nessa economia generalizada, confusa e transitivista. Constatar que qualquer coisa pode fazer o outro se comunicar com a pessoa. A voz, por exemplo. Como para Wolfson, as palavras transferem a violência, o afeto ou a energia de um corpo para outro. Mas o outro está mal definido na sua estranheza em relação ao corpo “próprio”; também a língua circula no interior de uma anatomia imaginária. Aliás, nenhuma “explicação”, nenhum traçado de limites pode modificar esses percursos hiperdialéticos do “corpo sem órgãos”, atravessado, mas transformado pelas matérias que o impregnam ou o irrigam.

Algumas hipóteses poderiam “localizar-me” nesse espaço corporal. Uma delas me situa como criança na barriga de Élodie, sem que seja muito precisa minha locação, se digestiva ou genital. O bebê é, entre outros, fruto de nossa cópula; mas se trata, bem se vê, de uma gravidez coletiva onde intervêm o espermatozoide de outro paciente, minha receita e “meus” medicamentos; e, sem dúvida, uma fecundação original (Ho Chi Minh...).

Os fluxos ligam zonas ou “personagens” múltiplos e contraditórios. A lógica do “e... e” prima sobre a do “ou... ou”. É dito que a criança se parece comigo, dando como prova imediata disso um traço diferencial: a cor dos olhos. “Minha orelha se comunica com minha barriga”, mas “minha barriga não se comunica com minha orelha”. Élodie utiliza o “não” mais como escansão do que como negação. Mesmo quando aprova minhas hipóteses, o “não” lhe serve de demarcação e ruptura em uma sequência descontínua de palavras, como se precisasse esculpir uma proposição num magma sem sujeitos por meio de uma pontuação precária e peremptória. Quando as palavras não extraem seu valor da função metafórica, encontram-no na sua qualidade de elementos materiais para a construção espacial de um conjunto vivo. São os tijolos metonímicos de uma “linguagem-espço”, cujas coordenadas formais devem ser circunscritas e repertoriadas; e, no projeto psicoterapêutico, “habitadas”.

Sob o nome de “imagem do corpo”, de “corpo fantasiado”, de “corpo vivido”, a questão do corpo efetivamente ocupa, na cena estratégica do tra-

tamento da psicose, um lugar geralmente privilegiado. As palavras enganam: a imagem do corpo é mais que uma imagem, é um modo de representação possível, uma formulação figurativa precária não necessariamente ligada a matérias icônicas ou a signos visuais.¹⁷

Segundo Freud, a história da escrita reproduz o destino filogenético do significante. Os primeiros modelos de escrita, pictográficos, hieroglíficos, são reproduções desenhadas ou traçadas, grafismos que conservam boa parte do aspecto sensorial, essencialmente visual, do objeto. O inconsciente “profundo” estaria mergulhado nesse modo particular de representação.

Outra hipótese, complementar à anterior, é que o núcleo da língua é apenas uma “inscrição” verbalizável de representações—coisa, ou seja, de uma escrita virtual. A palavra sobrecodificaria traços corporais: expressões mímicas, gestos, posturas, aproximações do corpo da mãe.

A esses traços e pontos de referência, essencialmente espaciais, seria preciso juntar os sons e barulhos do corpo e, principalmente, a voz — como estrato fonético assignificante (vocalizações, lalações, murmúrios). Assim, “a noção de imagem” se estenderia a todo o campo perceptivo—sensorial (imagens acústicas, táteis, sinestésicas etc.).¹⁸

Portanto, o termo “imagem” não deve nos conduzir apenas ao continente do visual, do escópico, ou à problemática isolada do olhar; da mesma maneira que o espelho, em seus diversos agenciamentos, “estádios” ou vicissitudes, tampouco pode resumir as aventuras ideais do Sujeito, os impasses e as fraturas da identificação.

Mapas

Embora já coloque na imagem do corpo os acontecimentos constitutivos de uma história, Gisela Pankow propõe ver nessa imagem apenas uma organização puramente espacial, uma dialética entre as partes e o todo, uma ligação dinâmica cuja ausência é característica da dissociação.¹⁹

Pankow explora uma simbólica de trocas elementares em que as categorias do “dentro” e do “fora” não podem ser validadas, porque suporiam resolvida a questão de um limite. Para ela, trata-se de encontrar um ponto de

17 Num trabalho recente, Nicolaïdis tentou pôr ordem nas relações existentes entre noções cruciais como “processo primário —, representação “primária” e “secundária”, representação—“palavra” ou representação—“coisa”, “representante representativo”. cf. Nicolaïdis, N. *A Representação – Ensaio psicanalítico*. Tradução Cláudia Berliner. São Paulo: Escuta, 1989.

18 A “imagem do corpo —, de Dolto, em oposição ao esquema corporal, é uma “memória” de traços relacionais e libidinais, um registro das relações de desejo com o outro, os outros e os objetos. É um corpo vivo, o traço estruturante da história emocional de um ser humano, destilado de um processo intuitivo de fantasias, relações afetivas e eróticas pré—genitais. Dolto afirma que as fantasias, aqui, significam: “memorização afetiva, auditiva, gustativa, visual, tátil, barestésica e cinestésica de percepções sutis, fracas ou intensas, sentidas como linguagem de desejo do sujeito em relação a um outro...”. Dolto, F. *A imagem inconsciente do corpo*. Tradução de Noemi Moritz Kon e Marise Levy. São Paulo: Perspectiva, 2002.

19 Daí sua abordagem puramente “formal” dos desenhos, representações e modelagens que servem de matéria—prima para o trabalho do tratamento: “Considero o corpo como modelo de uma estrutura espacial, estrutura que me interessa sobretudo em seu aspecto dialético”. Pankow, G. *L'être-là du schizophrène*. Paris: Aubier, 1981.

referência, um enxerto, uma máquina simbiótica limitada, e fazê-la funcionar como “dobradiça” na dialética do espaço.

Do corpo à terra, da imagem motora às marcas de terreno, as ligações podem ser ecológicas, às vezes tênues, sempre indispensáveis.²⁰

Em seu trabalho sobre os aborígenes, Barbara Glowczewski mostra as articulações pragmáticas entre os sonhos tratados coletivamente, as trajetórias nômades e os usos do corpo. Os desenhos sobre a pele, essencialmente nas mulheres, aplicam no próprio corpo uma cartografia dos mitos, uma estratégia das decisões políticas. As cenas oníricas, os movimentos de migração, os gestos e as decorações do corpo, os lugares na família são decifráveis conjuntamente, em um recorte comum do espaço e do tempo a ser lido como um mapa, com suas profundidades, direções, extrapolações, proposições criativas.²¹

Em sua monografia sobre Leon, o trabalho de Françoise Dolto começa efetivamente com a modelagem de uma cadeira vazia. Leon é uma criança “retardada”, muito musical, praticamente incapaz de andar ou de ficar em pé sem apoio. Estamos em 1941. Ele é filho de um alfaiate judeu polonês não praticante e de uma bretã cristã. É batizado, não circuncidado, “francês”. É uma espécie de “monstro”, sem costas, sem pernas, sem marcha, sem ereção global do corpo, mas extremamente dotado com as mãos no piano. Sua existência rastejante e torva se prolonga até o dia em que, em uma sessão, consegue fazer reconhecer sua precariedade ao ser reificado diante do objeto antropomórfico. A analista obtém sua primeira resposta quando interroga Leon não mais sobre seu desejo, mas sobre o da cadeira que o espera, canibalística, prestes a devorar seu “assento” e suas “costas”.²²

Quando o diálogo finalmente acontece, Dolto lhe mostra em um único gesto a anatomia sexual, os ritos e pertencimentos judaicos, a situação política, a geografia, os territórios.

Rapidamente, esboço um mapa da França para lhe explicar o que significa zona ocupada, zona livre, linha de demarcação, todas estas palavras que utilizamos o tempo todo ao nosso redor nos dias de hoje.

Mais tarde, ela acredita poder explicar os sintomas por uma contenção traumática da primeira infância: enquanto trabalhavam, os pais afivelavam o menino sobre sua cadeira sanitária, interditando-lhe toda motricidade além da distal, das mãos, dos dedos. Contudo, chamam a atenção no tratamento os

20 Gregory Bateson assinala: “Os balineses são muito dependentes da orientação no espaço. Para executar um comportamento qualquer, precisam primeiro situar os pontos cardeais; quando um balinês viaja de carro através de estradas sinuosas e perde seus pontos de referência, pode ficar seriamente desorientado e incapaz de agir; um dançarino, por exemplo, não conseguirá mais dançar; para se recuperar, precisará reencontrar algum ponto de referência importante, como, por exemplo, a montanha central da ilha, em relação ao qual possa restituir os pontos cardeais”. Bateson, G. *Steps to an ecology of mind*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

21 Glowczewski, B. Les Warlpiri du désert central australien. *Chimères*, n. 1, 1987.

22 Mac Laren, cineasta de desenhos animados canadense, já pressentira essa intuição boschiana de um objeto sádico com sua “Cadeira”, menos exigente que a de Leon, mas mais caprichosa. Um homem tentava sentar em uma cadeira que se esquivava sem parar, recuava, balançava e tombava, numa recusa absolutamente sistemática. Até que o homem acabava compreendendo: agachado, mas ereto, oferecia seus joelhos e seu peito para a cadeira; prelúdio de um amor feliz e recíproco.

percursos (solidários) cruzados da imagem do corpo sexuado, das referências genealógicas, das leis que ordenam a organização dos lugares e territórios, das situações administrativas e da geografia política.

Escrevi inicialmente os percursos “solidários”, mas prefiro falar de cruzamentos e encruzilhadas. Porque gostaria de evitar dar a entender (como às vezes Dolto parece inclinada a fazer) que esses estratos semióticos se articulam o tempo todo em uma estrutura significante nuclear, que o “intérprete” decifra e atualiza. A observadora de Leon põe em funcionamento dois tipos de “causas”. Uma privilegia a questão da identidade e do nome. A outra desvenda um acontecimento traumático particular, a contenção da criança sobre sua cadeira. A preocupação em reunir todas as situações em uma única trama desemboca necessariamente na hipótese de uma estrutura significante sobredeterminada, cuja falha deve fazer desabar todo o edifício. Cada um pode nomear essa falha como quiser. E embora Dolto não utilize a foraclusão do Nome–do–Pai, sua prática revela que ela liga todos os elementos “patogênicos” da biografia da criança numa situação global de erros ou de mentiras, parasitando todas as articulações simbólicas necessárias para o acesso da criança à sua fala.

Entretanto, parece-nos que a força essencial da intervenção de Dolto é justamente essa migração, constante em seu trabalho, de um estrato semiótico a outro. Ela procura o espaço no qual uma transferência seja possível; uma cena onde a fantasia, por mais fracionada que seja, possa aparecer numa brincadeira. Distinguiremos, por um lado, interpretações totalizantes (sobre a identidade do pai, a clandestinidade, a circuncisão, a ameaça de morte, a divisão da França em dois, as vicissitudes da situação edípica etc.); e, por outro, os assinalamentos estéticos, formais, mais ou menos lastreados no teatro kleiniano de objetos bons e maus, de coisas do “dentro” e do “fora” ou das sucessivas peripécias das diversas “castrações”. Estas últimas são pertinentes, sobretudo, pela apreensão, instantânea, intuitiva, de uma *configuração dramática do corpo* da criança na sua relação com os objetos, animados ou inanimados, de seu entorno imediato. Tudo isso, evidentemente, na presença de sua terapeuta, parte significativa desse traçado.

Os fracassos da simbolização são “falhas da linguagem dirigida à criança”; mas são, em primeiro lugar, os acidentes de um espaço não vetorizado habitado por formas esparsas, truncadas e sem ligações.²³

23 Mais geóloga que geógrafa, Pankov tem outras metáforas para sua descrição de terreno e para suas intervenções: “... o universo da psicose aparece como um universo esfacelado onde cada parcela está mais ou menos distante das outras. As distâncias podem se modificar pelo surgimento de uma lacuna imprevisível. Por quê? Não sei. Apenas constato. Podemos ganhar terreno, podemos preencher buracos...”, “... o que importa é o seguinte: às vezes, em ‘entulhos de um terreno’, percebemos um ‘estrato geológico’ parecido com outro observado em outros entulhos. Então, tento ‘aproximar’, tento reunir estratos idênticos em terrenos diferentes. Chamo de *estruturação dinâmica* esse processo que consiste em reconstituir a unidade aparentemente perdida de esferas psíquicas esparsas (...). O primeiro terreno que é preciso estruturar – ainda que parcialmente – é o conjunto das camadas psíquicas a partir das quais o reconhecimento da imagem do corpo se torna possível”. Gisela Pankow, op. cit.

A imagem do corpo larga, como se fosse estranho à sua problemática, o “esquema corporal”, neurológico e funcional. Crianças paráliticas ou cegas podem ter uma “imagem do corpo” perfeita. Inversamente, há pacientes com esquema corporal integrado e que possuem uma “imagem do corpo” perturbada. Mais que uma imagem, ou uma representação, é uma instalação, um conjunto de traços, de memórias, de figuras, de percepções, de signos, de agenciamentos maquínicos, de intensidades. Os desenhos, as modelagens, são representações figuradas dessa “imagem”.

Monstruosidades.

Monstros

Alain Cazans e Marc Hermant pedem diretamente “um monstro” a alguns de seus pacientes, e o saco da lareira de seus consultórios fica coberto de amontoados teratológicos multicoloridos onde, às vezes, se entrevê o humano. Essas figuras não são a imagem do corpo, mas entre elas e essa imagem há uma relação de denotação, de ilustração, de redução, de decupagem, de abstração. São pedaços, mas deixam supor o resto, os restos. E estes são brechas nos conjuntos caóticos e móveis, o corpo vivido, erógeno ou sofredor.

Os grafismos e as produções plásticas são ensaios de representação euclidiana, “mapas”, processos cartográficos em que evidentemente dominam as representações espaciais, os materiais icônicos.

O “monstro” é um canteiro de partes vivas e inertes, um agregado de objetos, de territórios, de signos, desafiando, como no delírio, “a realidade natural”, as leis das ordens e das espécies, as lógicas de pertencimento, *a fortiori* as lógicas do discurso. Chamaremos de “monstro” tudo aquilo que, a pretexto de fazer corpo, coloca em relação inorgânica coisas que não pertencem aos mesmos conjuntos categoriais. O disparate. Os personagens dos jardins de Bomarzo, ao norte de Roma, são duplamente monstruosos. Por um lado, porque figuram monstros míticos, saídos da lenda, exacerbados por suas proporções gigantescas. Mas também porque, talhados diretamente na rocha que aflora no campo, criam a ilusão de uma metamorfose natural em que os limites da pedra e da carne, do vegetal e do animal, do natural e do construído, estão insolentemente embaralhados.

Uma fantasia psicótica é, ao mesmo tempo, um breve acontecimento e uma configuração, um monstro, uma quimera...

Objetos de desejo, objetos materiais, mitos, continentes, qualidades abstratas vêm se avizinhar. Ou melhor, entram em composição num plano de consistência particular, cujo código – a referência, a legenda cartográfica – é justamente o corpo. Portanto, nessa perspectiva, o monstro seria o trabalho do mapa sobre o corpo, uma diagramatização do corpo desejan-te. Capta um momento do lugar “transferencial” no tratamento. Um pedaço de corpo do paciente faz alguma coisa com um pedaço do meu corpo em

um determinado tipo de contexto – territorial, mítico, institucional, econômico e, certamente, simbólico. Para o monstro, o tempo não está dado de maneira homogênea. Determinado pedaço do corpo de Élodie (seu ventre, sua uretra, sua orelha), determinada produção (o sangue, a urina, o cocô) se relaciona com alguns de meus objetos, algumas de minhas zonas erógenas, de minhas palavras ou de minhas ações, a receita, os medicamentos. É tudo isso se passa no Egito, na Bretanha ou em Tours, há vinte anos ou no século passado. As articulações, os planos de consistência, os componentes de passagem ora são históricos, ora territoriais, às vezes somente fonemáticos ou tecnológicos. As mídias, por exemplo o rádio, e sobretudo a televisão, inserem-se em agenciamentos complexos com a sexualidade, o trabalho e a vida doméstica. O canal de televisão funciona como embreante e relê. Da realidade ao delírio, o movimento recíproco passa pela pequena tela que o filtra, torce, amplifica, enriquece, difrata. A reportagem ora é ao vivo, ora gravada. O monstro é um canteiro, uma maquete de montar cujas peças teriam se perdido, enquanto as peças perdidas de outra construção vieram se misturar às primeiras. Buster Keaton compra uma casa pré-fabricada para si; monta-a numa ordem qualquer: a porta está no terceiro andar e quando ele sai do quarto, cai no vazio. A chaminé joga água na calçada. A fumaça sai pelas janelas. Buster anda pelo teto.

O bebê de Élodie surge como terceiro termo na sessão, bússola no espaço cartográfico de suas identidades esfaceladas. Ele é homem e judeu, réplica miniaturizada de seu terapeuta. Embora sefardita, ela faz sua parte nas lutas contra os alemães. Não os mata, mas faz uma criança ao abrigo de uma “prisão de negros muçulmanos”.

Como a Virgem, Élodie é a sede de uma reencarnação. Talvez o bebê tenha nascido de uma absorção oral, talvez de uma masturbação anal. Em todo caso, no seu corpo a cloaca fetal – uretra, vagina e ânus confundidos – continua fazendo seu trabalho em uma indiferenciação monstruosa. A encruzilhada digestivo-genito-urinária articula os sistemas e os redistribui. Situa-se no ponto de encontro dos personagens importantes da vida de Élodie, os genitores masculinos, Ahmed e eu. É acumuladora e redistribuidora de fluxo; pilha e transformador. É principalmente nesse espaço que os jogos de palavras permitem a passagem contínua dos objetos às palavras, e depois dessas palavras a outros objetos, num deslizamento de sentido incessante que o corpo de Élodie tenta dominar.

A carta [*carte*] branca é a receita que lhe faço e que ela vigia com a maior atenção, a ordem dos medicamentos, seu nome, a quantidade, escrita em letras ou números, minha maneira de assinar... É também “carta branca”, liberdade concedida, “assinatura em branco”, direito de fazer uma criança com os comprimidos brancos de minha receita branca, espermatozóide branco sensível à escrita. “Uma hora depois” de tê-los tomado, esses medicamentos voltam a ser a outra coisa que a fecunda completamente.

As passagens fecais, o fluxo urinário, os fluxos de palavras, correntes de esperma se entrecruzam em um espaço preciso, que Élodie sinalizará mais tarde como “a pele sobre o quadril”, ponto de concentração desses diversos metabolismos, entroncamentos e transformações. No tratamento, trabalhamos somente essas trocas, dons e raptos pelos quais o corpo de Élodie e o meu pensam se comunicar num espaço caótico, anistórico, “anacrônico” e confuso. A ambição continua sendo modesta: mostrar mais uma vez aqui que o delírio está investido por um mapa [*carte*]. E que este se deixa construir no tratamento, pedaço por pedaço – em uma progressiva articulação fundadora e antecipadora de um “sentido”.

(...)

A Obra

O monstro é um agregado de fantasias cambiantes. A fala do psicótico, na falta de representações plásticas ou gráficas, dá dele uma figura virtual, em que as palavras e as coisas não são claramente distintas. Quando Élodie me diz pela trigésima vez, “eu tenho uma pequena pele aí (*peau là*), no quadril”, isso faz imagem e começo a ver uma membrana, sua forma, sua ligadura, sua disposição. Entretanto, ela talvez esteja parcialmente prisioneira de assonâncias fonéticas (*peau là/Polack*) ou de um jogo metáforo–metonímico que evoca o “pote” (*pot*), o penico (*pot de chambre*), sua merda, colada ao seu quadril, não separada, fecundante. Significantes e significados são conceitos muito pobres. Numa terminologia mais hjemsleviana, diríamos que o monstro reúne modalidades múltiplas de ligação entre matérias, substâncias e formas; que ele não privilegia nenhuma. Nesse canteiro multissemiótico, o espaço da sessão e da relação dual seleciona, reduz, abstrai. A dominante textual, carregada de imagens ou não, induz uma decifração, uma leitura, uma interpretação, que as passagens ao ato perturbam por princípio.

Ao contrário, a cartografia monstruosa é uma “obra aberta”²⁴, proporcional ao delírio, e suscetível de um “tratamento”. É uma massa móvel de informações ou de signos, interpretáveis segundo registros variados e probabilidades múltiplas.

Paradoxalmente, é a “improbabilidade” no interior de um sistema de referências definido que melhor nos afasta das redundâncias e das convenções, esboçando assim processos de singularização possíveis.

Tomemos o termo “carta branca” do enunciado de Élodie. Não me ponho a distinguir, e depois a escolher um valor exato da palavra em um dado contexto. Receita, permissão concedida, cartografia virgem onde tudo pode se inscrever são três “interpretações” não exaustivas, definindo, juntas, uma territorialidade particular. O uso polissêmico da língua e de metáforas autoriza não apenas o acolhimento de sucessivas versões de expressão, mas sua reapropriação simultânea.

²⁴ Aqui, emprestamos bastante de Umberto Eco e sua leitura de *Finnegan's Wake*. cf. Eco, U. *Obra Aberta*. Giovanni Cutolo. São Paulo: Perspectiva, 1991.

Nos confins do delírio, do sonho e da obra de arte, um mesmo projeto ético—estético comanda as rupturas da ordem, procede por enriquecimentos e extensões de “saber”.

A própria linguagem de Élodie parece organizada. As redundâncias, as probabilidades específicas fazem com que ela recorte ao menos um “sub-conjunto” regrado; e isto, a partir de um máximo de “imprevisibilidade” (“o esperma de vela...”), ou seja, de informações e, portanto, de desordem. Entretanto, um território se instala nessa desordem e, aparentemente, a chave disto, o referencial, é o corpo. A construção involuntária do corpo é uma “obra”, com seus maquinismos posicionais, suas transformações, seus retoques e metamorfoses.

A disposição de elementos, figuras e intensidades não tem como finalidade encontrar uma ordem ou uma hierarquia perdida, que presidiriam desde sempre – desde a infância alienada – as relações e distribuições entre eles. É uma cartografia de descobertas e explorações que se pretende provisória. Fornece as coordenadas temporárias dos percursos possíveis. Joyce fala de *disentangle and re-embody*.²⁵ Primeiro, é preciso descobrir formas e traços no amorfo e no inapreensível, localizar os limites virtuais e mudos que o desenhem no trabalho compartilhado do tratamento; e depois tentar, pedaço por pedaço, tomar posse de um espaço. O dismorfismo do mundo monstruoso e delirante é a condição mesma para uma entrada no mundo da forma.

O cuidado de uma “presença” se torna, então, prioritário em relação à busca de uma significação; prepara sua eventualidade formal e existencial.

Os marcos do prazer, da tensão, da crise e de sua resolução tem, portanto, um valor particular. A busca hermenêutica de um significante perdido é substituída por uma poética coletiva – mais “dual” na sessão, mais “institucional” no estabelecimento de cuidados. Essa criatividade não descobre a ordem de um desenvolvimento psíquico regular, nem a desordem de suas falhas, acidentes e interrupções. Provém de uma estratégia da “epifania” uma vez que não retorna a um estado de normas e equilíbrio anteriores, mas organiza uma matéria sensível e inteligível, uma nova visão de mundo, que o delírio chama como resultado seu.

Talvez o monstro seja o figurável do monólogo interior, da mais livre das associações ou do delírio. Entretanto, ele só pode existir, ficar vivo, opondo à desterritorialização intensa um esboço arbitrário de reterritorialização. Umberto Eco nota que os dezoito capítulos do *Ulisses*, cada um referido a uma parte do corpo humano, compõem em definitivo a imagem total de um corpo, que simboliza, no plano cósmico, o vasto universo joyceano. Na sessão, o trabalho analítico não se “refere” a esse corpo, mas o “enxerta” como modelo e modo de usar. No texto de Joyce, outras grades, procedimentos ou referências funcionam lado a lado com a imago corporal. No delírio de Élodie, outras “escolhas”, outras chaves são possíveis. O fato de que estas dependam do estilo de cada psicoterapeuta nos remete imediatamente à questão da transferência.

²⁵ Algo como “desemaranhar e re-encarnar”.

Canteiros de Obras

Um dos méritos da psicoterapia institucional foi ter ampliado os limites do canteiro de obras, os modos de expressão, os registros, os regimes de signos. E ter, concomitantemente, fornecido ao trabalho do cartógrafo, componentes, objetos, interesses heteróclitos.

O clube de La Borde estabeleceu parceria com uma cidadezinha da Costa do Marfim graças à passagem de um estagiário africano, aprendiz de cozinheiro. Foram organizados intercâmbios, uma viagem, contratos. Pacientes tidos como autistas acordam, delírio e deriva de continentes, chamado das diferenças e do longínquo, proximidade de sociedades precárias, ligadas aos elementos, à terra, às necessidades, talvez à alma das coisas, à magia das palavras.

Em La Chesnaie, alguns vagões ferroviários, montados sobre pilotis de cimento e tijolo, brotam das paisagens, magníficos e incongruentes. “Que”, “quando” e “como” são questões inúteis. Toda uma rede de fantasias, de loucuras e de cumplicidades funda a arquitetura.

Deligny trabalha diretamente sobre o terreno com linhas de errância [*lignes d'erre*], pontos de passagem e de encontro. Ele começa anotando no mapa os percursos “espontâneos” da criança autista, os hábitos, os circuitos. Depois marca o terreno com materiais, signos, cores, sons. Todos estes elementos são referenciáveis a passagens, a presenças, de outras crianças mais “socializadas”, de educadores, dele mesmo. Ele se ocupa dos elementos: a pedra, a madeira, a água que corre. Dispõe armadilhas vivas: uma ação iniciada que é preciso prosseguir, um trapo secando e que pode ser despregado; uma pedra plana sobre a qual se bate com seixos; uma frigideira. A criança às voltas com as matérias, as formas, as percepções do outro, se desloca por um canteiro habitado. O espaço anárquico se constrói; um “monstro” o ocupa, nele se desenvolve, escutando aquilo que vive, aqueles que falam, sua própria fala. Deligny traça, colore, apaga, retoma. Trabalha sobre a terra, representa sobre o papel: dupla inscrição.

Os mapas mais antigos desenhavam somente os contornos das terras; ou o limite dos mares, os portulanos. Agora, as inovações técnicas e o fracionamento dos saberes permitem colocar no mapa muitos outros parâmetros além das fronteiras nacionais, o traçado dos litorais e dos rios. O interesse recairá, alternadamente, no subsolo, no relevo, nas produções, na demografia, na incidência de uma doença, na densidade das práticas religiosas; ou nas escolhas políticas, nas instituições sociais, nos tipos de consumo alimentar; ou então na frequência dos cinemas, na frequência da interrupção voluntária da gravidez, na fauna, na flora. De tudo isso será até possível dar uma representação móvel fazendo diagramas das mudanças, evoluções e sucessivos estados, traçando as tendências e os vetores. Uma recomposição espaço-temporal do conjunto desses dados supõe um holograma móvel e monstruoso em que o geógrafo, em busca de pontos de referência, traça a estratégia, os projetos, os avanços dos poderes.

Do mapa ao terreno, o trabalho do geógrafo se alterna. Não há progresso no espaço físico da investigação que não deva seu ritmo à precisão do modo de representação. Américo Vespúcio descobriu a América bem antes de Cristóvão Colombo ter posto os pés em La Española. As projeções e os projetos antecedem a aventura, dão-lhe sua consistência diagramática. Os mapas são instrumentos ambíguos, estabelecidos e impostos. Como bem mostram os pesquisadores da revista *Hérodote*, o processo cartográfico contém, desde o princípio, o empreendimento de poder que o demanda. Longe de ser um instrumento neutro, um modo de figuração inocente, é um suporte logístico, uma arma sofisticada, cujas medidas, signos, códigos, escalas e pontos de vista quase sempre preparam uma conquista, um assalto, uma guerra, uma ocupação.

O esfacelamento ou a dissociação do corpo na psicose propõe aos terapeutas e aos pacientes uma ação de reconquista, uma aliança necessária e duradoura. Tratar-se-á de um corpo a recuperar, sobre os corpos e os incorporais do monstro. Em seguida, de uma história. Mas isso é outra história...

Seleção e tradução de Maurício Porto

Revisão de Cláudia Berliner

* Jean-Claude Polack é psiquiatra e psicanalista em Paris. Trabalhou por anos na clínica de La Borde, ao lado de Jean Oury e de Félix Guattari. Participou da fundação da revista *Chimères*, da qual é editor. Escreveu, entre outros livros, *Épreuves de la folie*, *L'obscur objet du cinéma*, e com Danielle Sivadon realizou um documentário sobre François Tosquelles.

* Danielle Sivadon é psiquiatra e psicanalista. Trabalhou junto a Jean Oury e Félix Guattari na clínica de La Borde. Ajudou a fundar e animou, por vários, anos a revista *Chimères*, da qual foi editora. Escreveu com Jean-Claude Polack *La Borde ou le droit à la folie* e também com ele realizou um documentário sobre François Tosquelles, *L'intime utopie*.

Objetos–cicatriz e recepção estética: experimentando pensamentos em meio a obras em obra

Elizabeth M. F. Araújo Lima

Como é possível que tudo
possa ser feito e desfeito, criado e destruído,
mas que o próprio Z estivesse ali sentado
com pressentimentos de ter lhe faltado a criação.

Juliano Garcia Pessanha¹

Tornar a vida digna de ser vivida

Estávamos em um encontro do Agenciamento Coletivo de Clínica, uma atividade desenvolvida no Núcleo da Subjetividade do Programa de Psicologia Clínica da PUC–SP entre os anos de 2006 e 2007. Nesse espaço, através da hibridização do universo conceitual da filosofia da diferença com as diversas práticas dos pesquisadores do Núcleo, buscávamos encarnar os conceitos, revesti-los de qualidades estéticas, sensíveis e afetivas. A idéia disparadora para essa experiência foi a de que *as formas mais singulares de expressão são aquelas com maior potência para produzir ressonância*. Procuramos, assim, constituir um “plano de agenciamento” no qual cada participante pudesse encontrar uma forma de expressão para apresentar seu campo problemático, dando passagem a ressonâncias inusitadas, à criação de sentidos e à exploração de conceitos. Naquele dia, Lucimar Bello apresentava seu trabalho *Cartografias Cidadianas*.² O trabalho estava em obra. Obra em obra, como a obra que nos apresentou com suas imagens. Uma sequência rítmica de fotos de um prédio em construção, na qual, mais do que a concretude de uma realidade cotidianamente conhecida pelos moradores das grandes cidades, sobressaíam linhas, tracejados, texturas e composições inesperadas. A experiência de encontro com as imagens trazidas por Lucimar, e o que sua aparição provocou em nosso agenciamento coletivo, nos fez perguntar por esse acontecimento que chamamos de recepção estética. Como podemos pensar a relação que se estabelece entre um espectador e um trabalho artístico?

¹ Pessanha, J. G. *Subedoria do nunca*. São Paulo: Ateliê Editorial, 1999, p. 29.

² Este trabalho faz parte de uma pesquisa da artista que, entre 2002 e 2010, tomou a cidade de São Paulo como um grande papel, e a máquina fotográfica como a ponta de um lápis. Parte dessa pesquisa, que tivemos a oportunidade de acompanhar nos encontros do Agenciamento, foi realizada como pós-doutoramento no Núcleo de Estudos da Subjetividade (PUC/SP), sob o título “vasas. cidades.dos Alpes ao Ilha de Capri”. Frange, L. B. P. *Cidades desenhantes: um desnorde*. 19^o Encontro da Associação Nacional de Pesquisadores em Artes Plásticas. Cachoeira, Bahia, Brasil, 2010.

No entanto, mais do que nos perguntarmos pela relação genérica entre público e obra, estávamos interessados em problematizar o encontro singular entre um corpo e um objeto, imagem, movimento, som, engendrados quando se busca fazer face a um acontecimento e decifrar as sensações que aí emergem. É sempre por um corte ou fissura que se produz uma abertura ao acontecimento e se dá passagem ao pensamento e à criação, nos diz Deleuze³. O acontecimento nos joga para fora de nós mesmos, rompe a teia de significações, desterritorializa uma organização subjetiva, abre o corpo e coloca-o diante do não-senso. Para ir além deste momento de crise, sem desmoronar, é preciso que se possam criar novos mundos, novos corpos, novos ritmos. “Fazer a fissura transbordar em traço, virar ferida, marca, cicatriz. Fazer corpo do que era silêncio e imensidão”.⁴ Assim se fazem os *objetos-cicatriz*, essas configurações semióticas que são, também, produção de território subjetivo a partir das matérias do mundo. Assim a vida se torna vivível.

Criar, existir

Para Gilberto Safra⁵, as experiências estéticas estão presentes desde o início da vida. Elas são essenciais para a constituição e apresentação de *si mesmo*, através da criação de formas sensíveis e materiais. Essas experiências inauguram para alguém a possibilidade de existir frente a um outro, através da articulação de signos que constituem e apresentam as vivências desse existir de um modo singular. A experiência estética é, nesta perspectiva, um encontro; ela acontece na presença de um outro significativo que recebe e reconhece aquilo que é criado — o que torna indissociáveis, na própria experiência, produção e recepção.

A recepção estética seria, então, dimensão inseparável da experiência estética. Momento que segue e acompanha o processo de produção do *objeto-cicatriz*, no qual a constituição de um novo território estanca e configura os fluxos que atravessam um corpo. Mas, o que se passa no momento da recepção estética? O que acontece a um corpo quando encontra um *objeto-cicatriz*, vestígio, marca e testemunha de um acontecimento?

Aquele que encontra um tal objeto pode sentir-se tocado se o acontecimento, que instaura a ferida e dá lugar ao processo de sua cicatrização, ressoa, de alguma forma, em seu corpo, com as feridas de que é portador. Assim, paradoxalmente, aquele objeto que configura os fluxos em um corpo tem a potência de reabrir feridas em outros corpos que com ele entram em conexão.

Lucimar Bello foi pega pelo que acontecia além da sua janela. E o que acontecia em sua janela era um edifício em construção. Foi pega, em meio à proliferação de habitações *prêt-à-porter* que invadem uma grande cidade, pela redução de seu espaço vital e pela diminuição das distâncias entre cor-

3 cf. Deleuze, G. *Lógica do sentido*. Tradução Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.

4 Aragon, L. E. e Lima, E. M. F. A. Agenciamento Coletivo de Clínica: conceitos se fazendo nos encontros. In: *Subjetividade Contemporânea: desafios teóricos e metodológicos*. Curitiba: CRV, 2010, p. 7.

5 cf. Safra, G. *A face estética do self*. São Paulo: Unimarco, 2004.

pos. Vivia nela a premência de fazer alguma coisa com aquilo, de não deixar passar. Um movimento ininterrupto, revelando uma inextricável relação entre criação e destruição, gritava em sua janela.

Não criamos porque queremos, somos obrigados a criar, nos ensina Deleuze⁶. Atravessada pela produtividade proliferante da cidade, Lucimar foi arrastada – “às vezes acordava no meio da noite, o prédio me pedia que eu o fotografasse”, nos conta ela.

Como estancar o fluxo? Como fazê-lo passar? Como produzir marcas?

Vamos acompanhando as fotografias, tomando-as como relato imagético de um processo de criação. Somos enfeitiçados pela beleza dos recortes e pelas qualidades formais e plásticas das imagens, que vão nos revelando um monstro em expansão. Seus tentáculos surgem do solo e, num ritmo maquinal, vão aumentando, crescendo para frente, para os lados, em todas as direções.

Crescia o monstro, crescia a urgência de contornar de alguma forma o movimento que, a um só tempo, comportava criação e destruição. Sim, porque se houve destruição para que esta obra aparecesse, por outro lado, em sua aparição, uma série de linhas, formas e texturas se apresentam, abrindo uma multiplicidade de caminhos possíveis.

Destruição, construção, destruição... Como é possível nos localizarmos em meio a esse processo infernal? Como construir um território mínimo que possa, ao mesmo tempo, estabilizar o fluxo e nos fazer entrar nele? Estamos tão desterritorializados que, a cada momento, pegamos algo pronto e tomamos como próprio, numa reterritorialização padronizada.

Associações surgem, perguntas, pensamentos, incômodos, ressonâncias.

“A cidade não para, a cidade só cresce. O de cima sobe e o debaixo desce.”⁷

O abismo de não ser

A experiência estética instala-se num intervalo entre a ferida e sua cicatriz. A cicatriz é tecido. Produção de tecido vivo para conter o escoamento do sangue e tentar refazer a superfície. O *Corpo sem Órgãos*, instalado pelo acontecimento do encontro com um monstro que não para de crescer, clama por uma reterritorialização. A abertura indiscriminada para o exterior pede a construção de uma membrana que filtre, deixe passar ou impeça, isto é, organize os encontros.

Assim, o *objeto-cicatriz* dá forma a algo que se passa com aquele que cria. Quando entramos em contato com ele, se produz em nós uma atualização daquela experiência. Algo em mim, em nós, se deixou afetar pela composição imagética trazida por Lucimar, porque ela, em algum ponto, ressoa com nossas feridas. O contato com aquelas imagens reabriu feridas dos tantos encontros

6 cf. Deleuze, G. O ato de criação. Especial para *Trafic*. Tradução de José Marcos Macedo. Palestra proferida em 1987. Publicado no Caderno Mais! Folha de S. Paulo, 27/06/1989. Disponível em: <http://www.dossie_deleuze.blogspot.com.br/>

7 “A cidade”. Composição de João Higinio Filho gravada por Chico Science e Nação Zumbi.

com processos de criação e destruição. Feridas instauradas ao sermos tomados e arrastados por movimentos que não podemos conter, e que avançam em direções que não desejamos. “Como é possível que tudo seja feito e desfeito, criado e destruído” e que nós não participemos da criação?

E a cidade, nossa cidade, nosso território coletivo. Cabemos nela e não cabemos. Desejamos outra e a amamos assim. Nosso embate cotidiano com a cidade muitas vezes produz em nós um corpo cidadão, fechado aos acontecimentos. O excesso de atravessamentos torna a pele espessa e pouco sensível.

Em sua conferência no seminário Vida Coletiva, Jean Marie Gangnebin⁸ nos apresentou o pensamento de um sociólogo do início do século XX, Georg Simmel. Para ele, a configuração espacial das grandes cidades instala um contexto no qual as experiências são marcadas por um excesso de proximidade, o que pode levar à falência das possibilidades de verdadeiras relações pessoais. Submetido a um excesso de estímulos sensoriais e intelectuais, o habitante das grandes cidades tem de se proteger – para não sucumbir a um esgotamento físico e intelectual –, e o faz criando uma carapaça de indiferença e frieza. Assim, abdica de uma parte de sua sensibilidade, se anestesia. A percepção se torna mais pobre pela saturação. As capacidades de ver e de sentir ficam ameaçadas.

O desenvolvimento exponencial da técnica e a angustiante quantidade de estímulos e informações produzem uma nova forma de miséria, que Walter Benjamin denominou de pobreza de experiência⁹. Neste mundo, no qual tudo está organizado para que nada nos aconteça, a experiência – que comporta a possibilidade de narrar, configurar, criar a partir do que nos acontece – é cada vez mais rara.

Quando impossibilitados de criar e privados da presença de outros que possam testemunhar nossa criação, somos tomados por um sentimento de irrealidade. Ficamos à beira da não existência.

Inserir-se no movimento contínuo, configurar fluxos

Mas Lucimar não quer que fiquemos anestesiados, ela não está. Reabre feridas em nós e apresenta, ao mesmo tempo, um bálsamo ou talvez um caminho possível. Abrir o corpo, os sentidos, para que algo nos aconteça. O encontro com sua obra em obra nos lança à experiência da criação de objetos, pensamento, imagens, novos corpos. Somos convidados a nos inserirmos no movimento incessante de criação e destruição; a não deixar a vida passar sem que nos engajemos nesse processo contínuo e ininterrupto. E, por outro lado, não deixar que o fluxo nos arraste e nos arranque, mas tomá-lo nas mãos, moldá-lo, inventando diques, paragens e passagens.

⁸ cf. Gangnebin, J. M. Como podemos viver junto? Uma comunidade de estrangeiros. In: Lagnado, L; Pedrosa, A; Freire, C. et al. *27ª Bienal de São Paulo – Seminários*. Ed. 1, Cobogó/Bienal de São Paulo, vol. 1, p. 250–260, 2008.

⁹ cf. Benjamin, W. Experiência e Pobreza. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução Sergio Paulo Rouanet. (Obras escolhidas, 1). São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 114–119.

A experiência estética atualiza outros acontecimentos que se juntam a este em novas dimensões espaço-temporais. Os reeditamos, através do contato com o *objeto-cicatriz*, fruto de um embate. Há neste objeto uma resolução do problemático que o abre para outras paisagens – caminhos que bifurcam; muros que contém e contornam.

Nas imagens vemos muros se fazendo, mas também espaços por onde o ar pode circular. Aberturas, janelas, hiatos entre vigas, luz que atravessa panos e telas. Por baixo dos muros, as madeiras desenhando linhas, um traçado, um trançado. Fios apresentando, na materialidade e concretude de uma construção, que aquilo que é poderia ser diferente.

Ao mesmo tempo, o encontro com este objeto é o encontro com as marcações de um território. O prédio-monstro que invade o espaço vital de Lucimar agora é dela. Ela apossou-se, envelopou, apoderou-se dele. Fez com ele um corpo-monstro. Fez dele seu território.

Um território se constrói pelo *ato expressivo*. No trajeto de constituir mundos estabelecemos contato com uma multidão de fluxos, em constante diferir dos próprios mundos constituídos. É através desses mundos, e dos sentidos que se desprendem deles, que se comunica uma vitalidade rítmica, gênese expressiva que avança do caos e cria *consistência*.

“O território é, ele próprio, lugar de passagem”.¹⁰ O território que o *objeto-cicatriz* constitui, e a ferida por ele reaberta, nos permite acessar algo da experiência de quem o produziu, por uma operação de ressonância. De um a outro, passagem, afeto. As feridas e cortes, que vivem através de cada um de nós, fazem os encontros quando criam ressonância, e se afirmam naquilo que nos escapa.

Encontrar um território é também encontrar uma distância. A minha distância em relação ao outro comporta uma ética. A distância que é preciso demarcar, não avançar, a justa distância que permite o comum. A experiência estética é uma experiência no mundo comum.

Para Hannah Arendt, o mundo comum ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens. Conviver no comum é compartilhar coisas fundamentais à vida humana: usufruir a presença dos outros; ver e ouvir os outros; ser visto e ouvido por eles e experimentar a realidade que daí advém; realizar algo que, ao introduzir-se no espaço do comum, ultrapassa a própria vida individual. A presença dos outros nos garante a realidade do mundo e de nós mesmos¹¹.

Para a autora, a arte é o último reduto no qual se constrói um mundo comum, numa época em que a existência está voltada a produção e consumo incessante de coisas para garantir a vida, e na qual tudo se torna rapidamente obsoleto e descartável.

Construir um mundo comum é uma política.

10 Deleuze, G. e Guattari, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 4. Tradução Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 1997, p. 132.

11 cf. Arendt, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

Habitar o trágico

Na recepção estética, o encontro com um objeto, imagem, sonoridade, ritmicidade, ou outra matéria expressiva, instaura “um modo de experiência de si mesmo na capacidade de ser outro”¹²—o que envolve uma dimensão do comum e, também, uma dimensão do sagrado, no sentido daquilo que é vivido como grande demais, forte demais, belo demais. A partir do contato com algo em sua materialidade sensível, estabelece-se uma conexão com um plano imaterial, que comporta campos de força, e com a vitalização produzida por um reencantamento do mundo.

Por alguns instantes, nos encantamos com os andaimes, pedaços de concreto, linhas desenhadas pela madeira. No entanto, à medida que o edifício vai sendo finalizado, rebocado, pintado, no momento do acabamento, vamos encontrando um prédio igual a todos, e aquilo que havia de interessante nas entranhas desaparece para dar lugar ao mesmo. Damo-nos conta de que todo o processo caminhava para um final previsto de antemão, no qual tudo está bem acabado e funcionando bem demais. Teleologia. Engodo. Nada há aqui de acaso ou criação. Somente o planejado e frio *hall* de entrada de um prédio de classe média no meio do bairro de Perdizes.

Imagens da vida que prolifera e da vida submetida; o movimento vital e sua captura em uma territorialização de fachada.

O grupo do Agenciamento Coletivo se põe a trabalhar. Livres associações, angústias já vividas, outras já pensadas. Há quem também se sinta convocado e fotografe as constantes demolições em Perdizes que desfiguram e reconfiguram a paisagem urbana. Há quem se lembre de casas de bairros populares, todas iguais, que vão aos poucos sendo habitadas, envelopadas, marcadas, singularizadas. Como resistir às territorializações homogeneizantes e singularizar os espaços cotidianos? Pensamos nos sons que acompanham mentalmente essas imagens, sentimos o ritmo com o qual elas se imprimem em nós, nos fazendo experimentar o movimento opressivo da cidade.

Não estamos interessados ou preocupados com o que essas imagens querem dizer, mas em como elas funcionam. Que dispositivo fazem funcionar, quais pequenas máquinas estão agenciadas neste dispositivo e que relação particular ele estabelece com as grandes máquinas sociais e históricas.¹³

E, então, redescobrimos o acaso e a invenção se insinuando no encontro entre um corpo em seu devir monstro e um monstro-prédio: sem o prédio em construção não haveria este *objeto-cicatriz*. Acaso e criação se revelam, também, no encontro de outros corpos com este objeto, corpos que se *monstrualizam*. Assim, a ferida implicada no objeto se transmite e nomadiza. Sensibilidades, éticas e políticas.¹⁴

12 Jauss, H. R. O prazer estético e as experiências fundamentais da poíesis, asthesis e katharsis. In: Lima, L. C. (org.) *A literatura e o leitor: textos de estética da recepção*. Tradução Luiz Costa Lima. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 77.

13 cf. Deleuze, G. *A ilha deserta e outros textos*. Edição preparada por David Lapoujade. Organização da edição brasileira Luiz b. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006.

14 cf. Aragon, L. E. Anotações do Agenciamento Coletivo de Clínica. PUC-SP, 01/11/2006.

A arte pensada em sua dimensão utópica, como nos propõe René Scherer¹⁵ — no sentido da não aceitação da realidade reduzida a seus aspectos objetivos —, pode promover o reencontro com o caráter trágico da existência. A inelutável impermanência de tudo o que existe e a possibilidade de criar mundos a cada vez que algo desmorona ou é demolido. Devir e finitude. Criar mundos é, também, inventar-se a si mesmo nos agenciamentos que vão se fazendo a cada encontro, com objetos, com pessoas, com materiais, com bichos, com plantas, com imagens, com sons, com edifícios em construção. Resta-nos perguntar

Quanto de angústia e dor comporta uma *invenção permanente de si*, num contexto em que a rapidez das desterritorializações impostas, obriga a uma premência de inventar territórios, mínimos pedaços de terra para habitar (...), a partir do próprio processo vital que vai se fazendo nos encontros? Quanto custa para cada um, manter-se nessa margem /limite de si mesmo?¹⁶

São questões para continuarmos conversando.

Estamos de alguma forma compartilhando os incômodos de um convite a uma vida desanestesiada. Lutando para tomar parte no fluxo ininterrupto de criação e desfazimento, buscamos introduzir aí outros tempos e outras modelagens, de modo a produzir singularizações.

Para Deleuze¹⁷, partilhar alguma coisa é remar junto, é estar no mesmo barco. Somente no plano do comum é possível amar e afirmar a vida em toda a sua dor e alegria, em toda a sua feiúra e beleza.

* Elizabeth Araújo Lima é terapeuta ocupacional e professora do Curso de Terapia Ocupacional da USP. Doutora em Psicologia Clínica pela PUC-SP, com Pós-doutorado no Núcleo de Estudos da Subjetividade e na University of the Arts, London. É autora do livro *Arte, Clínica e Loucura: território em mutação*.

15 cf. Schérer, R. Modernidade e Utopia. Palestra proferida no Programa de Estudos Pós Graduated em Psicologia Clínica da PUC/SP, São Paulo, 01/12/1999.

16 Aragon, L. E. e Lima, E.M.F.A. Agenciamento Coletivo de Clínica: conceitos se fazendo nos encontros. In: *Subjetividade Contemporânea: desafios teóricos e metodológicos*. Curitiba: CRV, 2010.

17 cf. Deleuze, G. *A ilha deserta*, op. cit.

A Personalidade Potencial trans-subjetividade na sociedade de controle

Brian Holmes

O pensamento envolve as coisas – entre elas existe a atmosfera, com Oxigênio, Nitrogênio, Gás Carbônico, Enxofre, Chumbo, Alumínio, mas também partículas de pensamento. Estas partículas desprendem-se de nossos corpos-cérebros em fluxos além de nosso controle, aderindo aos objetos ou a outros pensamentos. Possuem campos gravitacionais e magnéticos potentes, que distorcem e alteram imagens – todas as imagens das coisas. O pensamento é, portanto, essencialmente carregado de potencialidade plástica.

Ricardo Basbaum¹

Coreografar-se: qual o sentido de tal palavra? Pode-se facilmente imaginar as improvisações de um dançarino, torcendo-se, deslizando, simulando, rodopiando, traçando um padrão intrincado do *eu* no espaço. E pode-se imaginar, também, o gradual tomar posse deste padrão, a obra como o repetir ou retraçar, que pode, então, ser identificada, situada dentro dos parâmetros mais vastos de um estilo, autorizada por uma assinatura. Mas o que acontece se eu der à palavra *coreografia* o sentido mais alargado de uma interação de grupo, uma orquestração de corpos no seu movimento através do espaço? E se eu conceber a ação do *eu* como uma reflexividade mais complexa, exercida por uma pluralidade de atores uns sobre os outros? Que tipo de *eu* poderia participar na criação de uma coreografia que é tanto minha como de uma articulação mais vasta? Qual seria o estilo de uma obra assim? Como seria esta obra esboçada, retraçada, identificada? O que aconteceria à distinção sujeito-objeto, entre eu e você? E como viria a intencionalidade – a projeção de ação possível num tempo futuro e espaço não-familiar – a operar sob tais condições?

¹ Basbaum, R. O que é NBP? Manifesto, 1990.

O Dispositivo



foto Wilton Montenegro

Ricardo Basbaum
obs, 2004
ferro, grade de ferro
dimensões variáveis
vista de instalação na Gentil Carioca, Rio de Janeiro

Estas questões lhe atravessam (você), se impingem em mim (eu), dentro do âmbito ou transbordamento de certos ambientes físicos/discursivos cuja constituição está assinada – mas aparentemente não autorizada – por Ricardo Basbaum. Numa série de propostas², elas tomam a forma de instalações para galerias especializadas ou museus onde sua passagem é modulada pela presença do que parecem ser cercas de ferro em miniatura, compostas de grades de arame que chegam até mais ou menos a altura do tornozelo, e que delimitam sem, no entanto, dividir o volume. A estrutura tipo cerca serve de obstáculo (“obs.”), lhe obrigando a empreender a mais simples das coreografias: dobrar o seu joelho, levantar o seu pé um tanto mais alto do que o normal e pisar por cima de um obstáculo demasiado baixo para ser uma barreira, quase demasiado baixo para ser notado. A minha visita à galeria é compassada pelo ritmo destes movimentos quase insignificantes.

Entretanto, sua atenção se volta sobre palavras que foram escritas na parede: *escutar, olhar para, corpo voltado para, sorrir para, falar a, desejos expres-*

² A descrição que segue é baseada numa instalação na galeria A Gentil Carioca no Rio de Janeiro, Novembro de 2004.

tos, *fazer contato corporal, fazer perguntas pessoais, exhibir-se etc.*³ Estas palavras descrevem ações que me relacionam com outros. Assim, o espaço físico do movimento, pontuado por obstáculos (e nisto, reminescente de certas propostas minimalistas de Robert Morris nas suas colaborações com a Judson Dance Theater), é redobrado e repercutido por indicadores discursivos que indicam as possibilidades interativas de um ambiente compartilhado – como se persuadissem a percepção a tornar-se afeto através de uma consciência linguística do outro.

Ao mesmo tempo, se torna possível, a partir de certas posições no espaço, ver imagens tanto da minha atividade como das suas – transmitidas ao vivo desde um número não intrusivo de micro-câmeras, conectadas a um sequencial, que apresentam o ciclo de pontos de vista itinerantes. Isto é o que o artista chama “sistema-cinema”: o circuito fechado televisionado em tempo real que alarga a minha percepção do espaço ao mesmo tempo em que registra imagens, gerando material para propostas futuras e outros conjuntos de referências – desta vez tecnológicos – para a compreensão do ambiente que você está, temporariamente, habitando.

Os elementos listados acima constituem um dispositivo espacial que acopla movimentos coibidos a um alargamento da percepção, gestos vigiados a uma sensibilidade estendida e a uma reflexão intensificada. Todos estes elementos convidam-me a, conscientemente, refazer minha postura físico-discursiva-afetiva. E este dispositivo, por sua vez, é o ponto de partida para uma experiência na qual “eu” e “você” somos simultaneamente objetificados e postos em relação através das mudanças de identidade e posição efetivadas pelas regras do jogo.

O jogo-experiência é uma série de *workshops* coreográficos, que eu proporia chamar auto-coreografias, que começam no museu e se movimentam para fora, em direção ao espaço urbano. Os participantes vestem camisas vermelhas e amarelas com os pronomes “eu” e “você” inscritos. Mas estes pronomes estão descolados do habitual referenciamento, da habitual relação sujeito-objeto, e estão redistribuídos num espaço de relações em movimento. Cada pessoa é, assim, confrontada com a relatividade de posições identitárias – por exemplo, quando amontoados de “eus” animados espiralam em torno de uma consciência de si próprio designada “você”. O artista, vestindo também uma camisa “eu” ou “você”, ocupa um pretense limiar, dirigindo e informando a atividade de fora, participando e se submetendo a transformações por dentro; mas o colapso desta distinção dentro-fora é, no entanto, a regra subjacente das auto-coreografias. Estas coreografias se desdobram sob o nome de “superpronome”: uma espécie de *shifter*⁴ composto que pode ser escrito como *voçeu* ou *euvocê*.⁵

3 Basbaum recolhe esta lista de termos descritivos do trabalho do psicólogo comportamental Kurt Lewin que, por sua vez, usa estes termos no contexto do “campo” relacional do encontro de uma criança com um estranho. cf. Lewin, K. *A Dynamic Theory of Personality*. New York: McGraw Hill, 1935, especialmente o capítulo VIII – “Survey of experimental investigations”, p. 261–64. O texto se encontra disponível em: <<http://gestalttheory.net/archive/lewinin1935.html>>

4 Em relação à tradução portuguesa do termo, dêitico (em francês *embrayeur*), optamos por manter a versão inglesa. [N do T]

5 Para documentação sobre um *workshop* “superpronome”, ver o catálogo da exposição “re-



foto Ricardo Basbaum

eu-você: coreografias, jogos e exercícios, 2000
dinâmica de grupo performativa
atividades em Diamantina, Minas Gerais

As coreografias “superpronome” estão livremente baseadas numa série de diagramas generativos, padrões que não são tanto retraçados como estendidos, alterados e finalmente dissolvidos num processo de experimentação. Apresentados nas paredes da galeria, estes diagramas são em si extensões, alterações, dissoluções de diagramas e jogos anteriores, todos regressando a uma forma mais básica: a do retângulo com os cantos chanfrados e um círculo no centro. Esta forma a-significante é o logo⁶ imediatamente reconhecível e memorizável de todo o processo permutacional que Ricardo Basbaum tem proposto, há mais de uma década, de maneiras diferentes que estão em constante mudança. O logo também existe como o acrônimo NBP, que, por sua vez, se desdobra como “Novas Bases para a Personalidade”. É um programa construtivo para um território existencial em expansão. Precisamente, o território que *vocêeu* estamos neste momento a explorar.

Canalizando Fluxos

Um dos problemas tradicionais da arte de vanguarda tem sido a moldura–enquadramento.⁷ A moldura–enquadramento é o que define e limita a

projetando + sistema–cinema + superpronome, que ocorreu entre 19 de agosto e 10 de outubro de 2003, na Galeria Cândido Portinari da UERJ.

⁶ Optamos pela solução mais próxima da expressão inglesa original. Em português, *logo* pode se referir a logotipo ou logomarca. Como a concordância pode se referir a ambos, optamos por manter a concordância no masculino. [N do T]

⁷ No original, o termo utilizado (e que aqui traduzimos como moldura–enquadramento) é *frame*. Dado que o termo conjuga ambos os sentidos, de moldura e de enquadramento, decidimos, nos casos em nos pareceu claro que o uso do termo *frame* incluía ambos os sentidos, não abdicar de

atividade especializada de transformação que a nossa cultura designa como “artística”. É considerado necessário superar, minar, transgredir ou explodir uma fronteira material, conceitual, moral ou política que possa, dentro de uma definição de arte particular, limitar a atividade do artista, separando-a do mundo-da-vida. Quando as experiências coreográficas do “superpronomme” se desencadeiam no espaço urbano, pode parecer como se um enquadramento normativo tivesse sido superado, conquistado um novo fora, numa vitória histórica sobre o limite espaço-temporal do cubo branco (tal como se o próprio cubo, o vazio de Yves Klein e do espaço fenomenológico do minimalismo, tivessem sido uma vitória histórica sobre as fronteiras da pintura modernista). Este progresso dialético na conquista do espaço seria, todavia, um entendimento empobrecido do que está em jogo nas transformações *eu-você*. O conter e limitar da moldura-enquadramento, que Ricardo Basbaum nos convida a explorar e a transformar num território de experiência, é não menos presente no espaço urbano do que o é numa galeria. É a malha ubíqua da sociedade de controle, envolvendo e permeando os fluxos do mundo-da-vida; e é esta sociedade que não oferece um limite tangível do que pode ser explodido, transgredido, minado ou superado. Os problemas de moldura-enquadramento da arte contemporânea diferem, fundamentalmente, daqueles concebidos pelas vanguardas do século XX.

A sociedade de controle foi definida pela primeira vez em 1990, num texto conhecido de Gilles Deleuze.⁸ Deleuze antecipou o fim do regime disciplinar que tinha sido exercido sobre os corpos nos espaços fechados da escola, da caserna, do hospital, do asilo e da usina, e a sua substituição por procedimentos ubíquos de rastreamento computadorizado e coleta de informação, administrados pelas voláteis hierarquias das corporações. Além disso, ele associou estes processos miniaturizados móveis de vigilância com o seu aparente oposto: a energia voluntária pessoal evocada e canalizada pelas funções psicológicas do marketing. Tanto a fuga das populações, anteriormente subordinadas a moldes disciplinares, como o correspondente abandono dos limites genéricos de enquadramentos simbólicos de poder social, seriam combinados com o acionamento de sistemas que modulam o fluxo de experiência “como uma moldagem auto-deformante que mudasse continuamente, a cada instante, ou como uma peneira, cujas malhas mudassem de um ponto a outro”.⁹ A sociedade de controle pode ser concebida como a aplicação pontual, mas ainda assim quase-inescapável, de estímulos coercivos ou sedutores que servem para canalizar a expressão de um indivíduo ao nível molecular, antes mesmo que qualquer postura ética possa ser assumida, que qualquer decisão intencional possa ser tomada. O que tradicionalmente a filosofia concebeu como

nenhum. Sublinhamos, também, que em outros lugares do texto traduzimos o termo *framework* diretamente por enquadramento. [N do T]

8 Deleuze, G. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. In: *Conversações: 1972-1990*. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992, p. 219-26.

9 *Ibidem*, p.221.

o sujeito da vontade, como a integridade da pessoa (ética tradicional), é reduzido à “cifra de uma matéria dividida a ser controlada”.¹⁰

Se limites autoritários sobre o comportamento eram substituídos pelo fluir elástico de ambientes continuamente monitorizados, o gesto vanguardista de romper o enquadramento já não podia produzir um efeito liberador. O que se exigiria é uma contra-flutuação que se desloca para além de dinâmicas normativas. Como Basbaum escreveu em 1992: “Já há muito tempo desfez-se a ilusão de que seja possível a construção de modelos que não incorporem, em sua estrutura, a capacidade e a necessidade de movimentos contínuos, como a própria condição de existência e perpetuação desses modelos – que se tornam, desse modo, verdadeiras construções estratégicas, sistemas que conjugam ação e pensamento.”¹¹ Está em jogo, aqui, uma estratégia de resistência.

No mesmo texto, Basbaum indicou quatro características da prática artística em face aos novos procedimentos de controle:

1. um ambiente maquínico autopoietico ou em auto-renovação, cuja autonomia se desenvolve em descompasso com o seu entorno;
2. uma intervenção, que consiste não na ruptura de demarcações genéricas ou disciplinares, mas em deliberadamente localizar o confronto com formas culturais difusas e totalizantes;
3. o estatuto impessoal do artista, que através da propagação de uma “mitologia individual” se torna vetor para a teatralização do ambiente vivido;
4. uma nova recepção do trabalho artístico, onde o espectador que participa ativamente adota uma posição ético-estética-criativa;

O que é surpreendente é o grau de coerência que estas quatro pressuposições fundamentais têm conservado, tantos anos depois. Hoje, os dispositivos de Basbaum se referem com uma precisão cada vez mais acentuada à problemática do controle: primeiro, ilustrativamente, através de miniaturizadas malhas de arame, estruturas tipo cerca de contenção, colocadas a um nível infra-coercivo, abaixo de qualquer confrontação direta com a vontade do visitante; e depois, funcionalmente, através de circuitos fechados de câmeras de vigilância, com o seu monitorar pontual, mas contínuo, do deslocamento do visitante pelo espaço. Os dispositivos, contudo, não simplesmente imitam ou reproduzem um aparato de controle e suas modulações de fluxos existenciais; eles fornecem a base ou enquadramento para um ambiente autopoietico de interação e cooperação tecno-humana, que estimula, intensifica e, finalmente, dissipa os mesmos processos de perceber, conceber e sentir que os procedimentos de controle tipicamente procurariam canalizar para comportamentos pré-determinados. O artista demarca os parâmetros iniciais deste ambiente, mas não pode ser considerado o seu autor: ao invés, ele condiciona o seu desenvolvimento de

¹⁰ Ibidem, p.225.

¹¹ Basbaum, R. Quatro características da arte nas sociedades de controle. Manuscrito de um ensaio apresentado no curso de mestrado em Comunicação e Cultura, ECO-UFRJ, 1992. Publicado em Basbaum, R. *Além da pureza visual*. Porto Alegre: Zouk, 2007, p. 97-106.

maneira discreta e impessoal, já não através da produção de uma mitologia teatralizante, mas ao introduzir diagramas modificáveis em processos organizacionais e regras revogáveis em jogos auto-reflexivos. O resultado não é uma obra tangível nem um modelo abstrato mas uma condição dinâmica de variação que é irrepetível, estritamente local e intensiva, consistindo de relações singulares e gerando qualidades afetivas que só podem ser parcialmente capturadas em imagens, formas, diagramas ou palavras.

Certamente, estas intensidades irredutivelmente singulares – e que surgem como formas gráficas a-significantes nos numerosos mapas relacionais que Basbaum esboça de situações heterogêneas – talvez possam ser consideradas como uma “nova base para a personalidade”. Processos qualitativos que dissipam a circularidade de *loops* de *feedback* e fazem com que seja impossível qualquer modelização do comportamento: aqui se encontram as características iniciais de uma resistência artística à sociedade de controle.

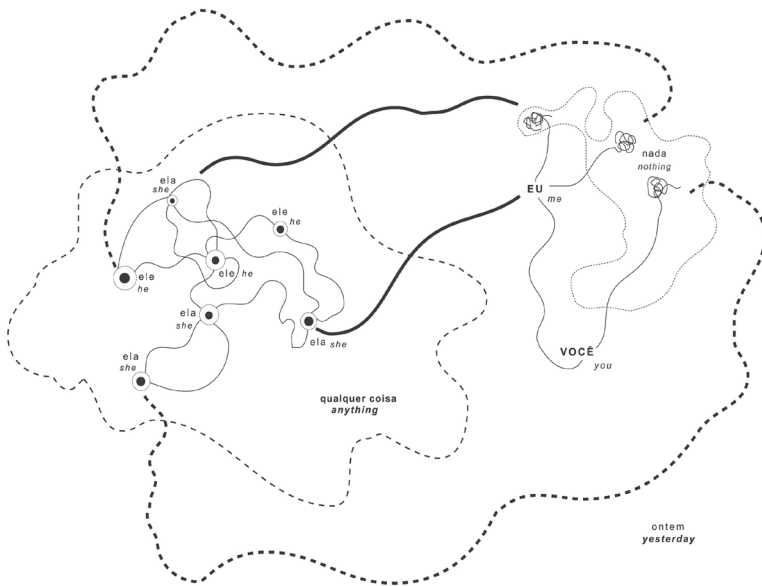


diagrama (série eu-você), 2000
dimensões variáveis
coleção particular

Perduram, no entanto, duas perguntas importantes em relação ao programa teórico esboçado em 1992. Primeiro, que tipo de “confrontação” é obtido com as formas difusas e ubíquas da cultura contemporânea? E segundo, o que pode agora ser dito da “posição ético-estética-criativa” – isto é, da posição do espectador?

Para um Diagrama do Enxame

No seu texto de 1990, Deleuze comentou que “estamos no início de alguma coisa”. Considere os recentes desenvolvimentos da sociedade de controle. Pouco depois do 11 de Setembro, grandes empresas americanas de coleta de dados como a Seisint, ChoicePoint e a Axiometric foram abordadas pelos serviços de inteligência federais que tinham o propósito de integrar fontes públicas e privadas de informação sobre o movimento de pessoas pelo EUA.¹² Disto surgiu uma máquina que, inevitavelmente, era conhecida por “the Matrix”: uma rede de base de dados e de protocolos de busca interligados, capazes não só de localizar pessoas a partir de resquícios de informação – “cor de cabelo, um dígito ou outro de uma placa do carro, talvez os dados sobre um vôo para um certo país estrangeiro”¹³ –, mas também de reunir os perfis de hábitos, mapas relacionais de amigos e conhecidos, quadros antecipatórios de possíveis comportamentos futuros. Felizmente, o programa Matrix foi interrompido pelo congresso estadunidense, como também foi seu antecessor imediato, um programa mais amplo chamado “Total Information Awareness”, que tinha sido concebido para vigilância a um nível global. Mas não existem muitas dúvidas que tais técnicas estão em uso pelas agências de inteligência, e não somente pelas agências dos Estados Unidos.

O efeito de tal integração público-privado é duplo. Por um lado, burocracias Orwellianas imensas (tais com a europeia “Schengen Information System”) têm um acesso crescentemente contínuo a informações sobre movimentos pessoais, registros civis, hábitos de consumo, estatísticas vitais e dados íntimos de milhões de cidadãos que usam caixas eletrônicos, celulares, redes de computadores, sistemas nacionais de emissão de bilhetes, serviços nacionais de saúde etc. Por outro lado, as empresas privadas que têm desenvolvido estes sistemas de vigilância, adquiriram uma capacidade vastamente ampliada de modelar e prever estatisticamente o comportamento das populações, moldando não só as sedutoras figuras da propaganda (que é adaptada com crescente precisão a pulsões e gostos individuais), mas também a forma construída e o conteúdo imaginário de ambientes culturais-informacionais (espaços públicos, interfaces de computador, áreas comerciais/de diversão, sistemas de transportes). O próprio ambiente urbano, como se tratasse de uma imensa TV montada em três dimensões, pode ser continuamente reprogramado de modo a canalizar os comportamentos do cidadão-consumidor. O que resulta deste duplo desenvolvimento da sociedade de controle é o sistema totalizante de identificação/incitamento, torneando ideologias desajustadas e demonstrações de força que eram típicas de sociedades autoritárias precedentes. Acompanhando esta tendência, está a consciência difusa que afirma que se estamos todos a ser observados, então o oportunismo

12 cf. A reportagem de rádio “No Place to Hide” (2005) de John Biewen e Robert O’Harrow Jr., uma produção conjunta da American RadioWorks e do Center for Documentary Studies, Duke University. Disponível em: <<http://americanradioworks.publicradio.org/features/noplacetohide>. Mais informação sobre o MATRIX encontram-se disponíveis em: <<http://www.aclu.org/Privacy/Privacy.cfm?ID=14240&c=130>> (American Civil Liberties Union).

13 Idem.

desregrado – ou a oportunidade de estar no controle do novo sistema – é o desenlace mais vantajoso para *mim*. O resultado é um individualismo maleável e continuamente disponível, uma inclinação para encontrar uma vantagem pessoal através de uma constante adaptação a regras que mudam arbitrariamente. A patologia de dominação/submissão que tenho analisado como a “personalidade flexível” está agora inteiramente instalada nas sociedades ocidentais.¹⁴

O papel da tecnologia no novo regime comportamental tem levado recentes explorações da subjetividade a insistir na forma *rede*. O próprio Basbaum tem cuidadosamente seguido o extenso circuito de experimentações artísticas com a Internet, colaborando, entre outros, com Jordan Crandall que, desde meados dos anos 90, tem produzido um dos mais consistentemente argutos conjuntos de obra dedicados a processos de subjetivação na interface entre homem e máquina.¹⁵ Mas, onde o artista norte-americano tem utilizado estudos culturais e crítica filosófica como ferramentas, primeiramente procurando trazer à luz do conhecimento formas normativas desta relação, o brasileiro tem tentando desenvolver o seu outro não-dialético: padrões dinâmicos de relações auto-organizadoras, que não demarcam as trajetórias de corpos identificáveis e estabelecem os perfis de desejos previsíveis, mas que tentam redistribuir os ritmos de intensidades e dispersões coletivas geradas através do entrelaçamento da experiência perceptiva, do discurso intelectual e da troca afetiva. A evolução na direção daquilo que chamaria *trans-subjetividade* está no cerne do projeto NBP, que funciona como “aquele campo de significado que considera impos-

Ricardo Basbaum
Você gostaria de participar de uma experiência artística?,
trabalho em progresso desde 1994
objeto de ferro pintado
125 x 80 x 18cm
participação Casa das Artes
da Mangueira,
Rio de Janeiro, Brasil, 2006



14 Holmes, B. *The Flexible Personality: For a New Cultural Critique. Hieroglyphs of the Future*. Zagreb: Arkzin/WHW, 2002. Texto disponível em: <<http://brianholmes.wordpress.com>>

15 Sobre o trabalho de Jordan Crandall ver o extenso documentário disponível em: <<http://www.jordancrandall.com>>

sível desenvolver um sujeito singular sem a presença intensiva do outro.”¹⁶ Em face do novo regime de identificação/incitamento, o princípio de confronto de NBP pode, então, ser descrito como uma “heterogênese coletiva.”

A trans-subjetividade tem sido desenvolvida desde o início, como, por exemplo, na proposta de 1994, *Você gostaria de participar de uma experiência artística?* Durante um mês, a cada vez, participantes recebem emprestado um grande objeto de ferro pintado correspondente ao diagrama NBP, e criam e documentam o que poderia muito bem ser chamado “usage-works” (obras-uso), cuja autoria é dividida, duplicada, multiplicada ao ponto de já não poder ser atribuída com precisão. Na forma de cápsulas, inicialmente apresentadas no Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro em 2000, a trans-subjetividade pode também ser experimentada num museu: quatro espaços receptivos feitos com malha de arame, cada um concebido para duas pessoas em posição deitada, com espaços pessoais que podem ser estritamente divididos e parcialmente comunicantes, ou inteiramente abertos uns para os outros, dependendo da configuração dos objetos – e, sobretudo, do que você fará com eles.¹⁷ Este tipo de proposta é altamente referencial: as variações da contenção e do acoplamento individual podem facilmente evocar o trabalho de Foucault; o diagrama relacional apresentado na parede pode aparecer como o prolongamento do projeto de mapeamento da complexidade de Guattari em *Cartographies schizoanalytiques*. Mas o mesmo vocabulário pode, também, ser desenvolvido intuitivamente, usando terminologia popular, no espaço de uma experiência do dia-a-dia. A instalação *Transatravessamento*, apresentada na Bienal de São Paulo em 2002, consistia de três estruturas feitas de malha de arame: um módulo de entrada, uma sala de visualização sistema-cinema e uma área de futebol em forma de L, equipada com múltiplas bolas, regras incertas e um diagrama relacional em grande escala. A cacofonia de bolas rebatidas, fintas e brincadeiras gravadas em vídeo, níveis culturais que entrecruzavam os conflitos de opinião sobre o decoro adequado dentro do museu, ofereceram oportunidades expandidas para processos de auto-reflexão dentro de um enquadramento institucional concreto e previsível.

Este princípio de variações em espiral em torno de um enquadramento estrutural é explicitamente apresentado numa proposta como *Nós Nós* (2002), um “manifesto afirmativo e altamente inclusivo” que associa o pronome *nós* com o seu homônimo, o substantivo *nós* (latim *nodus*). O que este *nós* sugere é a forma enredada de um vínculo social que se expande através de redistribuições escalares de formas relacionais, ao invés de fazê-lo através da simples agregação de identidades. Cada pessoa é um nó singular

16 Basbaum, R. Differences between Us and Them. In: Shaw, B. & Woollam, G. (eds.). *Us and Them—Static Pamphlet Anthology 2003—04*. Liverpool: Static Gallery, 2005.

Beneficiamos, tanto nesta citação como nas duas que se seguem (13,14) e que se referem a este texto originalmente escrito em inglês por Ricardo Basbaum, da tradução para o português (não-publicada até à data) de Jorge Menna Barreto. [N do T]

17 As *Cápsulas* estão agora incluídas na coleção da Tate Modern, Grã-Bretanha.



foto Ricardo Basbaum

transatravessamento, 2002

ferro, telas de arame galvanizado, chapas de ferro, pintura epóxi, vinil adesivo, grama artificial, tapete, almofadas, DVD, monitor, câmeras de circuito fechado, monitores 12”
1209 x 909 x 240 cm

Instalação apresentada na 25ª Bienal de São Paulo

numa rede, mas também um nó num enredo humano; e cada grupo, por sua vez, se torna *nós-nós* de um enredo e circuito mais alargados. Como Basbaum observa: “se o grupo é concebido como um circuito, cada nó não é um só indivíduo, mas um outro grupo em si – a estrutura fractal é evidente”.¹⁸ A trans-subjetividade adquire uma tal estrutura fractal, constituindo relações não através de análises coercivas de um indivíduo em elementos individuais (o procedimento típico de uma sociedade de controle), mas sim através da dispersão e reconfiguração de partículas pré-individuais de significação e afectos – em escalas que variam entre o micro e o macro. “O interessante é assumir que as técnicas de sobrevivência dependem completamente do processo de ligar sucessivamente mais e mais nós,”¹⁹ continua o artista. O espectador torna-se assim tanto a substância como o vetor de um processo auto-organizador, uma coreografia de rede. Os nós do poder, no entanto, não foram aqui esquecidos.

Não é um acidente que a proposta *Nós Nós* também se refira ao “coletivo formigueiro”, um grupo de artistas brasileiros e agentes culturais dedicados à mídia tática. O desejo de transformar o campo de cultura cotidiana num espaço político talvez seja a resposta mais ampla para a investida feita pela sociedade de controle. Nos final dos anos 80 e princípio dos 90, não só

¹⁸ Idem.

¹⁹ Idem.

no Brasil, mas em todo o mundo, uma geração de artistas buscou os potenciais conceituais e afetivos de novas práticas coletivas, capazes de dobrar sobre si as estruturas de poder altamente individualizantes da sociedade de controle, dando lugar a territórios trans-subjetivos de resistência. Este caminho tem envolvido inúmeras experiências em torno da dissolução da clássica relação sujeito-objeto, ou mais precisamente, da multiplicação de processos auto-reflexivos através de nós organizados fractalmente em um campo relacional expandido – as partículas *euvoçê*. As experiências não são nem conclusivas nem exclusivas. Mesmo assim, é claro que nos anos recentes elas têm contribuído para um novo tipo de formação social, uma nova intencionalidade crescentemente capaz de auto-organização através de processos trans-individuais que não podem ser facilmente identificados ou alvejados, e que têm encontrado um princípio constitutivo de dispersão. Aqui está a coreografia de um *eu* múltiplo, um território contemporâneo de existência.

Quando, de uma paisagem atravessada por milhares de projetos e aventuras singulares, localmente intensivas e que se entrecruzam incessantemente, olho para cima, por vezes vejo uma nova figura suspensa no ar, a figura multitudinária, diáfana, evanescente, continuamente se juntando e se dispersando ao vento. Você tem me ajudado a ver os seus movimentos, a sentir o seu potencial. Talvez pudéssemos chamá-lo diagrama do enxame.

Tradução: Filipe Ferreira²⁰

Revisão: Ricardo Basbaum

*Brian Holmes é um crítico cultural que vive em Chicago. Fala inglês, francês, espanhol e bocados de outras línguas, e desenvolve parcerias pelo mundo afora. Recentemente decidiu que, para um pesquisador autônomo, o maior desafio é o da subversão da universidade existente – pelo lado de fora.

²⁰ O tradutor gostaria de agradecer ao próprio Ricardo Basbaum a sua imprescindível ajuda na tradução deste texto para o português.

Projeto BCUBICO

Edson Barrus

[1]

Decidir abrir um lugar voltado à produção digital em Recife, misto de agência + laboratório + galeria + lugar de encontros e pesquisas... foi o que nós¹ fizemos quando surgiu a oportunidade de um lugar no Recife Antigo. A proposta de ocuparmos um espaço, junto a um escritório de arquitetura, foi o catalisador do projeto BCUBICO, e nos motivou fortemente. Embora muita gente se refira a b3 como galeria, nós preferimos agência, instituto até; mas, o nome 'projeto' tem sido o mais apropriado.

[2]

Durante o processo, a ideia inicial foi se transformando radicalmente. Pensamos que poderia ser interessante criar um espaço dedicado à prática da arte digital, que considerasse aquilo que em outras práticas foi assinalado, indicado; explorando os caminhos que o próprio digital ampliará ou escavará mais ainda. A diversidade das práticas digitais, e o questionamento do estatuto do autor e da obra nos pareciam índices marcantes na produção artística contemporânea. Assim também a inscrição da modularidade, a variabilidade e os desvios nos pareciam ser bons índices para começar a deslocar a relação entre produtor e usuário, a transformar a experiência e a finalidade do trabalho — que não mais responde aos critérios da narração —, a modificar a relação da *performance* com *performers* e usuários...

[3]

Ouvimos e lemos no Facebook, por exemplo, coisas como: “Gente, é belíssima a exposição que está no Bcubico!!!!!!!!!!!!!! Muito feliz em ter visto.“, “b3 é um pequeno grande espaço!”, “Ampliou-me, amadureci.“, “é bacana ver os prédios do Recife antigo ocupados com arte“, “gostei do que vi! obrigado por trazer algo assim para o Recife!“, “O espaço tem uma pegada diferente!“, “lugar magico!“, “Incrível espaço. Exposição impecável. Nada parecido

¹ Edson Barrus + Yann Beauvais + César Barros.

no Recife...!”, “Recife não está pronta para a proposta, mas cabe a nós aprontá-la!”, “A generosidade de vocês de trazerem estas obras para o Recife, é comovente!”, “Muito obrigado pela experiência! Uma felicidade ver a obra *Line Describing a Cone* no Recife, as conversas foram uma aula a parte :) ficamos muito felizes em encontrar por lá os amigos...”, “muito massa mesmo!! Recife é um lugar privilegiado de ter um espaço desses. daqui a pouco vai cair a ficha. :) valeu!” ... Mas, nas conversas, a pergunta que nunca falta é: Por quê Recife?

Poderíamos nos instalar no Rio de Janeiro de Janeiro, em Belo Horizonte ou ainda em São Paulo, mas, fazendo-o, estaríamos nos inserindo num meio e numa economia cultural já bem definida, que responde à estruturas e funcionamentos próximos daquilo que se faz em outros países e de acordo com a mesma dinâmica. Mas, aportaríamos de verdade algo somente aumentando a oferta de espaços culturais? Desejávamos produzir, ao mesmo tempo, as condições necessárias de recepção destas novas obras, e a possibilidade de criar e trabalhar com outros públicos, outros inventores. BCUBICO poderia dar existência a um campo, um espaço de afirmação de uma cultura distinta e, sobretudo, pouco acessível no Nordeste? Trata-se de trabalhar a partir e com as especificidades de Recife e Pernambuco. Desejávamos colocar à disposição obras enquanto recursos, em diversas modalidades, que vão desde a exibição de trabalhos singulares até o compartilhamento de fontes, criando uma biblioteca de consulta de obras e documentos audiovisuais no próprio espaço b3.

Estas atividades fazem-se acompanhar de uma vontade de compartilhar através do ensino das práticas que prefiguraram o desenvolvimento digital. É assim que a história do cinema experimental e a arte vídeo tornam-se elementos essenciais para a compreensão da diversidade das práticas e obras de hoje, quer se tratem de *performances* que recorram ao streaming, passando por instalações e por outros tipos de projeções ou de propostas plásticas ou sonoras. As formas que as “obras” tomam são múltiplas: instalações, jogos ou programas, peças sonoras...

[4]

Trabalhar em Recife é querer deslocar e acrescentar novos fluxos de circulação. É tanto enfrentar um campo de resistências quanto descobrir novas formas de produção e criar condições para novas confrontações e encontros. Privilegiar o digital segundo uma vertente artística, é mostrar e propor um conjunto de obras até então inacessíveis ou ignoradas. É dialogar favorecendo encontros e curtos-circuitos a fim de reunir as condições de explorações e estímulos para a análise, a criação...

Para isso, estabelecemos uma sequência de propostas, associando à exposição de um artista uma seleção de obras digitais da coleção do Espace Multimédia Gantner, um espaço voltado, há vários anos, na França, à aquisição de

obras digitais. O projeto desse espaço visa a propor, num distrito francês, a exploração da cultura digital isto é, “pôr em jogo as técnicas digitais no conjunto das práticas artísticas e culturais.”² O projeto cultural do espaço se define segundo dois eixos principais: um fundo documental que estrutura o espaço de uso público, e encontros artísticos que estruturam a vida deste espaço.³

BCUBICO distingue-se do projeto do Espace Multimédia Gantner, em vários aspectos. Trata-se, com efeito, de uma iniciativa privada, impulsionada por artistas e que não pretende substituir nada, mas propõe outras conexões e outros modos de pensar o trabalho de arte de hoje. Uma arte que não tenha como *a priori* a criação de formas, mas que funcione como dispositivo discursivo, que ative as potencialidades que aparecem, oferecendo-se para conectar mundos fechados, brincando com a sua porosidade virtual, pensando no seio desse espaço mesmo as possibilidades de tal empreendimento. Bcubico é, assim, uma interface que não se congela em um funcionamento, mas ativa multiplicidades de usos em paralelo. As duas primeiras exposições que realizamos foram as dos trabalhos de Thomas Köner e Anthony McCall, exposições acompanhadas de apresentação no computador e projeção de algumas obras do Espaço Multimédia Gantner. A escolha desses dois primeiros artistas resultou tanto das conexões que mantemos com eles, criações comuns, amizades etc.... quanto de investimentos dos próprios artistas num projeto que se diferencia dos lugares e espaços habituais de divulgação do cinema experimental e das galerias.

[5]

Considerando nossas práticas pessoais, que no passado impulsionaram diferentes acontecimentos, obras e ações⁴, pensávamos poder nos aproveitar da criação de BCUBICO para (nos) questionarmos quanto às modificações e deslocamentos provocados pela cultura digital. Ao transformar nossos usos e práticas do dia a dia, a cultura digital interroga as práticas artísticas refazendo as noções de obra e de artista. Deste modo, o recurso ao digital, e a sua incidência na produção contemporânea, desloca o artista e permite ao usuário apreender-se e constituir-se de volta à obra, que já não responde mais aos mesmos critérios de finalidade aos quais se tem tendência a confiná-la.

Por outro lado, a irrupção dos jogos no campo da arte altera a interação e o uso que se pode ter da proposta e do jogo ele mesmo, que não se resume mais a otimização da *performance* do jogador, mas, talvez, se apresente como

2 Collin, J-D. De la collecte à la collection, le fondement d'une action. In: Quelques pratiques artistiques à l'ère de la numérisation. Documents, Collection 35 œuvres, tome 1. Espace Gantner, Dijon, France: Éditions presses du réel, 2007, p.11–16.

3 Disponível em: <<http://www.espacemultimediantner.cg90.net/>>

4 Criação, em Paris, da cooperativa de filmes experimentais e vídeos de arte “Light Cone — em 1981, curadoria de algumas mostras como “Musique Film — 1985, “Mot dites Images — 1987, “expanded cinema — 1995, “Monter Sampler — 2000, “Paul Sharits — 2007; criação, em diferentes países, de eventos de arte tais como Quarentenas Açúcar invertido, Art’trainee, Espaço Experimental Rés do Chão, Revista Nós Contemporâneos, Mâimprensa editora.

simples derivação e deambulação até perder-se através dos percursos abertos, labirínticos. Estas modalidades de participação são, ao mesmo tempo, inerentes e constitutivas da obra, mas podem ser ignoradas ou recusadas imediatamente. Abrindo BCUBICO, detectávamos tais desafios à obra em Recife com relação à cultura digital.

[6]

As questões de como agir e como interagir com a cidade dirigem o projeto. Quais seriam as dificuldades que deveríamos enfrentar para fazê-lo existir? Como contorná-las? Ou como, por exemplo, negociar os nós de resistência? A articulação dos processos de inserção de um espaço cultural não é nunca prioritária, exceto para aqueles que o portam; que são, frequentemente, a marca do poder político que deseja perpetuar a sua passagem através da criação de monumentos, de instituições etc. No nosso caso, o projeto não depende de uma ação do governo, mas de pessoas privadas; portanto, um conjunto de perguntas emerge podendo obstruir a realização de um projeto que se constrói ao mesmo tempo em que se define. Não é “o porquê” que motiva o projeto BCUBICO, mas antes o desejo de compartilhar e mostrar, e de atualizar possíveis.

A articulação destes possíveis com a realidade local é preponderante, da mesma maneira que o é a realização de uma cena, seja ela qual for; é sempre o fruto de uma produção vinculativa e é por isso que a afirmação do Nordeste como singularidade de pode, às vezes, desqualificar as contribuições externas ou mesmo diferir delas. Queremos criar um espaço transformável, um espaço que nos permita questionar os diferentes a priori que temos e com os quais nos confrontamos quando se fala de cultura digital. Como se opor a resistência que encontramos? Trata-se de intensificar duas dinâmicas que parecem opostas: a impregnação e a divulgação. No entanto, esta oposição é, de resto, apenas aparente, pois não se pode imaginar uma dispersão sem acessibilidade e visibilidade, sem a impregnação progressiva dos meios. Do mesmo modo, não é possível impregnar-se sem divulgação. O movimento é plural, é duplo movimento de fluxos que permitem intensificar as trocas.

[7]

Como trabalhar localmente se os objetos com os quais trabalhamos excedem esta noção de lugar, já que os lugares estão em constante mutação e não necessitam uma ancoragem específica? Contudo, a localização de BCUBICO no bairro de Recife antigo, inscreve de fato uma colocação que deve considerar tanto as especificidades da cidade quanto a cultura que se manifesta e o seu regionalismo. Deve-se considerar, também, um traço que sobressai: a inexistência de Internet banda larga potente no Brasil e menos ainda no Nordeste. Saber que aqui é um dos dez lugares onde se pensa o mundo, se inserir nesse nicho e daqui propor, é fascinante!

Esta realidade incontornável prefigura investimentos diferentes e respostas específicas que devemos criar, convida-nos a trabalhar de acordo com problemáticas de experimentação em todos os níveis, encarando alternativas e propostas que podem jogar-se desde o déficit dos fluxos. A inscrição numa dinâmica dos fluxos faz-nos privilegiar experiências e atitudes mais flexíveis para podermos nos inserir ou transplantar-nos num movimento de economia criativa em gestação. A afirmação do Nordeste como polo independente pode enriquecer-se através da descoberta de outras práticas, capazes de inscreverem-se numa dinâmica que considere a mediação das telas e das trocas que elas introduzem nas nossas vidas, bem como a nossa maneira de apreender, de criar, gerir as representações.

[8]

Daí a proposta de uma oficina que abre possibilidades a partir das obras do Espace Multimédia Gantner, e autoriza um pensamento sobre os caminhos da memória e de suas atualizações com os meios digitais. Trabalhar a atuação da memória e ver como ela se elabora nas obras é um modo de se apropriar das formas de programação e compreender como elas estão funcionando. Algo que possa ser desenvolvido em ocasionais visitas de grupos. Da mesma maneira, os cursos de história do cinema experimental e de vídeo-arte sublinham as relações entre estas práticas e o uso contemporâneo do digital. Mostrar e discutir trabalhos que dão um acesso novo para entender o desenvolvimento do digital, a relação dessas práticas com as reflexões de artistas como Paul Sharits, Valie Export, Len Lye, Lazlo Moholy-Nagy, Maya Deren, Malcolm LeGrice, Bill Viola, Peter Campus, e com as teorias de Lev Manovich, Annette Michelson,... A acessibilidade dessas obras poderia estimular os artistas recifenses e mostrar a possibilidade de pensar o cinema diferentemente, linkando-o com a arte contemporânea. A ideia é usar o banco de dados de filmes e vídeos para propor um percurso na história, colocando novas perspectivas nas discussões e conversas a partir de um assunto inicial, seja temático, histórico ou sobre um artista. Então, a biblioteca é viva.

Não se trata, para nós, de criar em uma menor escala os navios digitais — que são o ZKM, a Gaité Lyrique ou, num passado próximo, a Fundação Langlois⁵. Não temos nem os meios, nem também o desejo. Nossas ambições são outras: abrir a possibilidade de descobrir novas atitudes e formas⁶, que

5 ZKM: Zentrum for Art and Media em Karlsruhe, criado por Peter Weibel; Galité Lyrique, centro de artes digitais aberto em março 2011, em Paris; Fondation Langlois, centro de pesquisa digital em Montreal criado pelo inventor do software de efeitos especiais do filme Jurassic Park, nos anos 90.

6 Pensa-se a exposição “Quando as atitudes tornam-se formas”, criada nos anos 60, por Harald Zeemann, que considerava os novos agenciamentos e processos desenvolvidos pelos artistas desta época. “Quando as atitudes tornam-se forma — ou, mais precisamente, “When attitudes becomes form: live in your head —, foi realizada em 1969, na Kunsthalle de Berna. Esta mostra testemunhava uma nova forma desmaterializada de trabalho, onde o ato (ou o processo) de criação era tomado como obra de arte. Não foi uma lista de nomes, um conceito, um movimento ou uma tendência, mas apenas “a atividade do artista —, como explicou na época o seu criador. Entre os inúmeros artistas participantes estavam: Joseph Beuys, Daniel Buren, Mário Merz, Laurence Wiener, Anne Darboven, Eva Hesse, Bruce Nauman, Claes Oldenburg, Michelangelo Pistoletto e Richard Serra.

questionem as relações na prática das artes. A compreensão dos códigos e a escritura de programas altera a produção dessa prática transitando em campos que não foram previamente considerados como parte da arte. A Razão Digital é, assim, motor e baliza de conceitos e usos desatualizados. Deslocamento, ativação, transversalidade são, então, privilegiados dentro de uma procura vazada pela Razão Digital. Transversalizados por essa razão, propor, por exemplo, deslizamentos, sobreposições entre jogo, hacker e prática artística. Não se satisfazer com a interatividade “*press bouton*”, ou somente com a imersão; mas, trabalhar *entre, a partir de...* Permitir o acesso a um conjunto de obras que, por diversas razões, não são disponíveis, quer sejam as razões econômicas, políticas ou culturais⁷ e que, às vezes, dificultam o abrir-se, o *ir para*. Estas diligências não são em um sentido único, elas pressupõem que o projeto BCUBICO saiba, ele também, abrir-se, *ir para*, jogar com as realidades do lugar nas quais ele se inscreve.

Mas este reconhecimento não significa dobrar-se; ele condiciona processos de fluidificação, de negociação, desvios e retransmissões. Neste sentido, trata-se de desfraldar, no funcionamento mesmo de BCUBICO, os processos que são aqueles que se veem nas obras de diversas propostas em rede. Trabalhar circuitos abertos que problematizam os funcionamentos de uma galeria, de um espaço cultural. Aproveitar da nossa liberdade para agir multiplamente, disponibilizando bancos de dados textuais, sonoros e de obras audiovisuais. Organizar encontros de acordo com as realidades do lugar, afastando-se dos caminhos habituais da galeria, do museu. A proposta de um ArtTrainee revela-se, então, como potencialmente portadora de abertura e de realização que poderão efetuar-se ou não no campo da cultura digital. O projeto de ArtTrainee prefigura modalidades e funcionamentos à obra em processo, funcionalidades que questionam a linearidade de um pensamento em proveito de rizomas que ativam a complementaridade, a inclusão antes que a exclusão. Está-se no campo do “e”, não no campo do “ou”.

[9]

Neste contexto, se insere a discussão sobre a arquitetura e sua interface com a multimídia, e não na abordagem tradicional que trata o digital apenas como produto ou mesmo como procedimento formal de apresentação. Discute-se a importância do digital como ferramenta de interação e como instrumento capaz de dirimir a criação e a gestão da arquitetura e da cidade. Ao mesmo tempo, a cidade digital não significa a implantação de um conjunto de edifícios inteligentes dotados de produtos de alta tecnologia. Estas são apenas prerrogativas para que a cidade possa explorar as mídias digitais no seu processo de implantação, apropriação e vivência. Uma nova forma de estabelecer um processo criativo a partir dos elementos ofertados pela mul-

⁷ As questões linguísticas são um reflexo destas mesmas condições, manifestam possibilidades de alteração que frequentemente são excluídas pelas ditaduras (mas não somente).

timídia, possibilitando que as concepções se formem sem estarem presas a padrões ou métodos processuais tradicionais. Falamos de uma cidade capaz de ser pensada, vivenciada e gerida pelos artifícios que a mídia digital possibilita.

Um universo onde o digital é a ponte entre o produto arquitetônico e a interface com o usuário, permitindo interações e dinâmicas de convivência e possibilitando a comunicação entre povos distantes a partir de espaços criados, unidos aos artifícios tecnológicos que as mídias possibilitam. A partir da compreensão, por parte dos arquitetos e usuários, de uma nova forma de interação, abrimos caminho para um outro olhar sobre a arquitetura, a multimídia e a sua capacidade de oferecer uma cidade com qualidade de vida onde a arquitetura se afasta da masturbação estética e se apegua a multimídia como estratégia de uma cidade fluída, acessível, dinâmica e latente.

Buscamos uma arquitetura que não seja apenas produto ou bem material, pois a forma imaterial pode ser capaz de fazer populações interagirem espacialmente, agregando, conectando e educando. Tudo isto através da multimídia como peça chave na busca de uma cidade melhor. Encurtando distâncias, minimizando os deslocamentos ou diminuindo o fluxo de veículos, otimizando o tempo, comunicando e aproximando comunidades. Desta forma, através das variáveis digitais, propiciaria-se o conforto que as cidades precisam para serem usufruídas.

Arte e arquitetura como coisa única a partir das condicionantes intrínsecas que permitem viabilizar as manifestações e proposições para um mundo melhor, rural ou urbano. O usuário questionando, obtendo respostas e transformando o lugar a partir da interface espaço/multimídia. Deste modo, a realidade da prática da arte, a necessidade da arte, o seu espetáculo mesmo, é dinamizado neste projeto em acontecimentos festivos. Fora destes episódios a passagem faz-se rara. Ao invés disso, pensar uma abertura na espera do caminhante baudelairiano ou do transeunte curioso, em que se marca e provoca os encontros através de cursos⁸, visitas e discussões, que alteram as relações entre obra e usuários, produzindo conhecimentos de acordo com uma dinâmica que quer privilegiar a troca. Em breve sediremos um encontro de uma semana, com debates e conversas entre artistas e curadores ligados ao universo da arte tecnológica para, juntamente com os interventores da cidade, articular, principalmente, a prática e a economia do digital com o real.

[10]

○ Projeto Bcubico potencializa acontecimentos: Thomas Koner deu uma palestra na Funarte-NE na semana da nossa abertura. Porto Digital⁹

⁸ Cursos em torno do cinema experimental e do vídeo arte, por exemplo, ou ainda sobre modalidades de apropriação de instrumentos e o desvio dos instrumentos como alternativas paliativas para déficits sociais e culturais.

⁹ Situado no Recife, o Porto Digital é um dos principais polos de tecnologia do país e resulta da implementação de políticas públicas em parceria com a iniciativa privada e universidades.

nos convidou para participar na elaboração do seu novo projeto Porto Mídia. O evento Spa de Artes deste ano inclui BCUBICO na programação de duas maneiras: a exposição de Anthony McCall que fizemos será *mostrada* no Mamam (Museu de Arte Moderna Aluísio Magalhães) e a mostra de Chen Chieh-Jen também fará parte do evento. Produzimos uma entrevista inédita com Antony McCall, bem como as traduções para o português dessa entrevista e do texto do filme de Chen Chieh-Jen; além da parceria com a Banca¹⁰, que rendeu uma “aula-performance” no espaço MauMau¹¹, parceria que se repetirá na reorganização do espaço com seu cubos móveis, durante a série de debates propostos por Eurick Dimitri.

Por estes dias, estamos em quarentena de processos, recebendo artistas e discutindo seus projetos, e articulando futuras propostas como a do Laboratório Haker, previsto para antes do carnaval de 2012. Assim, em quatro meses, janelas se abrirão modificando o projeto, fazendo de BCUBICO um organismo vivo para o Recife.

* Edson Barrus é artista multimídia e residente do Espaço Gantner, onde desenvolve o Projeto Cão Mulato. De suas iniciativas destacam-se as Quarentenas de Arte Açúcar Invertido e a plataforma de vídeos Manifestons. Colaborou com os livros Artelatina, Arte/Estado, Digitofagia, entre outros, e com várias revistas. Vive e trabalha entre Recife e Paris. É doutor pelo Núcleo de Estudos da Subjetividade. Site do autor em: <<http://web.me.com/edsonbarros>>

Disponível em: <<http://www.portodigital.org/>>

10 A BANCA é uma loja móvel, moldável, desmontável, primeira no Recife a vender múltiplos e livros de artista, objetos de design, filmes e publicações. <http://www.marianamoura.com.br/banca>

11 Banca + MauMau + Bê Cubico: através de uma conversa amparada pela exibição de trechos de filmes, Yann Beauvais abordará o experimentalismo no cinema através de uma introdução histórica que seleciona procedimentos e exemplos da origem do cinema experimental sob uma perspectiva que permite relacioná-los às experiências atuais da produção de cinema e arte. Sexta-feira, 08.07.11, 20h na MauMau, é cerveja é arte é amor – Local: Rua Nicarágua, 173 Espinheiro. Horário: sexta, 8 de julho de 2011, 18:00.

Um corpo

Mariana Marcassa

Quando em crise, sai para passear a noite, e ao voltar à consciência já está em outra cidade, a quilômetros de casa. Colhe a carcaça dos animais devorados no pasto, por entre as cidades. Porco, boi, cachorro. Dá aos ossos um tratamento especial. A casa fede osso, cal e formol. Já em São Paulo, vira mendigo, trabalha como limpador de pratos num restaurante em Santa Cecília. Passa a dormir no restaurante. Tempos depois, vem a surpresa de uma carta de amor que o chama de volta para o cerrado. Em Goiânia, investe em parcelas infinitas a moto que lhe permite trabalhar na ocupação de moto-boy. Mas o corpo em crise continua sua vida entre os passeios da noite, a bebida e os comprimidos. Bebe muito, guia a moto bêbado pelas ruas da cidade. Cai. A ponte tem quinze metros. O acidente o leva ao coma e depois há o esforço por voltar à vida. É preciso ajuda. Dão-lhe comida à boca, lavam-lhe o corpo, limpam-lhe a bunda. E depois o trabalho duro do locomover só, do comer só, do falar bem. Com o esforço de sua reeducação tem a oportunidade de trabalhar como peão de fazenda. Cuida das vacas e se masturba por entre os pastos. Uma masturbação exaustiva para saciar o mundo que lhe rasga o corpo. Um mundo cheio, um mundo farto que lhe atira para longe da sua pequena realidade da vida no interior, entre a roça e a cidade. Enfia a fralda de pano por entre as pernas e deixa a ansiedade vir. Um tesão que molha tudo, encharca a coxa. Sua. Um dia inteiro, até a exaustão do corpo. Até o seu cansaço, onde a mão já não pode mais, dedos doem, uma buceta dói, um pau dói, um corpo dói. Chega, a masturbação já cheira o pasto inteiro, a ansiedade se foi. Como peão de fazenda perde um braço e ganha a vida. Partido de braço triturado pela máquina de cortar capim compra o carro com a indenização e dirige com um só braço. Caga de cócoras em cima da privada, vem do hábito da vida no mato. Gagueja ao ler em público, tem muita dificuldade de pensar bem, um corpo colapsado. O olhar repressor, mudo, sem palavras, atormenta os sonhos. Grita de modo a causar surdices. Bebe todos os dias, tanto quanto for necessário para esquecer o câncer de alguém bem próximo e a sua vida miserável de merda. Há o constrangimento de acordar gozado ao lado dela. Só fala em sexo e grita aos sete ventos a ejaculação precoce. Bebe muito, cai na sarjeta. Espancado, roubado e estatelado na rua, na manhã do dia seguinte. Sai

para passear a noite e carrega as carcaças que fedem nos pastos. Mas num dia qualquer encontra o bicho vivo. Passa a conversar com ele, fazem amizade. Leva-o para casa como se levasse a carcaça. Bota-o na cozinha da lavadeira. Empurra aquele cavalo enorme, inteiro, para dentro da casinha que fede osso, cal e formol. Toma comprimidos de tarja preta e bebe com eles. É então que é acometido por doença rara, tem que se proteger do sol. Corpo escondido naquela roupa longa e seu jeito de criar distância. Mas aquele sangue endurecido da aristocracia local lhe causa paralisia: aristocracia latifundiária, das criações de gado, das posses de terra, dos massacres das gentes, do catolicismo redentor. O corpo dói com isso, tende a escapar de si, quer fugir. Vai do esquizo ao paranóico. Um corpo paralisado, gago, descompassado. Corta-se inteiro: a faca afiada de cima a baixo abre rasgo de sangue do corpo marcado. Dentro da pele, desenha todo o corpo e traz a evidência de sua própria dor. Toma comprimidos para se comportar bem. Por vezes, se aperta numa roupa justa, afetada, exótica. Não sabe bem como agir a sua homossexualidade naquela cidade de machos. Tantas roupas justas, tantas vestimentas. Vai do revolucionário ao reacionário. Corpo arisco, difícil de chegar perto. Contorce por isso. É gago cheio de tiques. Entre o caminhoneiro e a dona de casa fode a cadela da roça. A cadelinha grita. Mas para quem? Por toda a parte melancolia. O calor é intenso e pelos ares sobrevoam palinhas carboretadas do fogo que consome a mata seca do inverno sem chuva. E como um antigo camarada das campinas goyanas, procura abrigo na sombra de uma árvore retorcida: com a água molha os lábios ressequidos ao mesmo tempo em que come a farinha de mandioca adoçada com rapadura. Sabe ele que desta foda nada sairá, nenhum ser estranho poderá nascer e dar vida longa a sua raça. Raro são seus pensamentos. No descanso, rememora uma experiência que não é sua e cheira o couro úmido da tropa que num tempo distante passava ali. Aquele cheiro de pelo de mula suada mistura-se com o seu, com o cheiro do seu pau que acabara de enfiar na cadela. E toda esta sensação, junto ao calor forte, o faz derreter. Agoniado olha o céu sem nuvens e pensa nada. Tagarela feito cantor e procura uma calma inexistente, uma terra firme qualquer, um chão, um lar. Solidão quase absoluta. Em sua volta cupinzeiro, calango e sol. A queima do mato próximo insiste e o convida mais uma vez, na fumaça ardida misturada a suor, a memorar um tempo que não é seu, mas é seu. Imagens lhe tomam as vistas como se o corpo pudesse fazê-las sair pelos poros anunciando-as como marcas que lhe pertencem ao fundo: a bunda assada das viagens longas no lombo do animal, os dias áridos mato dentro, o abrir terras. Homens fedidos babentos pelo ouro. Índios fodidos, escravos, desapossados. O som mudo do sofrimento das gentes em fazer surgir vilas na beira do rio. Vila Boa latifúndio. A capela, o padre, a missa. E mais uma vez o suor, o mau cheiro da dor: pretos escravos, trabalho braçal, corpóreo, duro, rijo. Dos *Goyáses* resta o nome e algo fundo na pele desse corpo. Aqui, a cadelinha é uma mulher, uma escrava e uma índia. A cadelinha grita, mas para quem? O fogo cessa e a

poeira vermelha levanta, irrita os olhos e faz o corpo sofrer. Corre em direção ao riacho. Encontra água límpida, fresca, suave. As piabas do pequeno rio sussurram o ditado popular: coma piabas vivas para aprender a nadar. Não hesita, abre a boca e enfia piabas vivas para dentro da garganta que leva ao estômago. Se joga na água e nada como bicho do mato. Já é noite. Tempos depois vem o porco que anseia engordar para um trabalho qualquer. Compra o porco e o leva para roça. O porco é seu animal de estimação. Cuida do bicho como lulu de madame, alisa, acaricia, dá-lhe comida, banho, leva-o passear. Tem amor pelo porquinho, mas engorda-o e tão logo fará dele boa refeição. Um banquete onde o porco é o convidado de honra que sabe gozar e goza pra caralho. Escreve por ele, pensa por ele. Grita por ele: o porco não é uma metáfora! Numa noite religiosa resolve acompanhar a procissão a pé, de Goiânia à Trindade. Com um cajado enorme encontrado à rua feito osso do pasto, olha toda aquela gente que carrega a cruz para pagar os pecados. Mas os olhos riem toda aquela religiosidade translocada. Chega a Trindade, bebe algumas e volta para trás. Exausto, cansado. Em Goiás Velho se joga contra as paredes da igreja, tantas e tantas vezes, parecendo libertar os sons dos mortos daquela terra. É o corpo grita no embate com a parede. Porrada bruta do corpo exalando o mau-cheiro da dor de seus antepassados: *Goyases, Acroá, Kayapó, Karajá, Xambioá, Yavaé, Avá-Canoeiro, Kalungas*. A voz escandalosa da defunta Maria Grampinho ao enfiar toda a sujeira da rua nos cabelos. Obcecada pelos grampos que encontrava nas fissuras entre as pedras da calçada, entocada no porão de Cora Coralina, maltratada, largada às traças. Preta louca passa a vida a procurar *ramonas*¹ e as enfia na cabeleira. Cabeleira suja cheia de grampos. De Cora Coralina, o porão úmido, escuro e suas bruxarias culinárias. Quando feliz, o corpo bebe um tanto a mais e gago já não consegue dizer. A fala vem para expulsar o som. A cabeça treme e o sorriso ocupa a face. Só Jesus! Ele canta. Só Jesus! Nas ruas diz aos berros que ele próprio, o corpo, é um hotel de quinta categoria. Grita noites em claro, no desejo de que alguém o escute e o arranque dali, para muito longe. Bebe por isso. Dança por isso. Roda por isso. É preciso um cansaço. Decide furar os próprios pés num Serão Performático. E aquele sangue espesso espalhado no chão cheira vida e morte, causa espanto e mal estar. Mas por quê? Perguntam. Por quê?

Parou.

É que o corpo velho vê o mar pela primeira vez. Com a onda branda que acalma os nervos o corpo passa a vestir-se somente de branco. Raspa a cabeça e costura as estrias que marcam o ventre feito fissura aberta de animal rajado de listras. Aprende a controlar o próprio descontrole: vômitos na hora certa, mastigação com alargadores de boca, movimentação do corpo retorcido, chicotadas sobre corpo escravo açoitado. Engole mechas inteiras do cabelo à frente, até perdê-lo de vista, e devolve na certeza de que já não pode ir além. Enfia agulhas por entre a unha e a carne – gesto sutil e delicado –, já não se

¹ Ramonas: palavra usada pelos goianos e que significa grampos de cabelos. [N do A]

sabe onde está a beleza e o horror. Joga-se nu contra as paredes. Mede forças com o outro: tapa na cara, grito exaustivo, pedra no cabelo. Uma medição de forças que nada tem a ver com a afirmação de si; nada se pode dizer sob uma dialética, se homem ou mulher, se branco ou preto, se rico ou pobre. A medição de forças vem do próprio esforço que o corpo tem de fazer para se expressar. É mais que uma medição, é todo um esforço em que o corpo entra, uma tensão que ele habita, expressando-se ali com todas as marcas, os colapsos, as dores e gagueiras das desgraças de *um corpo*. E cria com isso. O corpo gago, acidentado, ansioso agarra a roça, a bosta de vaca. A morte, os ossos, os instrumentos cirúrgicos, o sofrimento e o sangue, o sangue aristocrata e a religião endurecida, o sexo, o nu e a pele, a ejaculação precoce e a masturbação, a dor, a pedra, a tensão. E de uma vida que insiste, a arte.

*Mariana Marcassa é performer, Graduada em Artes Visuais na FAV-UFG e Mestre em Psicologia Clínica pela PUC-SP. Trabalha com o Grupo EmpreZa desde a sua fundação, vem desenvolvendo performances com o grupo, sozinha e com outros artistas no Brasil e fora dele.

* Nota do editor: texto revisado pela própria autora.

Somos todos transtornados: Sujeições e servidões na sociedade de controle

Leandro Siqueira

Deleuze e Guattari oferecem dois conceitos-chaves para problematizarmos a produção, o gerenciamento e o governo das subjetividades nas sociedades de controle: a sujeição social e a servidão maquínica. Estes dois conceitos implicam, por sua vez, dois regimes de investimento, dois funcionamentos. A relevância de nos atermos a estes dois regimes de investimento sobre a subjetividade, reside no fato de que sua análise potencializa “lutas contra o assujeitamento”.¹ Tais lutas configuram, portanto, uma terceira dimensão de batalhas em que, segundo Foucault, nos dias atuais, as resistências prevalecem contra a dominação e a exploração.²

Ao problematizar os assujeitamentos, Foucault chamou atenção para a produção de sujeitos, indivíduos e subjetividades, tomando-os como efeitos das relações de poder das sociedades disciplinares. Em conversação com a obra de Deleuze e Guattari, verificamos que Foucault dedicou-se apenas à análise de um dos lados da moeda, o lado da sujeição social. Agora que as sociedades de controle se precipitam, e se combinam com as sociedades disciplinares, torna-se urgente investigar como as sujeições sociais se re-dimensionam e, mais precisamente, como elas se combinam às servidões maquínicas, a que se referem os autores, para expandir o investimento do capitalismo sobre subjetividades.

Para explorar os assujeitamentos nas sociedades de controle, analiso como a psiquiatria, em sua contemporânea atualização biológica, captura por meio de fluxos computo-informacionais comportamentos e condutas, sentimentos e emoções, vontades e desejos, recodificando-os em uma gramática dos transtornos mentais, sendo que estes, por sua vez, forjam, gerenciam e governam (in)divíduos, portadores de subjetividades que se constituem tendo por referência saberes e bancos de dados psiquiátricos. Isto significa dizer que além dos clássicos mecanismos de controle da subjetividade, que investem em *individuações*, ou seja, subjetivar o sujeito, como ocorre nas sujeições so-

1 Por assujeitamentos, aponta Guilherme Castelo Branco, Foucault faz referência ao “modo de realização do controle da subjetividade pela constituição mesma da individualidade, ou seja, da construção de uma subjetividade dobrada sobre si e cindida dos outros”. cf. Branco, G. C. Considerações sobre ética e política. In: *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau Editora. 2000, p. 326.

2 Foucault, M. Le sujet et le pouvoir. In: *Dits et écrits*, tome II. Paris, Gallimard, 2001, p. 1044-1046.

ciais, vemos emergir dispositivos de produção de subjetividades que operam no sentido contrário: promovem *dividuações* do indivíduo, fragmentam e decompõem o sujeito em dados e informações.

Esta análise de como nas sociedades de controle ocorrem dividuações e individuações, a partir dos saberes e práticas psiquiátricas, tem por referência analítica as duas modalidades de captura das subjetividades que Deleuze e Guattari, no livro *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia*, afirmam coexistir no capitalismo da axiomática geral dos fluxos descodificados, por eles denominado de “empresa mundial de subjetivação”, e aqui compreendido como sociedades de controle: a sujeição social e a servidão maquínica. Enquanto na sujeição social as relações de poder produzem homens sujeitados às máquinas, instrumentos, saberes (os sujeitos, os indivíduos), estabelecendo, portanto, uma relação que separa homem e máquina para que o primeiro seja sujeitado à segunda; na servidão maquínica os homens são tomados como peças, partes, fragmentos de uma máquina, compondo-se entre si e com outras coisas (animais, ferramentas, máquinas etc.).

Para os autores, estes dois regimes correspondem a diferentes agenciamentos. A sujeição social foi reforçada pelo Estado Moderno e suas máquinas motrizes. Apesar de existir desde a escravidão antiga e a servidão feudal, foi levada à sua expressão mais radical com a emergência do trabalhador assalariado. A servidão maquínica também não é nova e remete aos grandes impérios arcaicos, sendo solapada pela sujeição dos Estados Modernos. Porém, no capitalismo atual, a utilização de máquinas cibernéticas e informáticas recompõem um sistema de servidão generalizada, sistema homens-máquina, no qual “a relação do homem e da máquina se faz em termos de comunicação mútua interior e não mais de uso ou de ação”.³ De forma diferente daquela que existiu antes, dizem os autores, as capturas das subjetividades no capitalismo de fluxos comportariam tanto sujeição social como servidão maquínica “como duas partes simultâneas que não param de se reforçar e de se nutrir uma à outra”.⁴

Também inspirado na leitura de *Mil Platôs* e de *A Revolução Molecular*, de Felix Guattari, Maurizio Lazzarato reafirma serem a sujeição social e a servidão maquínica duas modalidades diferentes de produção de subjetividades no capitalismo. Para Lazzarato, “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 de bolsas de valores, 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 sujeito”.⁵

³ Deleuze, G. e Guattari, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, v.5. Coordenação da tradução Ana L. de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 1997, p.158.

⁴ Idem.

⁵ Lazzarato, M. *Sujeição e servidão no capitalismo contemporâneo*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi.

No texto “Post-scriptum sobre as sociedades de controle”, Deleuze enumera alguns deslocamentos decorrentes da passagem e do acoplamento das sociedades disciplinares às sociedades de controle para a produção de subjetividades. Ele aponta não estarmos mais diante do par “massa-indivíduo”, como nas sociedades disciplinares, mas que “os indivíduos tornaram-se ‘dividuais’, divisíveis e as massas, tornaram-se amostras, dados, mercados, ou ‘bancos’”.⁶

Diante destas observações, e por analogia à ideia de indivíduo, podemos pensar que um dos investimentos políticos das sociedades de controle no campo da subjetivação opera não só produzindo o indivíduo (o sujeito), mas também o “dividuo” (dividual, aquele que pode ser dividido), ou seja, subjetividades fragmentadas, divididas, como sugere o aportuguesamento da palavra em latim *dividuum* (divisível) em contraposição ao vocábulo, também em latim, *individuum* (indivisível), que está na proveniência semântica do termo indivíduo. Em *Anarquismos e sociedade de controle*, Edson Passetti, ao problematizar a emergência do dividuo, aponta esta nova economia de poder que investe no dividual para conter resistências: “Na sociedade de controle o indivíduo não é mais tomado como sujeito a ser domesticado, contido ou expandido em sua autonomia. Ele agora é dimensionado como dividuo, múltiplo, fragmentado, flexibilizado, parte de programas, arte de hologramas, parte de corpo humano e parte de tecnologia. É humano e robô, cópia de si, futuro clone”.⁷

Com base na análise genealógica dos transtornos mentais que envolvem as compulsões, tais como o Transtorno Obsessivo Compulsivo (TOC), a Compulsão por Sexo, o Jogo Patológico, entre outros, procurei mostrar como a psiquiatria biológica⁸ funciona como uma máquina que opera sucessivas *individações* e *dividuações* para forjar subjetividades transtornadas a partir das categorias listadas em manuais de classificação e diagnóstico de transtornos mentais. Na dissertação de mestrado *O (in)dividuo compulsivo: uma genealogia na fronteira entre a disciplina e o controle*⁹, acompanhei o pensamento de Foucault no que diz respeito à sujeição ser um dispositivo de governo da subjetividade que, a partir das relações de saber e poder psiquiátricos, produz o indivíduo louco no registro da doença mental, e propus pensar a servidão maquínica como uma modalidade de controle da subjetividade que opera produzindo *dividuos* transtornados em fluxos de saúde mental. Apesar de aqui

Cadernos de Subjetividade, São Paulo: Núcleo de Estudos e Pesquisas de Subjetividade, 2010, p. 175.

6 Deleuze, G. Post-scriptum sobre a sociedade de controle. In: _____. *Conversações – (1972-1990)*. Tradução de Peter P. Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992, p. 221.

7 Passetti, E. *Anarquismos e sociedade de controle*. São Paulo: Cortez, 2003, p. 256 e 257.

8 Identificada com uma especialidade da medicina, a psiquiatria biológica ancora-se em conhecimentos trazidos pelos avanços das neurociências, da biologia molecular, da psicofarmacologia e da genética, que concebem os transtornos mentais como produto de disfunções em neurotransmissores e circuitos cerebrais, passíveis de serem ajustados farmacologicamente. A psiquiatria biológica conseguiu reatualizar o pensamento organogênico ao promover uma biologização do mental, esvaziando assim a concepção construída pela psiquiatria psicodinâmica que, por sua vez, atribuía grande peso às causas psico e sócio-gênicas da doença mental.

9 Siqueira, L. A. de P. *O (in)dividuo compulsivo: uma genealogia na fronteira entre a disciplina e o controle*. 294 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

separarmos os dois regimes para melhor analisá-los e procurarmos aproximá-los de diferentes economias de poder, é preciso reforçar que eles são indissociáveis, funcionam simultaneamente e nutrem-se reciprocamente. Eles estão entre a disciplina e o controle, entre dispositivos de poder já conhecidos e aqueles que, por enquanto, podemos apenas procurar os rastros.

Sujeição e constituição do indivíduo doente mental

Os primeiros manicômios surgem no século XVIII, como efeitos do grande enclausuramento ocorrido na Europa. No interior deles, a psiquiatria deu realidade à loucura medicalizada, inscrevendo-a simultaneamente sob o registro da doença a ser curada e do perigo a ser prevenido. Assim, como assinala Foucault, a psiquiatria se institucionalizou mais como ramo da higiene pública, responsável pela proteção social, do que como especialidade médica.¹⁰

De início, a psiquiatria estabeleceu uma relação meramente formal com a medicina. Os alienistas adotaram os mesmos critérios utilizados por médicos ao criarem nosografias, classificações, sintomatologias e taxonomias para as alienações mentais. É apenas no século XIX, quando os saberes psiquiátricos importaram para si conteúdos da neurologia, que a chamada psiquiatria clássica consegue criar uma comunicação com o conteúdo próprio à medicina, procurando primeiramente relacionar aspectos anatômicos e, mais tarde, hipóteses sobre o funcionamento do órgão cérebro, às chamadas doenças mentais.

A psiquiatria sempre perseguiu a doença mental. E quando esta foi descoberta, fugiu dos psiquiatras. O historiador Edward Shorter aponta que, por volta de 1880, o estudo microscópico e a dissecação de cérebros de mortos viraram “uma mania” dos psiquiatras-neurologistas que buscavam encontrar deformações, marcas ou lesões orgânicas que causariam as chamadas “patologias mentais”, ou seja, eles queriam identificar marcadores orgânicos que confirmassem o diagnóstico da doença mental.¹¹ Poucas contribuições reais resultaram destes esforços da psiquiatria clássica. O que foi possível ser identificado no cérebro – a exemplo do Mal de Alzheimer, descoberto por Alois Alzheimer, em 1909 – deixou de fazer parte do campo psiquiátrico para se tornar matéria da neurologia. Devido à dificuldade para obter evidências objetivas que confirmassem o diagnóstico da doença mental, contrariando o procedimento comum a outras áreas da medicina, a psiquiatria sempre foi criticada por sua falta de “cientificidade”, o que começou a mudar somente a partir dos anos 1980.

As dúvidas sobre o “caráter” médico e científico da psiquiatria não impediram que ela construísse verdades sobre a doença mental e desenvolvesse dispositivos de sujeição social. Em *O Poder Psiquiátrico*, Foucault retoma alienistas como Pinel, Esquirol, Leuret e Falret, para mostrar a relação estabelecida no interior do manicômio na qual o psiquiatra exercia uma força coativa para

¹⁰ Foucault, M. *Os anormais*: curso no Collège de France (1974-1975). Tradução E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

¹¹ Shorter, E. *Uma história da psiquiatria*: da era do manincômio à idade do Prozac. Tradução E. Andersen. Lisboa: Climepsi, 2001.

que o “real” se apoderasse da loucura, dissipando-a, já que para os saberes psiquiátricos de então a loucura não passava de uma falsa crença, uma ilusão, um erro a ser corrigido. A forma de impor o “real” sobre o louco foi chamada por Pinel de Tratamento Moral que, como recupera Foucault, consistia na “arte de subjugar e de domar [...] o alienado, pondo-o na estreita dependência de um homem que, por suas qualidades físicas e morais, seja capaz de exercer sobre ele um império irresistível e de mudar a corrente viciosa de suas ideias”.¹²

A produção da verdade da loucura e sua inseparável sujeição dos corpos nos espaços disciplinares do manicômio exigiram a regular utilização de instrumentos coercitivos, punitivos e ameaçadores. O Tratamento Moral estava fundado em práticas que recorriam ao uso da força física, de instrumentos ortopédicos (camisa-de-força, a coleira com pontas de ferro, banhos frios), em cenas de flagrante enfrentamento, para corrigir comportamentos e adestrar corpos. No entanto, pondera Foucault, não se tratava de uma violência pensada enquanto descontrole da força, mas de uma forma de violência que é calculada, medida e instrumentalizada, seguindo a lógica da punição infinitesimal, para subjugar os corpos à vontade do médico.

O reforço da realidade, imposto pelo Tratamento Moral, não existiria sem o manicômio. É por meio do dispositivo asilar que os erros seriam corrigidos e a loucura, curada. Nele, o louco internalizaria o mecanismo da ordem e da obediência e aprenderia a enunciar verdades biográficas. É por meio da confissão, considerada, um dos momentos mais fecundos da terapêutica, que o louco deveria se identificar a um certo “*corpus* biográfico estabelecido do exterior por todo o sistema da família, do emprego, do registro civil, da observação médica”.¹³ Foucault afirma que a cura exige do indivíduo sujeição ao poder psiquiátrico, sendo que sujeitar-se significa aceitar a realidade imposta pelo psiquiatra e não recusar a direção sobre sua vida e, ainda mais, identificar que um trecho de sua biografia foi escrita no interior da instituição asilar. Ou seja, o indivíduo deve aceitar que é louco e, somente após esta “constatação”, a cura poderia ser alcançada. Para Foucault, a “cura” implica na produção de um novo indivíduo, e os saberes psiquiátricos sobre a loucura conformam sua existência. Como afirma o autor: “Pode-se dizer, numa palavra, que o poder disciplinar, e é sem dúvida sua propriedade fundamental, fabrica corpos sujeitados, vincula exatamente a função-sujeito ao corpo. Ele fabrica, distribui corpos sujeitados; ele é individualizante [unicamente no sentido de que] o indivíduo [não é] senão o corpo sujeitado”.¹⁴

Pelas análises de Foucault podemos observar como as sociedades disciplinares faziam funcionar, no manicômio, dispositivos de sujeição social, cujo efeito é a própria constituição do sujeito, do indivíduo, neste caso, o doente mental.

12 Pinel, 1800 *apud* Foucault, M. *O poder psiquiátrico*: curso dado no Collège de France (1973-1974). Tradução E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 12.

13 Foucault, M. *op. cit.*, p. 129.

14 *Ibidem*, p. 69.

O dispositivo de sujeição social operado pelo manicômio nunca esteve imune às resistências. Foucault saúda as históricas do final do século XIX como as primeiras militantes antipsiquiátricas ao afirmar que, por meio de suas simulações, resistiam à subjetivação do asilo que fazia de todos ali confinados dementes. Mas é notadamente nos anos 1960 que esta resistência toma forma de movimentos coletivos. A Antipsiquiatria colocou em questão o saber psiquiátrico sobre a doença mental e agiu de forma decisiva para esvaziar os manicômios ao lutar contra a instituição manicomial. Em contrapartida, a psiquiatria investiu em novos dispositivos para reafirmar sua função de proteger a sociedade dos “perigos” decorrentes da loucura.

Transtornos e dispositivos de servidão

O mundo dos transtornos que observamos hoje é muito diferente do mundo dos manicômios e da doença mental. Uma série de mutações reconfiguraram os saberes e as práticas psiquiátricas ao longo da segunda metade do século XX, preparando a psiquiatria para funcionar nas sociedades de controle. Movimentos antipsiquiátricos e o desenvolvimento da farmacologia propiciaram o esvaziamento dos manicômios, que foram crescentemente substituídos por ambulatórios, estabelecimentos extra-hospitalares ou de prestação de cuidados localizados nas comunidades. Para além da doença mental, a psiquiatria incluiu sob seu escopo diversos mal-estares, sofrimentos psíquicos e descontentamentos com a vida cotidiana, tratados, até então, exclusivamente pela psicanálise e pela psicologia. Os saberes psiquiátricos investiram cada vez mais na promoção da saúde mental para toda a sociedade, sem se limitarem ao público que tradicionalmente esteve sob o foco de sua atenção, os loucos.

Por meio do conceito de transtorno mental, consolidado na terceira edição do *Manual de Diagnóstico e Estatística dos Transtornos Mentais* (DSM III), da Associação Psiquiátrica Americana (APA), de 1980, a psiquiatria biológica conseguiu construir um programa capaz de relacionar psicopatologias que até então dispunham somente de explicações psicológicas e psicanalíticas para sua compreensão (como as depressões, a neurose Obsessivo-compulsiva, as síndromes de Pânico e o Estresse Pós-traumático) com fundamentos biológicos que, primeiramente, concerniam apenas ao funcionamento de neurotransmissores cerebrais e, em um futuro muito próximo, também dirão respeito aos genes humanos.

Diferentemente da doença mental, o transtorno prescinde de uma marca ou lesão orgânica para ter seu diagnóstico confirmado. Por mais estranho que pareça, ele é diagnosticado e recebe sua confirmação diagnóstica a partir dos próprios sinais e sintomas que compoariam as síndromes, ao serem observados e, ao mesmo tempo, verificados em disfunções comportamentais (condutas fora dos padrões aceitáveis e previsíveis); em disfunções psicológicas (sentimentos, emoções e pensamentos desconfortáveis ou incontroláveis); ou

em disfunções biológicas (principalmente desregulações dos fluxos de neurotransmissores — serotonina, noradrenalina, dopamina, acetilcolina etc. — de determinados circuitos cerebrais), que estariam na causa de sofrimentos subjetivos e prejuízos associados.¹⁵ Desta forma, a psiquiatria aboliu a necessidade de encontrar comprovações orgânicas para atestar a doença mental, fazendo do transtorno em si a desordem, a disfunção, a alteração.

Os saberes psiquiátricos, acompanhando os deslocamentos observados na medicina durante o último século, ao investirem sobre os transtornos, deixaram de se ater no nível *molar* dos órgãos, membros, tecidos do corpo, como ocorria no século XIX, para voltarem-se para o *molecular*, investigando e agindo sobre mecanismos bioquímicos e variações genéticas, que podem ser observados e manipulados apenas com a mediação de novas tecnologias de computação e imagem.¹⁶

Baseio os apontamentos que apresento na etnografia que realizei em minha pesquisa de mestrado que resultou na dissertação *O (in)divíduo compulsivo: uma genealogia na fronteira entre a disciplina e o controle*, defendida em 2009. A partir deles procuro descrever como, no caso dos portadores de TOC, a psiquiatria biológica utiliza dispositivos de sujeição social e servidão maquínica para governar subjetividades nas sociedades de controle. Neste trabalho de campo fui pesquisador e também pesquisado ao aceitar integrar um protocolo de pesquisas sobre os Transtornos do Espectro Obsessivo-Compulsivo, realizado pelo Projeto Transtornos do Espectro Obsessivo-Compulsivo (Protoc)¹⁷, do Instituto de Psiquiatria do Hospital das Clínicas de São Paulo.

O Protoc dedica-se prioritariamente à pesquisa, mas presta assistência e atendimento à pacientes que se incluam nos critérios de seus estudos. Desde 2006, o Protoc desenvolve o Projeto Temático “Caracterização Fenotípica, Genética e Neurobiológica do Transtorno Obsessivo-Compulsivo e suas Implicações para o Tratamento”¹⁸, que visa investigar as condições genéticas e ambientais que influenciam o aparecimento do TOC, as manifestações heterogêneas de seus sintomas, os fatores preditivos de resposta aos tratamentos e alternativas para os casos resistentes e refratários. De acordo com o resumo disponível no site da Fapesp¹⁹, o projeto previa estudar 240 pacientes que receberiam avaliações e tratamentos, acompanhados sistematicamente pelo período de dois anos.

15 American Psychiatric Association. *Diagnostic and statistical manual of mental disorders: (DSM)*. 3rd ed. Washington, D. C.: American Psychiatric Association, 1980.

16 Rose, N. *The Politics of Live Itself: Biomedicine, Power and Subjectivity in the twenty-first century*. Princeton University Press, Princeton, 2007, p. 12.

17 O Protoc é um dos centros de pesquisa mais importantes e avançados da América Latina no estudo dos Transtornos do Espectro Obsessivo-Compulsivo. Fundado em 1994, entre seus objetivos se destacam o desenvolvimento de protocolos de pesquisa e o apoio à criação de associações de portadores de TOC e de Síndrome de Tourette no Brasil.

18 O projeto recebe financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) e sua execução envolve a formação de uma rede de pesquisa incluindo as três maiores universidades públicas paulistas (USP, UNESP e UNIFESP) e parcerias com as Universidade de Harvard, Yale e a Universidade da Califórnia.

19 Disponível em: <<http://www.bv.fapesp.br/pt/projetos-tematicos/1610/caracterizacao-fenotipica-genetica-imunologica-neurobiologica/>>

O referido projeto temático consiste na realização de atividades com dois diferentes grupos. Oferece tratamento gratuito para pacientes com TOC, que devem participar voluntariamente dos estudos realizados pelo projeto, e seleciona voluntários saudáveis para, também, participarem destas pesquisas. Para receber assistência do Protoc, os pacientes portadores de Transtorno Obsessivo-Compulsivo ou de Síndrome de Tourette e os voluntários devem preencher os critérios estabelecidos pelo projeto e aceitarem participar das pesquisas em andamento. Os selecionados passaram por uma série de cinco testes ou exames. O primeiro tratou-se de uma entrevista para o preenchimento da apostila de primeiro atendimento²⁰, seguido de avaliação neuropsicológica, exame de neuroimagem com SPECT e com ressonância magnética e, por fim, coleta de sangue e “patch” (adesivo colado ao corpo) para exame genético. Tive acesso a todas estas informações por ter sido convidado a participar do protocolo de pesquisas como integrante do grupo controle de voluntários saudáveis submetidos aos mesmos testes, exames e procedimentos que os portadores de TOC.

Além da participação em protocolos de pesquisa, o Protoc incentiva que os portadores de TOC integrem os grupos de apoio e autoajuda, mobilizados pela ASTOC (Associação Brasileira de Síndrome de Tourette, Tiques e Transtorno Obsessivo Compulsivo) para que nestes agrupamentos organizados conheçam mais sobre o transtorno que portam, suas características, as limitações que ele impõe para a vida, compartilhem experiências com outras pessoas que sofrem do mesmo problema, participem de seminários e se informem sobre os recursos mais modernos e eficazes para o seu tratamento. Nos Estados Unidos, por exemplo, a atuação destes grupos não se resume à promoção de encontros e campanhas de educação do público. Neste país, as “minorias transtornadas” participam do debate público e possuem escritórios especializados no acompanhamento de políticas públicas de saúde com o objetivo de “educar legisladores e o público sobre o impacto das legislações, ações regulatórias e políticas governamentais de saúde e bem-estar para portadores de transtornos”.²¹

Ao confrontarmos o atual agenciamento promovido pela psiquiatria biológica com o agenciamento manicomial observamos diversos deslocamentos.

20 Elaborada pelo Protoc e aplicada por psicólogos, a apostila contém 17 entrevistas semiestruturadas e escalas de avaliação, cujo tempo para total preenchimento pode durar de 4 a 6 horas. Na primeira parte, a apostila colhe informações sobre o histórico pessoal (desde a gestação), familiar, escolar, profissional, médico, psicoterapêutico e psiquiátrico e faz a classificação do entrevistado segundo o critério desenvolvido pela Associação Brasileira de Institutos de Pesquisa de Mercado. Em seguida, a apostila traz uma série de escalas sobre transtornos psiquiátricos que procuram investigar a presença e mensurar o grau de manifestações do TOC (Escala Dimensional para Avaliação de Presença e Gravidade de Sintomas Obsessivo-Compulsivos - DY-BOCS, a Escala de Fenômenos Sensoriais USP-SPS, Escala de Tiques, Escala de Avaliação de Crenças de Brown, entre outras); da Depressão (Inventário de Depressão de Beck), de Ansiedade (Inventário de Ansiedade de Beck), de Transtorno de Hiperatividade e Déficit de Atenção (K-SADS adaptada para adultos), de Transtorno de Ansiedade de Separação; de Transtornos do Impulso, um questionário sobre qualidade de vida (Questionário de Qualidade de Vida SF-36 e Escala de Qualidade de Vida - EAS) e histórico de trauma.

21 Site da National Tourette Syndrome Association disponível em: <<http://www.tsa-usa.org>>

O primeiro deles é que os tratamentos não necessitam do confinamento e, para serem realizados, exigem o consentimento do paciente, que para ter acompanhamento psiquiátrico e psicológico é obrigado a participar do protocolo de pesquisas. Nas sociedades de controle, legiões de transtornados circulam pelas ruas, ao ar livre. São assistidos por formas “desinternadas” de tratamento que vão desde sessões de terapia, consultas clínicas até protocolos de pesquisa. Outra mudança importante a ser observada é que se antes a loucura era imputada por algo externo (o psiquiatra, o juiz), hoje os transtornos são buscados no *Google*, encontrados em revistas, jornais, programas televisivos. Eles são antes de tudo, autodiagnosticados pelo próprio “paciente”, que já chega ao consultório psiquiátrico demandando tratamentos, com sua *reescrita biográfica* completamente pronta, e completamente identificado aos diagnósticos. No lugar do confinamento há um regime de adesão a identidades e protocolos. Do ponto de vistas das estratégias, o manicômio foi substituído por sessões de terapia, por consultas com o psiquiatra, terapias com psicofármacos, frequência em grupos de apoio, participação em projetos de pesquisa, inclusão em entidades que agregam portadores de transtornos mentais, pela informação do que são os transtornos mentais, pela difusão de campanhas etc.

Todas estas atividades, que ocupam a vida dos portadores, investem na produção de identidades via sujeição social, que se dão no processo de subjetivação em que o indivíduo é constituído como transtornado. Como afirmam Deleuze e Guattari: “[...] há sujeição quando a unidade superior constitui o homem como um sujeito que se reporta a um objeto tornado exterior, seja esse objeto um animal, uma ferramenta ou mesmo uma máquina: o homem, então, não é mais componente da máquina, mas trabalhador, usuário..., ele é sujeitado à máquina...”.²² É no contato com o psiquiatra ou o psicólogo, ou com o grupo de apoio, que será reforçada sua identificação pessoal com uma subjetividade transtornada, a qual foi diagnosticada pelo psiquiatra e referendada pelas mais novas “descobertas científicas”. Nesse processo de identificação, o indivíduo tem sua subjetividade forjada a partir dos saberes que tornaram o transtorno um objeto da ciência médica. No DSM, cada transtorno aparece como uma “senha”, um “código”, utilizado pela psiquiatria para ter acesso a subjetividades pré-definidas por seu conjunto de saberes. Ao diagnosticar uma pessoa com um dos transtornos presentes no DSM, o psiquiatra atribui a ela formas padronizadas de sentir, de se comportar, de se relacionar, de pensar e agir, o que faz do diagnóstico uma subjetividade *prêt-à-porter*. Sem a sujeição a estes saberes psiquiátricos, o transtornado não existiria. As terapias cognitivo-comportamentais, as consultas psiquiátricas e os grupos de autoajuda mobilizam investimentos sobre a subjetividade que passam pela linguagem, pela memória, pelo jogo de forças assimétricos da relação médico/paciente, ou mesmo pela relação paciente/paciente, dirigidos à constituição de um sujeito, de um indivíduo sujeitado.

²² Deleuze, G. e Guattari, F., op. cit., p. 156.

Lazzarato chama atenção para a sujeição social como sendo um dispositivo de controle sobre a subjetividade, que incide sobre os efeitos de desterritorializações, para recompor algo que foi desterritorializado²³. Só que neste caso o que a psiquiatria biológica estaria desterritorializando? Acredito que sejam desterritorializações do próprio indivíduo, do sujeito, decomposto, fragmentado por experiências científicas e tornado dividido, dado, amostra nas sociedades de controle. Os dispositivos que constituem os transtornados, além das estratégias de sujeição social, passam necessariamente pela decomposição dos indivíduos por meio de saberes, tecnologias e máquinas computo-informacionais, para serem geridos como dados.

A psiquiatria biológica utiliza tecnologias como os psicofármacos, substâncias radioativas, e máquinas como o computador, a Tomografia Computadorizada, a Ressonância Magnética, entre outras, para *dividir* os indivíduos. Ela primeiramente fragmenta o indivíduo em cifras de transtornos que, por sua vez, abrem universos de dados, quocientes, imagens cerebrais, quantidades de serotonina, testes psicológicos, inventários de personalidade, questionários sobre histórico familiar, condutas adestradas em sessões de terapia, escalas de avaliação, amostras de DNA, amostras de sangue etc.

A partir dos bancos de dados compostos por estas informações, os indivíduos desaparecem. São absorvidos por fluxos computo-informacionais utilizados para sofisticar o governo das subjetividades e da vida. São os próprios dados e informações, retirados tanto de portadores de transtornos quanto de “normais”, que subsidiarão a psiquiatria biológica na construção de seu programa de controle de disfunções comportamentais, psicológicas e biológicas, para compor com maior detalhamento e sofisticação as subjetividades *prêt-à-porter*. Os fluxos computo-informacionais retornam para recompor o indivíduo, estabelecendo normalizações já no nível molecular, como o controle de neurotransmissores cerebrais para a indução de estados de bem-estar (gerenciamento da ansiedade, impulsos, sofrimento etc.).

Nas sociedades de controle, acoplados aos dispositivos de sujeição social, podemos evidenciar o funcionamento de um segundo regime que reforça e amplia os investimentos sobre as subjetividades: a servidão maquínica. Como afirmam Deleuze e Guattari: “Há servidão quando os próprios homens são peças constituintes de uma máquina, que eles compõem entre si e com outras coisas (animais, ferramentas), sob o controle e a direção de uma unidade superior”.²⁴ No caso da psiquiatria biológica, o indivíduo é *dividido* para, em vez de sujeito, ser submetido à máquina biológica como mais uma peça, um dado, um componente, uma informação a ser gerenciada, sem que o fato de ser humano o diferencie das outras peças constituintes desta grande máquina.

Na servidão maquínica, os indivíduos são submetidos pela máquina biológica, fragmentados e integrados às engrenagens constituintes desta, juntamente

23 Lazzarato, Maurizio. op. cit., p.176.

24 Ibidem, p.156.

com antidepressivos, terapias, códigos, regimes para o bem-estar mental, aparelhos de tomografia computadorizada, imagens do cérebro, profissionais da saúde mental, dietas de qualidade de vida, sob a coordenação de uma “ciência do mental”. Ela opera por dividações, que decompõem os indivíduos, tornando-os elementos a serem modulados por pesquisas, protocolos, programas, campanhas, políticas. Decomposta em dados, a vida pode ser mais bem modulada, programada e governada, com menos riscos para que as metas pré-estabelecidas de saúde mental e qualidade de vida sejam segura e controladamente atingidas.

Os assujeitamentos operados pela psiquiatria biológica procedem combinando sujeição e servidão, sendo os dois regimes mutuamente reforçados e retroalimentados, assim como o descrevem Deleuze e Guattari. Sujeições e servidões, quando conjugadas, como observamos na atual prática da psiquiatria biológica, recompõem um regime de servidão generalizada, no qual o humano é duplamente gerenciado, tendo sua subjetividade sobreinvestida pelo capital. No capitalismo neoliberal, o transtornado é o infinitamente endividado. É o empresário e o cliente, o insumo e o produto da empresa mundial de subjetivação em que se constituiu o capitalismo desde o século XX.

Os contemporâneos investimentos sobre a produção, o gerenciamento e o governo das subjetividades nas sociedades de controle colocam um grande problema da perspectiva das resistências contra os assujeitamentos. Vemos, na prática da psiquiatria biológica, que as dividações funcionam como estratégia para a própria recomposição do indivíduo, a partir da manipulação e do gerenciamento do que há de molecular, principalmente no nível biológico, nos processos de constituição das subjetividades. Portanto, “as lutas contra os assujeitamentos” demandam estratégias e táticas de resistências para “recusar o que somos”²⁵ e, também, o que poderíamos ser segundo os fluxos computo-informacionais, que no capitalismo contemporâneo governam a vida decomposta em bancos de informações. Arrisco colocar o problema na forma de uma pergunta: “Como não sermos fragmentados, não sermos dividuados, mas nos autodesfazemos simultaneamente enquanto indivíduo e divíduo; e fazer deste ato algo que nos projete para fora dos visíveis confinamentos e dos invisíveis controles computo-informacionais?”.

*Texto apresentado no Grupo de Trabalho “Ecopolítica: governamentalidade planetária, novas institucionalizações e resistências na sociedade de controle”, do XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais, realizado em agosto de 2011.

* Leandro Siqueira é cientista político e jornalista, formado pela USP e PUC-SP. É doutorando no Núcleo de Sociabilidade Libertária (Nu-Sol), do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC-SP, bem como pesquisador no Projeto Temático FAPESP “Ecopolítica: governamentalidade planetária, novas institucionalizações e resistências na sociedade de controle”.

²⁵ Foucault, M. *op.cit.*, 2001.

Vida Funcional e sustentabilidade de si

Rogério da Costa

E contra esse poder ainda novo no século XIX, as forças que resistem se apoiaram exatamente naquilo sobre que ele investe – isto é, na vida e no homem enquanto ser vivo. (...) o que é reivindicado e serve de objeto é a vida, entendida como as necessidades fundamentais, a essência concreta do homem, a realização de suas virtualidades, a plenitude do possível.

Michel Foucault. A Vontade de Saber

Introdução

Esse artigo trata das intervenções sobre as condutas humanas que decorrem do debate em torno da noção de *sustentabilidade econômica e sócio-ambiental*, intervenções essas que têm origem nas ações e retórica do sistema produtivo em geral, na agenda do governo e na veiculação dos discursos de ambos na mídia. Procura-se ressaltar como se desenha hoje, dentro do espectro da sustentabilidade, um conjunto de práticas de si voltadas para a conduta individual na esfera da alimentação e saúde, portanto no âmbito dos discursos de “uma vida melhor”, resultantes de políticas específicas que buscam a manutenção do modelo atual do neocapitalismo.

No debate que se instalou, nessas duas últimas décadas, sobre desenvolvimento sustentável e as críticas a um tipo de crescimento econômico sem compromisso com a preservação de recursos naturais, é possível perceber como esse conceito, o de sustentabilidade, teve seu sentido ampliado para além dos domínios do desenvolvimento econômico. Evidente que as discussões sobre a definição de desenvolvimento sustentável sempre abarcaram o social, o ambiental e o econômico. Tratava-se de responder, desde os anos de 1980, à pergunta: como um desenvolvimento pode ser sustentável do ponto de vista econômico, preservando ao mesmo tempo os recursos do planeta, gerando menos poluentes, produzindo com menor desperdício e, simultaneamente, contribuindo para a redução de desigualdades sociais?

Ocorre que na esteira dessas indagações, uma espécie de *dobra* se produziu em torno do problema da sustentabilidade. Tal noção passou a ser entendida não

apenas sob o ângulo do meio ambiente, da poluição, do desperdício gerado pela produção industrial, mas igualmente sob o ângulo da *vida nela mesma* e de suas condições: como pensar uma vida sustentável? Ao crescente questionamento das ações do sistema produtivo danosas ao meio ambiente, seguiu-se uma série de indagações e denúncias de um modelo de produção industrial que ameaçava a vida diretamente. E não apenas a vida biológica, mas também a vida subjetiva. Assim, promovida pela discussão sobre o que reservamos para nossas gerações futuras, nos deparamos com perguntas sobre quais possibilidades de vida terão nossos descendentes, quais recursos restarão para que possam prosseguir com suas vidas, que mundo deixaremos para os que virão. Esse tipo de indagação acabou conduzindo, para além do debate sobre desenvolvimento sustentável dentro do campo econômico, a uma discussão mais ampla, sobre que *tipo de sociedade* pode ser sustentável. Já que ela deve levar em conta não apenas a dimensão ambiental e de igualdade social, mas também a maneira como o modelo econômico pode intervir na própria *forma de vida* que temos e, simultaneamente, na forma de sociedade e de vida política que desejamos construir hoje.

Houve, portanto, uma espécie de aprofundamento do problema, que se inicia como um discurso “verde”, de restauração e preservação do planeta, depois avança para os problemas de natureza socioeconômicos e, finalmente, passa a questionar os efeitos do sistema produtivo sobre a própria vida, a condição da vida nela mesma. Nesse ponto encontramos uma série de questionamentos sobre a natureza dos produtos que consumimos, a constituição química de suas embalagens, seus efeitos danosos à saúde, bem como sobre o ar que respiramos, e a água que bebemos etc. Esse tipo de discussão acaba gerando uma reação do sistema produtivo industrial, que na luta por se preservar, acaba tomando caminhos que, em aparência inovadores, resultam de uma forte política de intervenção sobre as condutas humanas, reforçando o que se convencionou chamar de dispositivos de biopolítica.

O consumo corrosivo da vida

Não somente o planeta e seus recursos têm sido consumidos pelo sistema produtivo que se consolidou no século XIX, mas também a vida dos seres humanos. No auge da industrialização, a força dos operários era consumida num ritmo de doze a dezesseis horas por dia. O corpo e sua condição física eram objeto de extração de energia, que se juntava aos fornos, maquinarias e pátios industriais do capitalismo nascente. Mas em meados do século XX, uma nova forma de capitalismo começou a se desenhar. Desde os anos de 1960, quando o economista neoliberal, o prêmio Nobel Gary Becker, publica seus primeiros artigos sobre o conceito de capital humano¹, é possível constatar que uma nova força de trabalho já começava a ocupar o lugar dos braços dos operários. Trata-se da valorização crescente dos conhecimentos,

1 cf. Becker, G. *Investment in Human Capital: A theoretical and empirical analysis with special reference to education*. Nova York: National Bureau of Economic Research, 1964.

da comunicação e do manejo das informações como forma de capital dos indivíduos, que agora usam seus cérebros para trabalhar. Michel Foucault, em seu curso de 1978, intitulado “O nascimento da biopolítica”, analisa o artigo de Becker, “Investment in human capital”, e mostra que a noção de capital humano relacionava-se diretamente com a ideia econômica de que o indivíduo possui riquezas que são para ele como seu capital próprio, e que ele deve decidir sobre a melhor forma de investi-lo.² Foucault mostra, igualmente, que estamos, nesse momento, diante de uma reflexão que se distancia das análises tradicionais do marxismo, pois agora cada indivíduo é visto como um potencial empreendedor, já que decide sobre a forma de investir seu próprio capital, no caso, seus conhecimentos e também, muito importante, seu tempo. A definição sobre o campo da economia, dada por Becker, é exemplar: o estudo das *decisões* dos indivíduos sobre como investir seus recursos para fins que são concorrentes. O foco das análises econômicas, então, deixava de ser exclusivamente a estrutura da economia como um conjunto de processos que inclui o investidor, o capital material e financeiro, os trabalhadores etc., e passava a ter o indivíduo, e sua própria condição de decisão, como objeto de estudo; o indivíduo diante da percepção que tem de si mesmo como possuidor de recursos que podem ser empregados de forma diversa. Pode-se dizer que esse teria sido o ponto de partida da então futura *economia do conhecimento*, que acarretou, por sua vez, a conversão da compreensão de nossa sociedade em *sociedade do conhecimento e da informação*.

Deve-se acrescentar a essa história ainda um outro elemento. Por volta dos anos de 1980 tem início uma série de estudos sobre a noção de capital social e de redes sociais. Se o capital humano apontava para a necessidade de se investir na formação e educação dos indivíduos, já que seus conhecimentos representavam riquezas promotoras de desenvolvimento, a noção de capital social e de redes sociais apontava diretamente para as *relações sociais* desses indivíduos que constituiriam, igualmente, um capital. Como afirma Nan Lin, no prefácio de seu livro intitulado *Capital Social*, a sociologia seria o estudo das *escolhas nas relações sociais*.³ Então, da mesma forma que a economia era definida como as *escolhas* dos indivíduos sobre a aplicação de seus *recursos* próprios, a sociologia trataria da forma como esses mesmos atores são motivados a engajar outros atores, a fim de acessar os *recursos* desses últimos com o propósito de obter melhores resultados em suas próprias ações. Ou seja, como explorar da melhor maneira possível os *recursos* de uma rede social, rede social essa que significa o capital social de cada um. Não há dúvidas de que, nesse caso, a sociologia passa a seguir a economia.

O que colaborou, portanto, na consolidação das noções de *economia do conhecimento*, *sociedade do conhecimento* e, mais recentemente, *sociedade em*

2 cf. Foucault, M. *Naissance de la Biopolitique*. Paris: Gallimard/Seuil, 2004.

3 cf. Lin, N. *Social Capital: A Theory of Social Structure and Action*. New York: Cambridge University Press, 2001.

*rede*⁴, teria sido, em boa medida, a convergência dos conceitos de capital humano e capital social, que Lin denomina de *neocapitalismo*: os conhecimentos dos indivíduos (seu capital humano) e sua rede social (seu capital social) que lhes fornecem mais recursos em termos de conhecimentos e informações. A Internet, como ferramenta global de comunicação, emerge como meio ideal de investimento, para cada indivíduo, simultaneamente de seu capital humano e como possibilidade de expansão de suas redes sociais.

Percebe-se, assim, que vivemos a transição de um sistema que consumia a vida em sua energia corporal (o operário de fábrica sendo, aqui, o modelo), para um sistema que a consome do ponto de vista mental e de suas relações sociais. É a energia mental e social que, hoje, alimenta a produção em geral. Mas nem por isso o corpo deixou de ser objeto de apropriação, só que de uma outra forma. Agora ele é um dos focos privilegiados de consumo, pois, como correlato da noção de capital humano, emerge a ideia de um *capital corpo*, *capital saúde*. Os indivíduos passam, portanto, a calcular e raciocinar sobre custos e benefícios do que consomem, do ponto de vista de seu capital corpo. Sua saúde passa a ser objeto de investimento, e é assim que são induzidos a pensar e refletir sobre o que consomem, como uma forma de investimento em si mesmos, em sua própria vida.

Essa *dobra* na noção de capital, em que passamos do corpo como máquina explorada ao corpo como objeto de investimento (tendo como mediação a ideia de capital humano), é que opera a *conversão* da noção de sustentabilidade econômica e socioambiental para a de sustentabilidade da vida. Cabe lembrar, mais uma vez, que a ideia de desenvolvimento sustentável sempre esteve associada aos problemas da economia, de como a produtividade pode se manter, mas agredindo menos o meio ambiente, extraíndo dele os recursos de forma racional, gerando menos poluentes, e, também, reciclando, reduzindo o lixo etc. Do ponto de vista social, falar em redução das desigualdades é ainda falar no campo da economia, portanto da distribuição de renda, de oportunidades etc. Então, o discurso do desenvolvimento sustentável refere-se ao meio ambiente e ao social sob o ângulo do sistema produtivo, de como esse sistema pode ser menos agressivo ao planeta e à sociedade sem, contudo, deixar de ser produtivo. Mas quando falamos de uma *dobra* da sustentabilidade, estamos afirmando que o ângulo de visão mudou, e que é a partir da ideia de *vida* que se percebe o meio ambiente, o social e, agora, o corpo. Isso não quer dizer que a economia estará ausente dessa dobra, de forma alguma. Todavia, a maneira como ela se apresentará aqui é outra, de outra ordem, pois estará ligada às estratégias de um poder sobre a vida (biopoder), associada a dispositivos de intervenção nas condutas dos indivíduos, promovendo novas formas de subjetividade.

Talvez seja a essas estratégias que devemos chamar de *bioeconomia*, hoje definida como o campo de aplicações das biotecnologias que podem contri-

4 Castells, M. *The rise of network society. The Information Age: Economy, Society and Culture*, v. 1. Cambridge, MA; Oxford, UK: Blackwell, 1996.

buir para reduzir a emissão de poluentes (aquecimento global), passando pela inovação nos remédios (saúde das populações), até as modificações genéticas no setor da agricultura, no qual pretende ampliar a quantidade e alterar a qualidade dos alimentos em geral (crescimento demográfico). No entanto, para além desse campo das manipulações genéticas de vegetais e animais com fins produtivos que marcam o conceito de bioeconomia — é pela dobra da sustentabilidade que passamos a entendê-lo como o conjunto de estratégias específicas de uma economia que por objeto a vida e suas condutas de consumo, de satisfação, de prazer, de gosto e de saúde. Ou seja, todo o campo de condutas em que o indivíduo é levado a refletir sobre sua relação a si, sobre a forma como deve decidir, sobre as escolhas que afetam seu próprio corpo, sua própria vida, seus gostos e desejos. Enfim, todo o campo que exige dos indivíduos um cálculo, um raciocínio a respeito de como agir em função de algo que o afetará diretamente. E esses cálculos, esses raciocínios, esses momentos em que deve escolher e decidir, em que hesita sobre aquilo que pode afetá-lo positiva ou negativamente, são como os momentos de resistência àquilo que, na verdade, o consome de forma corrosiva, o força a escolher e decidir, pois que, de fato, é sua própria vida que está sendo consumida, é sua própria vitalidade que está servindo como objeto de investimento de uma bioeconomia.

A dobra da sustentabilidade passa a tratar, portanto, das formas como a vida pode se manifestar de modo sustentável em sua relação com o sistema de produção, ou seja: *quais condutas nos indivíduos seriam adequadas a um desenvolvimento sustentável?* Essa preocupação está, inclusive, destacada como um capítulo no relatório da OECD *The Bioeconomy to 2030*, intitulado “Atitudes Sociais”. Mas esse investimento nas condutas individuais pode se dar em pelo menos duas dimensões. Em primeiro lugar, quando se entende em relação ao que se propaga de maneira mais midiática, como redução do consumo de água, utilizar menos o automóvel, economia de energia, tais ações significando uma intervenção nas condutas de cada um, em suas escolhas, hábitos e rotinas. Mas também, em segundo lugar, naquilo que se consome e que afeta sua vida, os alimentos, suas embalagens, o ar que se respira, os remédios, as roupas etc., e também requer formas de intervenção nas condutas e maneiras de viver de cada um. Porém, essa segunda dimensão, que faz pensar sobre o que se consome, e não mais sobre uma ação no fora, no meio ambiente, acaba por despertar o elemento do *risco para a vida*, e agora não mais a vida em geral, a vida no planeta, mas a vida de cada um, sua própria vida. É aquilo que se consome que pode afetar negativamente sua vida, seu capital saúde, seu corpo.

Da corrosão ao risco da vida

Ocorre que, do ponto de vista do corpo, temos uma série de fatores decorrentes das atividades de produção industrial que implicam em risco para a vida. A qualidade dos alimentos, por exemplo, é hoje foco de intensa discussão não apenas por organismos da sociedade civil, como ONGs e associações dos mais

diversos gêneros, mas também pelas agências governamentais de regulação e agências internacionais, como a *FDA* americana e a *European Food Safety Authority* europeia. No Brasil, a Anvisa cumpre esse papel. Sabe-se, por exemplo, que o setor do agronegócio gerou 6,6 bilhões de dólares em vendas de defensivos agrícolas no mercado brasileiro, em 2009.⁵ Sabe-se, igualmente, que o agrotóxico endossulfan – considerado altamente tóxico e associado a problemas reprodutivos e do sistema endócrino – será banido do país apenas em 2013. Esse produto, que já foi banido em quarenta e cinco países, faz parte de uma lista de quatorze agrotóxicos submetidos à reavaliação pela Anvisa, devido a suspeitas de associação com problemas graves de saúde. O primeiro produto a ser proibido foi a cihexatina, empregado na citricultura. O problema é que o Brasil se tornou um dos principais destinos de produtos banidos em outros países. O endossulfan, por exemplo, é usado no cultivo de algodão, cacau, café, cana-de-açúcar e soja. Mas a Anvisa identificou a presença do produto em quatorze de vinte culturas analisadas. Em nenhuma delas o uso do endossulfan era permitido.

Outra discussão que mobiliza as atenções diz respeito às embalagens dos produtos que se consome. Produtos plásticos, por exemplo, que apresentam como componentes o bisfenol A, presente em garrações de água, mamadeiras e outras embalagens; os ftalatos, presentes em brinquedos infantis, capas de chuva, cortinas de banheiro, pisos de PVC ou vinil, detergentes, embalagens de alimentos, xampus; o ácido perfluorooctanóico, presente em água encanada, painéis e utensílios com camada antiaderente; os éteres decabromodifenil, presentes em produtos eletrônicos, móveis, carpetes, todos representam risco de doenças variadas, como disfunções hormonais, vários tipos de câncer, problemas no aparelho reprodutor, déficit de aprendizagem e memória. Dois outros produtos, a oxibenzona e o parabeno, utilizados em produtos cosméticos, como protetores solares, protetores labiais, hidratantes e creme de barbear, representam risco de disfunção hormonal. O flúoreto, presente nas pastas de dente e água encanada, também representa risco de câncer e é neurotóxico.⁶

Todos esses componentes significam risco para a vida, para a saúde dos indivíduos, e isso faz com que se passe a refletir a respeito dos hábitos alimentares, das condutas em relação ao próprio corpo e, conseqüentemente, sobre as relações de consumo, de investimento do desejo. A discussão sobre o desenvolvimento sustentável atinge, assim, seu ponto de rebatimento, pois tendo se direcionado para o fora, para o meio ambiente, acaba sendo remetida para a própria vida — já que a economia passou a extrair dos indivíduos suas escolhas e decisões, que orientam, em última instância, sua forma de consumo. E essa forma de consumo parece não ser sustentável, não somente no que se refere ao modelo de sociedade, mas, dentro desse modelo, aos produtos com os quais se aprendeu a conviver com toda a confiança.

5 De acordo com a Associação Nacional de Defesa Vegetal – Andef.

6 Dados da Food and Drug Administration –FDA/EUA.

Alimentos funcionais, vida funcional

Paralelamente às denúncias sobre a presença desses produtos no mercado, e que afetam negativamente à saúde dos indivíduos, a indústria iniciou, há quase vinte anos, a produção e venda de alimentos ditos funcionais. A *Health Canada*, por exemplo, define como alimento funcional “um similar em aparência ao alimento convencional, que é consumido como parte de uma dieta usual e que possui benefícios fisiológicos e/ou reduz o risco de doenças crônicas, além das funções de nutrição básica, ou seja, eles contêm componentes bioativos”.⁷ Além disso, temos os *nutriceuticos*, equivalentes aos medicamentos são “produtos isolados ou purificados de alimentos, geralmente vendido em forma medicinal e que demonstra ter benefícios fisiológicos ou oferece proteção contra doenças crônicas”. Nutriceuticos podem ser extraídos, também, de plantas não alimentícias, como algas marinhas. Muitos nutriceuticos, como óleos de peixe e alimentos funcionais com nutrientes adicionados, têm estado disponíveis há décadas. Atualmente, a biotecnologia tem sido usada para produzir ou selecionar espécimes de plantas ou animais com aumento dos níveis de certos nutrientes ou componentes funcionais. Como afirma o site de uma empresa brasileira do ramo:

Os alimentos funcionais encontram-se em fase de expansão em todo o mundo. São alimentos que, além das funções nutricionais tradicionalmente conhecidas, atuam também na promoção da saúde e na redução de risco de doenças. Com o aumento da prevalência de doenças cardiovasculares e tumores no século XX, houve interesse em estudar as populações onde a prevalência destas enfermidades é baixa. A partir daí, diversos estudos apontaram para a ação benéfica de componentes alimentares, dando origem a uma nova ciência, conhecida hoje como a “ciência dos alimentos funcionais—”. Atualmente, já são largamente consumidos nos Estados Unidos e na Europa. No Japão, mais de cem produtos já se encontram registrados nesta classificação.⁸

Apesar do aparente sucesso desses produtos, como margarinas vitamizadas, barras de cereais e iogurtes com probióticos, a *European Food Safety Authority* mostra que 80% das afirmações de benefícios – chamadas de alegações – não apresentam evidências suficientes de que cumprem o que prometem. A agência europeia vem exigindo que uma relação de causa e efeito seja demonstrada, mas isso levanta dificuldades para as empresas, já que o padrão de dieta de cada indivíduo varia e deve influenciar nos possíveis efeitos dos alimentos.

Nesse cenário que traçamos, nessa discussão sobre os alimentos — e isso do ponto de vista dos componentes tóxicos ou benéficos —, há uma série de questões que podemos colocar e que podem nos ajudar a compreender melhor as novas formas de apropriação da vida que estão em curso. A questão do corpo e da saúde, claro, são as mais evidentes. Mas vejamos o que há de interessante nos alimentos funcionais e nos nutriceuticos.

7 Health Canada, disponível em: <<http://www.hc-sc.gc.ca/>>

8 Nutriceutica, disponível em <<http://www.nutriceutica.com.br>>

Primeiro, os alimentos não são mais *standards*, ou estão deixando de sê-lo, como afirma o relatório da Organização para Cooperação e Desenvolvimento Econômico –OECD.⁹ Estamos passando de uma relação igualmente distribuída com os alimentos, ou seja, o iogurte, por exemplo, que era o mesmo para todos, assim como a margarina, os sucos etc., para um iogurte com certos componentes probióticos adicionados e que pode ser melhor para uns e não necessariamente para outros. Ou melhor, no limite, cada indivíduo poderia ter seu próprio iogurte, aquele que lhe é mais adequado do ponto de vista de sua dieta, de sua saúde. Todavia, essa especificidade implica, evidentemente, que cada um saiba o que é melhor para si mesmo. Mas saber o que é melhor para si mesmo, o que isso implica? De onde pode vir esse saber? Da medicina, da moda, da mídia, dos hábitos, dos sonhos? A relação com os alimentos é bem diferente daquela que temos com os remédios, por exemplo, pois nesse caso é possível avaliar, minimamente, a relação de causa e efeito de forma razoável. No caso dos alimentos, o que se tem como objetivo é a manutenção, por um lado, de uma certa condição de bem-estar e, por outro, a promessa de um futuro saudável, de uma vida longa. Manter o bem-estar não se deve, evidentemente, a um único alimento, mas a uma dieta. O futuro saudável é apenas um cenário, preenchido normalmente por uma série de clichês.

Um segundo aspecto importante é em relação à nomenclatura: alimento funcional e nutriceutico. Alimento funcional, claro, refere-se ao fato de que ele, além de suas características gerais, possui uma função específica. Como diz o anúncio da empresa citada, ele atua na promoção da saúde e na redução do risco de doenças. E cada alimento atua no risco de uma doença específica, pois contém elementos específicos (omega 3, antioxidantes, vitamina D etc). Isso deve modificar, evidentemente, nossa relação com os alimentos, em primeiro lugar. Passa-se a perceber um alimento não mais na inocência do prazer, da gula, da satisfação, mas da terapêutica, da prescrição. Passamos a relacionar alimento com anulação ou adiamento de doenças, e também com saúde, claro. Pode-se dizer que manter o corpo são é empurrar as doenças para o futuro mais distante possível. Ou a velhice para o mais longe possível, no caso das promessas de rejuvenescimento. Mas então, se muda nossa relação com os alimentos, deve mudar, também, a relação que temos com nosso próprio corpo, com nossa própria vida cotidiana, com nossa maneira de existir e de ver a existência. E essa forma de ver a si mesmo, também não seria funcional? A vida não se tornaria ela mesma funcional, já que prescritiva, terapêutica? O ato de se alimentar não se tornaria, então, uma terapia? Qual a diferença com o cuidado de si?

Sustentabilidade e o governo do futuro

Um outro aspecto, então, deve ser destacado: a questão do risco e nossa relação com o futuro, ou o que Nikolas Rose tem chamado de “governo do futuro”. Passemos então a algumas questões que Rose coloca sobre esse

⁹ RELATORIO OECD, 2009, disponível em: <<http://www.oecd.org/publishing/corrigenda>>

ponto¹⁰, na introdução de seu texto *Governing the Present*, mas colocando-as no contexto da sustentabilidade. A primeira delas é sobre a governamentalidade. Como e para que fins tantas autoridades legitimadas procuram interferir na vida dos indivíduos em lugares tão diversos como a escola, a casa, o trabalho, a rua, a cidade e também sua saúde, sua vida, seu corpo? Pois é fato que a dobra da sustentabilidade significa um conjunto de intervenções nos hábitos e condutas das crianças nas escolas, já que os currículos passaram a incluir a temática do meio ambiente, da preservação da natureza, a preocupação com a reciclagem etc. E não apenas na escola, mas no trabalho, em empresas que se dizem preocupadas com a sustentabilidade do planeta e que pautam suas ações nessa temática. Há, também, toda uma série de projetos relativos a como ter uma casa sustentável, quais materiais usar, como utilizar a energia etc. Muitas outras instituições se voltam, agora, para os desafios de uma vida sustentável, e isso se refere aos hábitos de consumo e a necessidade de informações sobre a origem dos objetos, dos alimentos, dos produtos de higiene, ou seja, de toda a cadeia que liga nossos desejos aos aspectos mais variados de nossas vidas.

Mas de que maneira esses desejos foram articulados, seja em locais específicos como empresas e organizações, na forma de propostas mais sistematizadas e articuladas ou programas específicos de sustentabilidade, seja num domínio mais abstrato, como as políticas de alimentação, de cuidado de si, veiculadas pela mídia em geral? Que espécie de base de conhecimentos sustenta tais esquemas de intervenção, e onde eles se constroem? Nos domínios da ciência em geral (como os relatórios apresentados nos congressos sobre meio ambiente), da sociologia (como nas discussões sobre uma sociedade que deve se salvar de seus próprios males) ou da economia (como nos diversos relatórios sobre como buscar o lucro sendo sustentável), ou mesmo do senso comum (na forma de um “devemos fazer” que se espalha por todas as nossas ações cotidianas e que é reforçado pela mídia)? Que tipos de instrumentos tornam tais intervenções possíveis? Em que medida eles são um desdobramento de instrumentos já existentes, e em que extensão foram inventados? Por exemplo, a mídia para o senso comum, os relatórios técnicos para as empresas e governos (com estatísticas, cenários futuros), as ações de ONGs de meio ambiente, as pesquisas e projetos de instituições acadêmicas, os programas educativos de governo etc. Que entendimento sobre a população que é influenciada – implícita ou explicitamente – sustenta esses esforços, e como eles moldaram ou remodelaram as maneiras pelas quais esses indivíduos entendem e agem sobre si mesmos?

Mais profundamente, como ressalta Rose, o que significa intervir nas vidas dos indivíduos nas sociedades ditas liberais, ou seja, sociedades que proclamam os limites do Estado e o respeito à privacidade individual? Porque se trata exatamente disso: intervir cotidianamente na vida das pessoas, moldar

¹⁰ Miller, P; Rose, N. *Governing the Present*. Cambridge: Polity. 2008.

seu comportamento, suas escolhas e decisões a respeito de si e dos outros. Como devo agir em relação à água que consumo, à energia que gasto, ao alimento que consumo e como devo cobrar dos outros? Como podemos analisar os programas, as estratégias e as técnicas que emergem no contexto dessa discussão sobre conduta alimentar, por exemplo? Trata-se, evidentemente, de um discurso sobre o futuro: o futuro das próximas gerações, o futuro do planeta, o futuro das empresas etc. De fato, o futuro do capitalismo, pois o grande esforço é no sentido de salvar o maior número possível de aspectos atuais do capitalismo e de modificá-lo apenas gradualmente.

Finalmente, que tipo de levantamento empírico e ferramentas conceituais nos permitiriam compreender essas questões de forma a ampliar nossa capacidade de avaliação de suas consequências, e talvez mesmo para intervir nelas? É preciso se perguntar sobre as relações dos indivíduos consigo mesmos e com os outros, as práticas que foram seu correlato e condição de possibilidade. Como coloca Nikolas Rose, não quem os indivíduos são, mas quem eles pensam que são, o que eles querem ser, as linguagens e normas pelas quais eles julgam a si mesmos e são julgados por outros. Pois não é fato que se criou toda uma linguagem para se falar sobre sustentabilidade socioambiental? E também todo um conjunto de normas? Portanto, para além de se perguntar sobre a eficiência ou não das condutas adotadas em função dos discursos de sustentabilidade, seja em referência ao fora, ao meio ambiente e às condições econômicas da vida social, seja em relação ao corpo, ao capital saúde de cada um, deve-se colocar as condições de construção desses discursos, de seus efeitos sobre as formas de vida que hoje emergem e que se fundam num projeto de governo do futuro de nossas vidas.

* Rogério da Costa é filósofo. Escreveu sobre cibercultura, inteligência coletiva e redes sociais. Ultimamente vem se interessando pelos processos de colaboração e de gestão dos coletivos à luz da biopolítica. Tem ativa interlocução com Nikolas Rose na London School, e se debruça agora sobre os processos de regulação das condutas da vida, tema sobre o qual está finalizando um livro. É professor do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica da PUC-SP.

Estado de suspensão: refugiados palestinos no Brasil e política humanitária

Elizabeth Suzana C. Garcia
Maria Cristina G. Vicentin

Este pássaro é melhor que nós, é capaz de voar, se mexer, ir para onde quiser. Nós somos seres humanos, queremos viver nossa vida como os outros, mesmo se vivermos na pobreza, a pão e cebola, se pudermos pelo menos sair dessa cerca, ou remover essa cerca. Se você pode nos ajudar tire essa cerca e nos deixe viver uma vida de liberdade e conforto, e nossa moral vai melhorar. O que é a vida nesse acampamento? Por quê? Quando o morto morre, é enterrado, e nós estamos mortos, mas vivendo neste planeta. Quando as pessoas acabam no deserto, para onde mais se pode ir?¹

Atualmente, existem cerca de 42 milhões de pessoas deslocadas à força em todo o mundo. Dessas, aproximadamente 15,2 milhões são legalmente tidas como *refugiados*². Somente no Brasil, encontram-se nessa condição cerca de 3.800 pessoas provenientes de 72 países³.

A recepção de refugiados latino-americanos e de outras partes do planeta para reassentamento⁴ em território nacional tornou-se possível devido ao acordo firmado entre o Governo brasileiro e o ACNUR (Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados), em 2004, quando foi proposto o Programa de Reassentamento Solidário. Essa política permitiu que, em 2007, um grupo de 117 refugiados palestinos⁵, entre idosos, adultos, jovens e crianças

1 Trecho transcrito do documentário “Sem lugar para onde fugir”, filmado em outubro de 2006, no campo de refugiados Al-Ruwayshid e Al-Tanf, na Jordânia. *Nowhere To Flee* (Ningun lugar donde ir). Dir. Adam Shapiro e Perla Issa.

2 “refugiado” é todo aquele que temendo ser perseguido, por motivo de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas, encontra-se fora do país de sua nacionalidade e não pode ou, em virtude desse temor, não quer se valer da proteção desse país; ou, se não tem nacionalidade e se encontra fora do país no qual tinha residência habitual em consequência de tais acontecimentos, não pode ou, devido ao referido temor, não quer voltar a ele. Convenção de 1951, relativa ao Estatuto dos Refugiados. Disponível em: <<http://www.acnur.org>>

3 Esses números são contestáveis: modificam-se permanentemente e não incluem, muitas vezes, um número vasto de refugiados “clandestinos”. Disponível em: <<http://www.unhcr.org/statistics>>

4 O projeto de reassentamento consiste na transferência de refugiados de um primeiro país de asilo para um terceiro país, pela necessidade de proteção legal ou física, ou pelo fato do refugiado não ter encontrado, no país em que recebeu refúgio, nenhuma possibilidade de integração, como solução duradoura Disponível em: <<http://www.acnur.org>>

5 Pessoas que residiam na Palestina entre junho de 1946 e maio de 1948 e que perderam suas casas

— provenientes do campo de refugiados Al-Ruweished, situado no deserto da Jordânia a 70 quilômetros da fronteira com o Iraque, — fosse trazido para reassentamento no Brasil; mais especificamente para a cidade de Mogi das Cruzes (SP), sendo aí distribuídos em 27 núcleos familiares⁶.

O grupo é parte das famílias oriundas dos 34.000 palestinos que passaram a viver na Jordânia, desde 1948, os quais — diante do agravamento do conflito e da violência gerados com a partilha da Palestina em dois Estados independentes (Resolução 181, ONU), um judaico e outro palestino, em 1947 — tiveram que fugir de suas casas e de seu território para acampamentos temporários montados no Líbano, Jordânia, Síria e Cisjordânia, países árabes vizinhos.

Dessa imensa população apátrida, que já se encontra na quarta geração, a primeira nunca pôde retornar para o lugar onde nasceu e as demais já nasceram nos campos e/ou assentamentos. Em números, isso significa, hoje — segundo dados da UNRWA (Organismo das Nações Unidas das Obras Públicas e Socorro aos Refugiados da Palestina no Próximo Oriente⁷) —, oito milhões de pessoas.

Nos países de acolhimento em que não lhes foi fornecida a cidadania, tornaram-se portadores de uma dupla marca: a de refugiado e a de nacionalidade indeterminada. Ambas potencializadas por sua condição de palestino, inclusive frente à ajuda humanitária.

Marcas construídas historicamente por meio do discurso de que a Palestina estava vazia; pelo confisco de terras e negação de identidade e nacionalidade; pelo não reconhecimento de títulos legítimos de posse de terra dos habitantes locais, entre outros procedimentos sustentados pela força e pelo poder daquela narrativa. E, simultaneamente, o discurso de que havia, no território, uma raça primitiva, incapaz, inculta, suja, violenta e sectária porque muçulmana, e, portanto, portadora de uma violência natural inerente àquela cultura. Um modo de subjetivação de um povo cuja liquidação cultural e biológica seria o menor preço a pagar para o avanço humano no sentido da democracia.

Essa associação perniciosa (entre violência, muçulmano e palestino) — que fundamenta e legitima a segregação de uma parcela significativa da humanidade frente à vida, ao mesmo tempo em que desqualifica sua resistência e luta — fica evidenciada em diversos documentos, publicações e dados difundidos inclusive pela própria ONU e outras organizações⁸ que atuam na questão do refúgio e dos direitos humanos⁹.

e os meios de subsistência, como resultado do conflito Árabe-israelense de 1948. Essa definição abrange também os descendentes de sexo masculino que se tornaram refugiados em 1948. ACNUR/UNRWA. Disponível em: <<http://www.acnur.org>>

6 Relatório “Visita aos refugiados palestinos – Mogi das Cruzes” realizado pela FEPAL – Federação Árabe Palestina do Brasil, entre 30/03 e 02/04/2008.

7 Agência internacional criada em dezembro de 1949, pela ONU. Foi instituída originalmente como uma organização temporária e com a função específica de atender, alimentar, abrigar, vestir, educar e cuidar do refugiado palestino, tanto em tempos de calma relativa no Oriente Médio quanto em tempos de hostilidades. Entretanto, diante da manutenção e agravamento do conflito na região, tem tido seu mandato renovado periodicamente

8 Cadernos Cidadão. *50 anos da declaração dos direitos humanos*. São Paulo: SESC-SP, 1998.

9 Exemplo emblemático dessa condição pode ser observado em pelo menos três materiais distintos: 1. No documento do “A Situação dos Refugiados no Mundo”, do ACNUR (2000); 2. Em matéria

Neste texto, focalizaremos alguns aspectos das políticas humanitárias dirigidas aos refugiados palestinos reassentados no Brasil e colocadas em movimento pelas agências governamentais e não governamentais, nacionais e internacionais que prestam atendimento jurídico e humanitário aos refugiados em território nacional, dentre elas o CONARE (Comitê Nacional para os Refugiados), a CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), a Cáritas Arquidiocesana de São Paulo¹⁰ e Rio de Janeiro e a Cáritas Brasileira Regional São Paulo, em sua relação com o ACNUR. Serão abordados, especialmente, os aspectos evidenciados pelo impasse entre as políticas implementadas por esses órgãos – nas suas faces pública e pastoral – e a resistência a essas políticas experimentada por um grupo de refugiados palestinos reassentados, em sua grande maioria, na cidade de Mogi das Cruzes (SP) e que permaneceram acampados por cerca de dezoito meses em Brasília (DF), pedindo para deixar o país¹¹.

Refugiados acampam em Brasília

Obrigado ao povo brasileiro solidário e compreensivo. Agradecemos de coração o acolhimento e a solidariedade do povo brasileiro e a ajuda de pessoas e grupos que aqui continuam nos dando voz, apoio e suporte. (...) Quem pouco pôde fazer, fez muito. Quem muito podia fazer se omitiu. Algumas das ações ajuizadas no judiciário ainda tramitam, e esperamos que suas decisões nos sejam favoráveis. Já outras, foram arquivadas. Nossos problemas ainda continuam. Queremos apenas viajar à outro país. Não estamos em queda de braço com as autoridades internacionais ou governamentais brasileiras. Não queremos nenhum privilégio. Não queremos ser um peso para o Brasil, muito menos ingratos. Estamos apenas reivindicando o que nos é de direito. E, o maior deles é expressar nossas insatisfações, dentre as quais a mais amarga é a de que não estar sendo consideradas nossas experiências passadas. Não consideram que, antes da vinda ao Brasil, já tivemos outras experiências de cidadania. E que estas nos marcam profundamente. Mudá-las da noite para o dia, ou mudá-las à força, nos é muito doloroso. E é essa a dor que não queremos mais sentir. Nossa experiência de cidadania é diferenciada. O protesto é nossa expressão comum. Ser passionais ao limite é como estamos no mundo. Protegermos nossas identidades é nosso dever. Sermos ouvidos diretamente pelas autoridades e discutirmos sobre

especial difundida pela Folha de São Paulo, em 03/12/1998, comemorativa dos cinquenta anos da Declaração dos Direitos Humanos; 3. No documento do CONARE “CASO ESPECIAL: Refugiados palestinos reassentados no Brasil”. (out. 2008).

10 A Cáritas Brasileira, criada em 1956, faz parte da Rede Caritas Internationalis e é organismo da CNBB.

11 Nossa pesquisa acompanhou detalhadamente os documentos e as experiências vivenciados pelos refugiados em sua relação com o governo brasileiro (CONARE), com a assistência humanitária (ACNUR/Cáritas) e com as organizações representativas dos palestinos (FEPAL, MOPAT e outras) desde sua chegada ao Brasil, em setembro de 2007.

nossos destinos nos é cotidiano. Assim, pensamos que, o melhor para nós, é resgatarmos nosso modo de ser cidadão árabe, palestino e muçulmano. Amamos o Brasil e o povo brasileiro. Obrigado por nos compreenderem. Nossa reivindicação continua.¹²

Poucos meses após a chegada do grupo de refugiados palestinos ao Brasil, em setembro de 2007, três deles, provenientes do grupo reassentado na cidade de Mogi das Cruzes (SP), acamparam em Brasília, em frente à sede do ACNUR, para exigir sua transferência para outro país. Alojados em barracas de plástico improvisadas, permaneceram nessa condição por meses, até que o grupo se ampliou com a chegada de mais dezessete refugiados palestinos vindos de Mogi (SP), Santa Maria (RS) e Venâncio Aires (RS). Constituído por idosos, crianças (incluindo um bebê de um mês de vida), mulheres e homens adultos, o grupo só deixou o local após ajuda de outros movimentos e quase dois anos depois, sem que suas reivindicações tivessem sido atendidas.

No caso específico dos refugiados de Mogi (SP) um aspecto agravava a situação: a crise que se estabelecera entre a Cáritas Brasileira e os refugiados reassentados na cidade. Tal crise evidenciou tensionamentos e processos de resistência, de ambos os lados, contrários ao conceito proposto pelo programa de reassentamento solidário. Ela expressa, para além da aparente incompatibilidade de expectativas, a recusa dos refugiados palestinos em ocupar o lugar passivo destinado a eles por estas políticas que sob nenhum aspecto se aproximava dos modos de vida do refugiado palestino. Ao recusar a submissão a um saber-poder¹³ centralizado, intransigente e tutelar, que se converteu numa muralha diante de suas reivindicações, tal posição tornara-se um analisador das várias políticas em nível nacional e internacional.

Teria o refugiado palestino que se tornar outro para se integrar ao Estado brasileiro?

A *política pública* no tocante ao reassentamento de refugiados no Brasil, operada pelo CONARE – Comitê Nacional para o Refugiado (agência que implementa e delibera, coletivamente, a política de Estado no campo do Direito Internacional relativa à questão do refúgio), diz-se uma política de abertura, nascida em conjunto com a “abertura democrática brasileira”. Por incorporar os princípios humanitário–democráticos mais abrangentes denomina-se como um saber inovador, original e singular que lança o Brasil como potência em escala universal acerca do acolhimento de refugiados. Os direitos humanos “integrais, universais e indivisíveis” tornar-se-iam, nessa política de abertura que visa à proteção “da vida humana”, a base para admissão humanitária no país.

¹² Carta aberta dos refugiados acampados em Brasília tramitada na Web. Disponível em: <<http://acampadosnoacnur.blogspot.com>>

¹³ Foucault, M. *Microfísica do Poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

Ocorre que, no caso dos palestinos reassentados em território nacional em 2007, essa política-modelo operou: 1) transferindo a responsabilidade pelo “problema” dos refugiados palestinos às organizações supranacionais internacionais (ACNUR, OLP); 2) veiculando a ideia de que os palestinos, por suas características, seus problemas de saúde, por sua ganância e, finalmente, por sua cultura e resistência, seriam incapazes de se adaptar — uma exceção dentro de uma política-modelo que funciona; 3) resguardando a imagem humanista e solidária da política brasileira, a fim de não comprometê-la frente à disputa por um lugar estratégico nas relações de saber-poder internacional.

A *política pastoral*, por sua vez, inseriu-se no contexto do acolhimento dos refugiados palestinos, especialmente pela CNBB, por meio da Cáritas Brasileira Regional São Paulo (ONG Local) e da Cáritas Arquidiocesanas do RJ e SP, além de contar com a assessoria do IMDH – Instituto Migração e Direitos Humanos no que diz respeito à produção e articulação desse saber pastoral. Esse saber-poder se exerce, tanto no Brasil quanto na comunidade internacional, como um poder político não neutro. Além de representar com exclusividade a sociedade civil no CONARE e no Comitê Estadual para o Refugiado de São Paulo, advoga em nome dos refugiados na defesa de seus direitos junto a essas organizações e detém a hegemonia da política de atendimento aos refugiados no país.

Muitos são os argumentos em defesa dessa política-prática-filosofia em relação a política do refúgio no Brasil: 1) possui o direito legítimo de representação do pensamento universal Cristão e de sua prática diante do fenômeno da mobilidade humana junto à comunidade brasileira; 2) adquiriu legitimidade e liderança garantidas por sua trajetória; 3) busca implementar uma política e uma prática baseadas no princípio da tutela e Direitos Humanos, conforme a Lei de Migrações; 4) atua junto aos refugiados na defesa de sua vida e de seus direitos invioláveis, independente do Estado ou Nação a que pertencem; 5) sua prática é assumida como vocação e prática cristã, no sentido da evangelização, do chamado universal.

Chama especial atenção, porém, o lugar que os refugiados palestinos ocuparam nos discursos destas instituições: exceção, diferente, problema, apátrida, indesejável, objeto, muçulmano/islamita, indefeso, cidadão universal, inexistente e invisível, tutelado, fardo, resistente, intransigente, obstáculo, traumatizado, perseguido, carente, equivocado, ingênuo, deslumbrado, manipulador, ingrato, desconfiado, violento, selvagem, ganancioso, crítico, incontrolável, encenqueiro, anormal, doente, vulnerável, ameaça, vítima, incapaz, estranho, militante, excluído, desprovido, indisciplinado, indefeso, antidemocrático e criminoso. Apenas excepcionalmente aparecem como valorosos ou capazes.

Nossa reflexão sugere que o apelo dos refugiados à sociedade brasileira e às suas instituições coloca em análise outras questões. Em primeiro lugar, para entender o silêncio do Brasil em relação ao impasse, é importante lembrar de que o refugiado fica tutelado ao país de acolhimento, e só pode ser reas-

sentado em outro país se as condições de assentamento não estiverem sendo cumpridas em conformidade com o programa de reassentamento, previsto em nível internacional. Em segundo lugar, sugere que nossa política pública e nossa prática, por estarem predominantemente sob a hegemonia da igreja e dos Direitos Humanos, de um lado, e de uma justiça de doutrina iluminista, do outro, ao se depararem com refugiados que experimentam outros modos de subjetivação – outros modos de se expressar, de se organizar e manifestar, de exigir, recusar ou aceitar, são impactadas por uma espécie de neutralização de sua “vontade de sujeição”.

Essa vontade de potência ativa¹⁴ presente na recusa dos refugiados palestinos se choca com outra potência, a de sujeitar/subjetivar por meio da tecnologia pastoral, agora “reaclimatada” e tornada instrumental doutrinário de muitas instituições como a própria CNBB e, conseqüentemente, seus organismos e parceiros:

[...] o grande desafio da vida cristã – especialmente para aqueles que forem distinguidos com a vocação e missão de serem “modelo do rebanho” – não está na área cognitiva ou doutrinal (o conhecer), como também na área ativo-prática de normas operativas (o agir ou fazer), mas, sim, na área da subjetivação, da internalização, da interiorização, da apropriação, da assimilação, da encarnação, das realidades objetivas do cristianismo, de modo a que elas se tornem “pessoa” conosco, a partir da adesão pessoal a Cristo até à plena identificação com ele: ‘eu vivo, sim; mas já não sou mais eu quem vive, pois é já Cristo que vive em mim’ (Cf. Gl 2, 20), formando, nós com ele, ‘uma como única pessoa mística’ (Paulo VI). [...] O processo de internalização é intrinsecamente desafiador, pois ele atinge diretamente o ser da pessoa, mexendo frontalmente com sua identidade. A verdadeira transformação pessoal, como a que acontece na conversão religiosa, protótipo de verdadeira transformação humana, só acontece quando há internalização profunda e vital de valores. O mero conhecimento (a cabeça) e a simples ação (as mãos) podem deixar pessoas com sua identidade intocada¹⁵

Outro aspecto que merece destaque é a “compaixão”, ou “compensação”, que mobilizaria a ação humanitária no atendimento ao refugiado. A ação de protegê-los [porque são vulneráveis], de alimentá-los [porque estão famintos], de conduzi-los e representá-los [porque são originariamente incapazes],

14 Deleuze sistematizou a distinção entre potência ativa e reativa em *Nietzsche e a filosofia*: “em um corpo, as forças superiores ou dominantes são ditas ativas, as forças inferiores ou dominadas são ditas reativas. Ativo e reativo são precisamente as qualidades originais que exprimem a relação da força com a força.” cf. Deleuze, G. *Nietzsche*. Tradução de Alberto Campos. Portugal: Edições 70, 1976/2007, p. 33.

15 Dom Frei Ângelo Domingos Salvador, 47^a Assembleia Geral da CNBB, 2009.

de aliviá-los da dor [porque existe uma culpa e uma razão transcendental para senti-la] que opera nos campos de refugiados, deixa a nu o sentido e função da ajuda humanitária nesses espaços: o de ser o veículo para a salvação, cura, proteção ou recuperação daquele humano geral e abstrato, idealizado pelos direitos humanos e aparentemente destituído de existência política¹⁶.

Ora, a predominância dessa política nas agências e organismos brasileiros está intimamente relacionada ao “humano” dos direitos humanos, que fez parte das práticas realizadas nas últimas décadas pelas organizações populares, sindicais, políticas e dos direitos humanos em prol de diferentes segmentos.

Segundo Vieira¹⁷, esses elementos – humanismo cristão, marxismo e filosofia popular – deram a tônica da experiência vivida naqueles tempos, e, talvez possamos acrescentar, abriram as portas para o modo de luta que se dá nos dias de hoje. É nesse contexto que o Movimento Nacional de Direitos Humanos (MNDH) emerge: colado a um conjunto de encíclicas, “verdadeiras cartas de rota para a luta militante pelos direitos humanos”¹⁸, ao lado de vozes dissonantes — como as práticas teológico-políticas das Comunidades Eclesiais de Base, que funcionavam como “núcleos de articulação e motivação de militantes cristãos, que atuam nos movimentos populares e nas organizações operárias de base”¹⁹. De forma geral, esse discurso de teor iluminista, de um lado, e humanista Cristão, de outro, marca a luta dos direitos humanos contra a violência institucionalizada²⁰ posta em prática por um Estado arbitrário, e alimenta a luta pela democracia – agora compreendida como valor universal.

De que maneira esse discurso humanista cristão, e sua ética/moral²¹ pôde transitar por diferentes instituições, tanto as que compunham quanto as que antagonizavam com o poder estatal, até acabar por se acomodar nas organizações de direitos humanos, a ponto de torná-las o “braço esquerdo do Império”, como disse Agier²², no tocante à edificação de sua biopolítica? Que tecnologia de poder teria possibilitado esse trânsito?

16 Agamben, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

17 Vieira, J. C. *Democracia e direitos humanos no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2005.

18 *Ibidem*, p. 8.

19 Betto, F. *O que é comunidade eclesial de base*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

20 Por violência institucionalizada entendemos a violência do Estado em sua forma mais concreta: a violência da polícia e dos diversos sistemas de encarceramento e tutela de que se tornam alvo alguns segmentos da população. cf. Rauter, C. Notas sobre o tratamento de pessoas atingidas pela violência institucionalizada. In: Barros, R. B; Passos, E. e Rauter, C. (orgs). *Clínica e Política – subjetividade e violação dos direitos humanos*. Rio de Janeiro: IFB/Te Corá, 2002.

21 Nietzsche aponta que “em toda parte onde encontramos uma moral, encontramos uma validação e uma classificação hierárquica dos instintos e dos atos humanos. Essas classificações e essas avaliações são sempre a expressão das necessidades de uma comunidade, de um rebanho: aquilo que lhe é útil em primeiro lugar – e em segundo e em terceiro –, que serve também de medida máxima quanto ao valor de qualquer indivíduo. Com a moral o indivíduo é levado a ser função do rebanho, e a só se atribuir valor em função deste rebanho. Variando muito as condições de conservação de uma comunidade para outra, daí resultam morais muito diferentes, e se considerarmos todas as transformações essenciais dos rebanhos e das comunidades, pode-se profetizar que haverá ainda morais muito divergentes. A moralidade é o instinto de rebanho no indivíduo.” cf. Nietzsche, F. *A gaia ciência*. Tradução de Eloisa da Graça Buraci. São Paulo: Riddel, 2005, p. 107.

22 Agier, M. Refugiados diante da nova ordem mundial, *Tempo Social*, revista de sociologia da USP, v. 18, n. 2, 2006 [online].

Foucault alerta que esses “mecanismos de sujeição não podem ser estudados fora de sua relação com os mecanismos de exploração e dominação”²³, porém, não se constituiriam apenas “o ‘terminal’ de mecanismos mais fundamentais.”²⁴. Para o autor, o Estado moderno ocidental conseguiu promover uma “combinação astuciosa” e singular das técnicas de individualização e dos procedimentos de totalização, e dessa forma integrar “numa nova política, uma antiga tecnologia de poder, originada nas instituições cristãs”²⁵: a tecnologia do poder pastoral.

Para ser operativa, essa tecnologia de poder exige um tipo de ética própria gerada pelo cristianismo e bastante diferente daquela praticadas pelo mundo antigo. Uma forma de poder que tem como meta a “salvação” individual do indivíduo em outro mundo. Para além do comando, ela exige o preparo para o sacrifício “pela vida e salvação do rebanho”; e o cuidado da comunidade e de cada indivíduo, pela vida toda; e, finalmente, implica em conhecer a mente das pessoas para que possa ser exercida, ou, em outros termos: “Implica um saber da consciência e a capacidade de dirigi-la”²⁶.

É verdade que, para Foucault, “a pastoral; se não desapareceu, pelo menos perdeu a parte principal de sua eficácia.”²⁷. O autor distingue o organismo, que teria quase “desaparecido”, de sua função, que teria se ampliado e multiplicado fora da organização eclesiástica. Teria ocorrido, a partir do século XVIII, “uma nova distribuição, uma nova organização deste tipo de poder individualizante” que considera “[...] o Estado como a matriz moderna da individualização ou uma nova forma do poder pastoral”²⁸. Isso significa dizer, segundo Foucault, que esse poder do tipo pastoral, que esteve durante séculos associado à organização religiosa

ampliou-se subitamente por todo o corpo social; encontrou apoio numa multiplicidade de instituições. E, em vez de um poder pastoral e de um poder político, mais ou menos ligados um ao outro, mais ou menos rivais, havia uma ‘tática’ individualizante que caracterizava uma série de poderes: da família, da medicina, da psiquiatria, da educação e dos empregadores.²⁹

Essa metamorfose seria resultante de dois acontecimentos, dois embates que extirparam o câncer (a ideia de Deus), mas mantiveram suas metástases (moral cristã): a Reforma, que tomou de assalto a igreja decadente e a

23 Dreyfus, H. e Rabinow, P. *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

24 Dreyfus, H. e Rabinow, P., op. cit., p. 236.

25 *Ibidem*, p. 236.

26 *Ibidem*, p. 237.

27 Dreyfus, H. e Rabinow, P., op. cit., p. 237.

28 *Ibidem*, p. 237.

29 Dreyfus, H. e Rabinow, P., op. cit., p. 238.

pôs noutro movimento, com outra finalidade – agora renovada, revitalizada e integrada ao cotidiano, às tarefas, ao trabalho, ao mundano, ao capital; e as “Luzes”, que ao deslocarem o divino para o humano, tornaram-no uma abstração. Nesse processo de equalização do humano teriam aprisionado a humanidade. Como esclarece Foucault:

Todos aqueles movimentos dos séculos XV e XVI, e que tiveram a Reforma como expressão e resultado máximos, poderiam ser analisados como uma grande crise da experiência ocidental da subjetividade, e como uma revolta contra o tipo de poder religioso e moral que deu forma, na Idade Média, a esta subjetividade. A necessidade de ter uma participação direta na vida espiritual, no trabalho de salvação, na verdade que repousa nas escrituras – tudo isso foi uma luta por uma nova subjetividade.³⁰

Nesse “livre” trânsito não teriam o homem [abstrato e essencial], a moral [do bem e do mal], e o ideal de mundo [pacífico, na terra; e eterno, no além], apesar de novas roupagens e de operaram por meio de novas tecnologias, permanecidos vivos em nossa sociedade a ponto de permitir, inclusive, a existência de pontos de afinidade ou pontos “negociáveis”?

Longe de buscar investigar profundamente o poder pastoral em nossa sociedade, ou mesmo de tentar traçar a gênese dos direitos humanos no que diz respeito às suas fundamentações, lutas ou organizações; o que se buscou nessa breve reflexão foi “agitar” nossa percepção para uma associação relevante, mas, muitas vezes desqualificada e subestimada, entre religião, política e sociedade.

Evidentemente, nessa análise, não existe o entendimento de que há em qualquer uma dessas organizações uma hegemonia desta política. Tanto na igreja quanto nos direitos humanos e no campo do jurídico, muitos foram aqueles que se debateram – e ainda hoje se debatem – pela implementação de novas práticas e, principalmente, de diferentes entendimentos do que são esses direitos nos diferentes momentos da história.

Nesse curto percurso em que focamos alguns elementos da relação entre prática pastoral, Direitos Humanos e pensamento cristão na política brasileira dirigida aos refugiados, quisemos chamar a atenção para o quanto a ideia de um homem abstrato, idealizado pelo cristianismo e pelos direitos humanos, está impregnada e operante nas políticas públicas.

Vimos como os refugiados encontram-se numa espécie de “estado de suspensão” no qual se concentra o espaço de captura, mas também, paradoxalmente, sua potência analisadora.

Seria no encontro com essa moral cristã-humanista, que perpassa a sociedade brasileira, materializada e tornada poder pastoral nas políticas públicas e na sociedade, que se daria o impasse com os refugiados palestinos

³⁰ Idem, p. 236.

reassentados na cidade de Mogi das Cruzes, em São Paulo? Que impacto esses modos de subjetivação promoveram em refugiados que resistiram por cerca de cinco anos num campo de refugiados? Que experiências de cidadania trouxeram desses espaços/tempo/ordenamento circunscritos e suspensos, vácuo político e existencial, espécie de “estado de exceção”³¹, nos termos apontados por Agamben³²? Será que poderíamos pensar numa cidadania descolada do modelo de civilização humanista–cristão? Não seriam as ações de resistência, que irrompem nos campos de refugiados e/ou nos países de acolhida, quando os refugiados se recusam a ocupar o lugar de “vítima” ou de “não cidadão” que lhes é atribuído pelas ONGs e/ou pelas políticas públicas, indícios de novos modos de existência coletivas?

O refugiado palestino apátrida parece problematizar não somente a condição do refúgio, mas, como num espelho, a vida do homem que vive aparentemente livre e protegido no interior dos Estados. Seu acolhimento mostra a incompletude e fragilidade das estruturas jurídicas que sustentam o Estado ao promover o encontro, senão o choque, entre o fundamento legal³³, que embasa as políticas e práticas voltadas para a recolocação/integração destes sujeitos em outras sociedades – sustentando–se conceitualmente a partir do vínculo entre direitos humanos e proteção –, e a impossibilidade do Estado–nação exercer aquilo que o caracteriza enquanto um Estado democrático de direito³⁴.

* Elizabeth Suzana C. Garcia é artista plástica com habilitação em Educação Artística, especialização em Sociologia e Política e mestrado em Psicologia Social pela PUC–SP. Atualmente é assistente técnica e coordena a programação socio-cultural da Unidade Santana, no SESC de São Paulo.

* Maria Cristina G. Vicentin é professora do Programa de Estudos Pós–Graduados em Psicologia Social da PUC–SP, onde coordena o Núcleo de Estudos e Pesquisas *Lógicas Institucionais e Coletivas*. Atua nos campos da Reforma Psiquiátrica, na interface Saúde Mental e Justiça e na defesa e garantia dos direitos de crianças e adolescentes. É autora de *A vida em rebelião*.

31 O estado de exceção é um conceito de tradição jurídica alemã que se refere à suspensão temporária do império da lei, semelhante ao estado de sítio e aos poderes de emergência nas tradições francesa e inglesa. Segundo Agamben (2004), o campo enquanto paradigma político da modernidade realiza a exceção de uma maneira permanente, produzindo–se uma zona de indistinção entre exceção e regra, lícito e ilícito, inclusão e exclusão os conceitos de direito subjetivo e de proteção jurídica ganham outra dimensão.

32 Agamben, G. *Estado de Exceção*. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004/2007.

33 Conforme o ACNUR (cf. ACNUR. *A Situação dos refugiados no mundo: 1950 a 2000 – Cinquenta anos de ação humanitária*. Tradução Inês Galvão. Portugal: A Triunfadora, 2000 [online], p. 156), o fundamento legal para a ligação entre direitos humanos e proteção de refugiados encontra–se, entre outros, no artigo 14º da Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948 que afirma: “toda a pessoa sujeita a perseguição tem o direito de procurar e de se beneficiar de asilo em outros países.”

34 Arendt, H. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Cia das Letras, 1989/2006.

Espanha: a invenção da praça

Anotações da acampadasol¹

Amador Fernández–Savater

Madri, 20 de maio de 2011

“Anoto tudo aquilo que não entendo”. Um amigo me contou que o historiador grego Heródoto resumia assim seu método. Quer dizer, Heródoto anotava tudo o que ele iria pensar – registrava para que não se perdesse. Nestas “anotações da acampadasol”, eu também me proponho anotar tudo o que não entendo – os detalhes, as cenas e as situações da acampadasol sobre as quais sou perguntado. Mas, também, tudo quanto me fascina no que está acontecendo, e o que considero ter ressonância com um novo pensamento+sensibilidade do político que, com alguns amigos, exploramos a partir do 11–M de 2004². Só consigo vincular-me com o que acontece através desta escrita fragmentária, a escrita das anotações de um caderno que levo sempre comigo.

Em clave de sol

Uma amiga me diz: “já não se trata mais de tomar as ruas —trata-se de criar a praça”. Disse isso como que apontando para uma diferença decisiva. Precisamos entender essa diferença.

Outra amiga: “todos parecem apaixonados, olha esses sorrisos”.

Fiquei muito impressionado com a seriedade que permeava o acampamento já no primeiro dia – com um altíssimo grau de maturidade e de organização. Há café e comida abundante (que chegam, em boa medida, das mãos de moradores de Madri). Há um cuidado com a limpeza, e constantemente é lembrado que “isto não é um *botellón*”³. Na quinta havia alguns espaços de creche com papelão no chão, e muitas crianças brincavam e pintavam. Nos grupos e comissões que se reúnem por toda parte, percebem-se inusitados graus de escuta, como se ficasse claro para todos que não importa tanto o que cada qual traz de casa, mas aquilo que possa ser elaborado conjuntamente.

1 As “anotações da *acampadasol*” completas estão disponíveis em: <<http://blogs.publico.es/fueradelugar/tag/apuntes-de-acampadasol>>

2 Dessa exploração dá conta o texto: “A arte de se esfumar; a crise da cultura consensual na Espanha”, que se encontra disponível em: <<http://aquarelallibros.blogspot.com/2011/04/el-arte-de-esfumarse-cri-sis-e-implosion.html>>

3 Um *botellón* [garrafão] é a prática dos jovens espanhóis de se encontrarem na rua para beber e fumar — muitos grupos de amigos juntos — em lugar de consumir em discotecas e bares. [N do T]

“Aqui sim que dá para viver”, fala alguém, perto de mim. Durante alguns dias, o esforço coletivo para cuidar do espaço constrói um pequeno mundo habitável, onde todos nós cabemos. Algo igual podia ler-se, meses atrás, a respeito da Praça Tahrir.

Não vote, tuite

A democracia que queremos é a própria organização da praça.

Abençoados aqueles que decidiram se instalar em Sol após a manifestação do 15. Eu acreditava que estivesse planejado pelos que convocaram a manifestação, porém soube que não foi assim. Penso muito nesse gesto. É um daqueles gestos incríveis que fazem as coisas acontecerem – contra qualquer prognóstico. Eu recebi um SMS com a notícia à 01:00 da manhã e nem liguei. “Não vai funcionar”, pensei. Preciso revisar esse cinismo – a ingenuidade é que muda as coisas.

Gosto quando você vota, pois fica como que ausente

Os estereótipos são uma estratégia de governo. Coloca-se um rótulo nos que protestam (“anti-sistema”, por exemplo) que, assim, são separados do resto, como se não tivessem nada em comum. O movimento expressa uma enorme inteligência nisso: NÓS NÃO SOMOS ANTI-SISTEMA, O SISTEMA É ANTI-NÓS. O sistema teme qualquer um; nossa força vem de ser um espaço de qualquer um.

Todo o que divide fica fora da praça: das siglas à violência.

Discussão no bate-papo de Facebook:

— *eu continuo com a ideia um pouco velha de que o twitter não é o que se passa, mas um jeito de contar o se que passa*

— *e de organizá-lo, né?*

— *ou, falando de outro modo, o tw só é interessante em composição com outra coisa*

— *pois é, eu concordo*

— *mas o sol+twitter fica interessante*

— *a potência extra dos corpos*

— *e de uma situação aberta*

21 de maio

Meia-noite: a Praça do Sol abarrotada de gente que grita um desafio: “agora somos todos ilegais”. Quando, antes, se havia rebelado tanta gente junta contra a legalidade, com tanta alegria e tanta razão? Foi um momento incrível para a história de todos e de cada um ⁴.

Eu gosto de ir sozinho para Sol. Perder-me, misturar-me, fugir, falar com desconhecidos. No grupo de amigos, ou com os companheiros do coletivo, a gente se blinda. Expor-se ao anonimato.

⁴ A junta eleitoral declarou ilegais os acampamentos porque tumultuavam a “jornada de reflexão” prévia às eleições regionais de 22 de maio.

Mãos para cima, isto é um contrato

Quem se mexe é sempre uma minoria. O decisivo é a relação que essa minoria estabelece com o que um amigo, que faz muita falta na Praça, chama de “a parte quieta do movimento” – o restante da população. Neste caso, a crista da onda está em absoluta sintonia com a base da onda. Não mais precisam ser ouvidas as histórias que contam toda manhã aqueles que dormem por lá, sobre o apoio que dão também, dia após dia, os vizinhos de Madri.

O que nós precisamos, cada um de nós, deixar de fora para *entrar* na Praça?

Um amigo aperta no peito uma mulher que chora sob a barraca de “comunicações”. Tem muita gente por perto. Também alguma câmera de televisão. Mais tarde, eu pergunto – e ele me conta que era uma militante do Partido Popular que se aproximou para ver com seus próprios olhos se eram mesmo uns poucos “maltrapilhos” os que ficavam na Praça. Essas rupturas emocionais são a melhor prova da força de afetação do que está acontecendo. E não é a única pessoa da qual eu tenha tido notícias.

Um amigo me fala que na Praça não dá para pensar em termos de usuários e bisbilhoteiros *versus* envolvidos. Porque a Praça é construída entre todos, os que estão engajados numa comissão ou os que passeiam por aí uma tarde. Tudo contribui.

Não preciso de siglas para lutar

Pergunto para uma garota sub-20 por que ela fica na Praça. Responde fulminante: “para fazer historia”.

Um SMS recebido às 4:00 am: “viemos ao mundo para fazer isto”.

22 de maio

Uma amiga muito engajada na organização que dá vida ao acampamento diz: “*brother*, a gente não consegue viver do nosso trampo, mas sabe fazer de tudo”.

No acampamento tem uma Comissão de Respeito, que zela pelo caráter inclusivo e pacífico da concentração. Soa bem *naïf*, não é? Mas, como se justifica hoje e por toda parte o poder de representação que rejeitamos? Como uma arbitragem necessária na guerra de todos contra todos que é a sociedade-mercado, cotidianamente. Daí o esforço infinito para neutralizar a guerra civil entre diferentes formas de vida no acampamento do Sol. Por isso, viva a Comissão de Respeito!!

Parece que o problema da representação política passou ao primeiro plano, deslocando a questão da crise. Contudo, talvez apontemos para o sistema político, já que é o que temos à mão, embora no fundo o assunto seja a questão do governo dos mercados. O que talvez não saibamos ainda é como fazer, *diretamente*, uma política contra algo tão abstrato e anônimo como o mercado, embora seja o mais concreto no dia a dia da gente.

Pergunto para um amigo se ele acredita que isso que está acontecendo deva influenciar nas eleições de domingo. Ele responde: “acho que, pela primeira vez

na vida, muita gente não votará automaticamente e pensará antes”. Interrupção dos automatismos. Pensamento. São pequenas vitórias do movimento.

Outro amigo: “quanto mais abstrato é o inimigo, mais transversal pode ser um movimento”.

E agora, o quê? Um bate-papo no Facebook:

— *acho que as pessoas vão ficar então pode ser que a coisa vá minguando aos poucos e acabe meio triste*

— *isso seria o pior*

— *ou pode ser que voltemos para casa até a próxima “agora já sabemos o caminho de volta para a Praça Tahrir”*

— *essas são duas opções que acho previsíveis demais para este movimento que é, sobretudo, maravilhosamente imprevisível*

24 de maio

Discussão no grupo de que faço parte – devemos nos chamar de “cidadãos” ou “pessoas”? Os que defendem que somos cidadãos dizem que estamos fazendo uma revolução política. Os que defendem que somos pessoas falam que se trata de uma revolução apolítica. Mas ninguém duvida que isto seja uma revolução!

Três da manhã. No grupo em que estou tem um rapaz dos primeiros que acamparam no domingo. Ele nos conta como foi. Todos nós ouvimos atentamente, muito emocionados. No fim, as pessoas se aproximam do rapaz e o abraçam dizendo “obrigado”. Obrigado por terem aberto e habilitado para outros um espaço que tem mudado tanto nossas vidas. Choro por dentro.

Encontro um amigo muito militante: ele fala dos mil problemas que tem tudo ali para funcionar. Em seguida, falo com um jovem sub-20 – diz que a máquina vai sozinha, que a energia transbordará qualquer obstáculo, que o movimento é incontrolável. Eu gostaria de pensar com o espírito do segundo rapaz os problemas que coloca o primeiro.

Um amigo pergunta: “por acaso o movimento 15-M não tem nada de trágico, é pura harmonia?”

No acampamento, a questão política passa *também* pela questão técnica: na atividade cotidiana das equipes de limpeza, de creche ou de alimentação há gestos que abrem mundos. Não há política apenas nas assembleias e nos discursos.

Deleuze falava de que existia um devir-jovem. Agora eu entendo.

26 de maio

Nem meios para fins, nem meios sem fim – articular um objetivo com o processo. Eis o desafio.

Uma garota sub-20 num grupo de debate: “falam que somos muito abstratos, mas os abstratos são eles”. Isso me faz pensar na diferença entre utopia e heterotopia. A utopia é outro mundo. A heterotopia é uma pequena distância em relação à realidade que nos permite habitá-la de outro modo. O Sol é essa pequena distância. Não tentou a separação em momento algum,

por isso conquistou tantos fluxos de solidariedade fora do acampamento. Não queremos outro mundo, o outro mundo são eles.

Um rapaz da Comissão de Respeito conta a seguinte anedota: às tantas da manhã, um cara não para de importunar um grupinho de *redskins*⁵ que dormem na Praça. Isso durante uma, duas, três horas. Os *redskins* vão então até a Comissão de Respeito e falam: “nós sabemos resolver isso e é só de um jeito — ajudem a gente para achar outro”. Isso que é o Sol puro: advertir que o que a gente traz de casa pode não caber no novo espaço e se encontrar com outros para aprender como ir além de si mesmo.

Respeito não é tolerância: entre nós e o outro há exigência e não indiferença. “Nós não pedimos respeito, mas *uma porra de respeito*”.

Alguém fala: “quando saio daqui (do Sol) não sei onde estou nem quem eu sou”. Escuto mais ou menos a mesma coisa, uma e outra vez. Essa imagem de ruptura me inquieta. Teríamos de pensar melhor as conexões entre o normal e o excepcional – o que havia no normal que preparava para o excepcional; como prolongar e pousar o excepcional no normal.

Uma intervenção: “O Sol deve desaparecer, pois é irreal”. Fala isso alguém que está entregue de corpo e alma para o acampamento. Outra: “Sairmos do Sol, mas levando o Sol conosco”.

2 de junho

Um jornalista fala com um acampado de Barcelona justo depois de a polícia bater: “isso é como uma volta ao passado, não é? Como os ataques da polícia franquista”. O acampado: “não, isto é o presente, que é uma merda”.

Dá vertigem se deslocar dez metros do Sol: a vida e o capitalismo se reproduzem com total normalidade. Como nos relacionarmos com isso, logo nós, que saímos dos gonzos?

Um amigo me diz: “não é que no Sol há assembleias, mas o meio é que é *assembleístico*: a gente senta em qualquer lugar para conversar com um amigo e logo surge uma assembleia”.

O mesmo amigo: “um dos efeitos do Sol é uma diminuição radical do cinismo. Dá para ver que todo mundo acredita no que fala, no que faz, e sabe onde está”.

Não voltamos para os bairros de sempre, mas para os bairros comovidos pelo Sol. Fazer com que nem os bairros, nem as universidades sejam como antes; que nem as assembleias dos bairros e nem as das universidades sejam como as dantes, estender o acontecimento–Sol – é por aí que vai o movimento?

Qual a natureza deste movimento? Trata-se de um movimento revolucionário que propõe a autogestão generalizada? Trata-se de um movimento liberal que pede uma representação política do povo mais representativa? Uma amiga cita a seguinte fórmula de um antropólogo francês: controle político da economia, controle social da política.

⁵ *Redskin*, no contexto da subcultura skinhead, é um skinhead esquerdista comunista ou socialista. [N do T]. Wikipédia. Disponível on-line em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Redskin>>

Cada assembleia se estende por várias horas. Mas daí ninguém sai. Parece que o maior dos problemas da vida cotidiana — a falta de tempo — sumiu como num passe de mágica.

Uma amiga me fala: “este movimento não segue o modelo–rede, mas um modelo–corrente”. Isso fica claro nas assembleias: ou todos ou ninguém, todo o mundo é importante, precisamos avançar todos juntos etc. Há um questionamento implícito do modelo–rede (conexão/desconexão) que precisamos considerar, nós que temos pensado nisso nos últimos anos.

“A pressa e a definição são os nossos inimigos”, diz alguém numa assembleia. A força do movimento está na sua ambiguidade e no seu poder de *indefinir*: não é nem isso nem aquilo, não se dirige a estes ou aqueles, mas interpela e se abre para qualquer um.

9 de junho

A dificuldade em decidir por levantar acampamento ou não é para se pensar. O sentimento majoritário (sair) tem se chocado uma e outra vez contra uma vontade de bloqueio, que nem argumenta, nem propõe, nem constrói e nem devolve a generosidade que lhe é endereçada. Mas com certeza é um erro buscar ou apontar culpados. Os bloqueios são *corrupções* dos próprios princípios sobre os quais se construiu a praça: consenso significa unanimidade, todos constroem a praça e, portanto, qualquer um pode participar da assembleia e decidir sobre o acampamento (quer durma por lá depois ou sobre um confortável colchão viscoelástico em casa) etc. Como diz uma garota, “ficamos presos na própria dinâmica e somos escravos de nós mesmos”. Isso é o que tem de ser pensado em face ao futuro.

A interpelação positiva da polícia é constante: “antes de policiais, vocês são cidadãos”, “vocês também ficaram hipotecados”, “policiais, unam–se a nós”, “ei, policial, você tem a palavra!” (e lhe é oferecido o megafone). Busca–se o comum inclusive do lado do inimigo. Ingenuidade? Astúcia instrumental e tática? Este movimento está tão certo de estar do lado da razão e do justo que pensa que pode conquistar todos os corações. Novo refrão: “Nós temos a razão, vocês sabem”.

Um amigo de vinte e tantos: “minha geração tem fobia de conflito. Precisa ver se com essa fobia consegue lutar”.

Porém... a ocupação da praça é o gesto mais radical do qual eu tenha lembrança, desde a auto convocatória diante das sedes do PP, a jornada de reflexão do 13–M de 2004 [após os atentados do 11–M e das mentiras do governo]. O paradoxo é que o desafio mais radical apóia–se nos recursos mais *leves*: a não violência, o respeito, a linguagem despolitizada e humanista, a abertura sem limites, a busca a todo custo do consenso, etc. Sem o desafio, seríamos apenas mais uma simpática forma de vida “alternativa”. Sem o lado empático e inclusivo, seríamos tão–só mais um pequeno grupo “radical”, separado e incapaz de morder a realidade.

Um rapaz com estilo punk na assembleia de bairro de Carabanchel: “Eu sou sim, radical e anti-sistema, mas assumo o que fique decidido na assembleia, porque o importante é que nós estamos construindo uma força entre todos”. Eis a diferença entre se deixar afetar pelo movimento ou simplesmente querer afetá-lo a partir de uma ideia prévia de radicalidade, preconcebida.

Você está fazendo novos amigos para pensar o novo ou está pensando o mesmo com os mesmos?

20 de junho

De janeiro a março se efetivaram na Espanha mais de 15.000 despejos forçados de moradia. Acabei de saber. Você soube de alguma coisa, tinha ouvido notícias sobre esse assunto? Por que agora? Simplesmente porque algumas pessoas decidiram interromper esse mecanismo automático que se apresenta como uma espécie de fatalidade “natural”, como o granizo que cai numa noite sobre o campo do agricultor. Há quem chame de ato político esse gesto que interrompe a naturalidade da injustiça.

Uma amiga: “Pensando sobre a palavra de ordem ‘Barcelona, você não está sozinho’ ou ‘Portugal, você não está sozinho’. É curioso que não seja usada a palavra solidariedade (que remete a igualdade, mas, sobretudo a pertencimento). Você não está sozinho remete à experiência da solidão, e aponta para uma queda do individualismo. Palavra de ordem muito bonita e inteligente (pensando juntos, no trem)”.

Discussão com outra amiga sobre o difícil encaixe do feminismo no movimento 15-M. Volto para casa pensando que não conheci nenhum movimento que, como esse, colocasse tanta ênfase no cuidado (dos espaços, dos corpos, dos tempos, das relações). Não foi justamente o cuidado uma das preocupações centrais do feminismo? Não haverá de se olhar e valorizar mais esses tipos de disposições (embora não se reivindicuem explicitamente como feministas) do que outros signos e sinais mais formais ou, no fundo, identitários (todos/todas etc.)?

Esses apontamentos da *acampadasol* já não mais são da *acampadasol*, mas... que momento é esse em que vocês pensam? Alguma sugestão?

(D) escrever o 15-M

Notas para a apresentação do livro Las voces del 15-M (Los panfletos del Lince, 2011), 8 de julho de 2011

Eu gostaria de falar brevemente sobre a minha contribuição para este livro. Como já foi explicado, ele recolhe algumas vozes de pessoas envolvidas no movimento 15-M. Nessa linha, os editores encomendaram uma seleção das “anotações da *acampadasol*” que tenho colocado no meu blog no jornal *Público*⁶. De onde surgem essas anotações?

⁶ O *Público* é um jornal de circulação nacional que surgiu findando o ano de 2007. Ocupa um vão à esquerda que ficou livre por causa do descrédito progressivo do *El País*. É voltado muito diretamente para um público jovem que não costuma ler jornais.

Por um lado, alguns dias após o começo do acampamento, o jornal em que colaboro me solicitou que escrevesse alguma coisa sobre o movimento. Eles acham que existe uma continuidade muito clara entre o movimento 15-M e essa “outra política”, sobre a qual eu me pergunto há dois anos, no espaço de entrevistas “Fora de Lugar”. Tenho liberdade para fazer aí o que quiser: artigos de opinião, reportagens etc.

Por outro lado, eu mesmo sinto a necessidade de escrever e compartilhar as primeiras reflexões sobre o que estamos vivendo. Entre as muitas formas de estar no mundo, eu faço parte do grupo de *doentes* que só podem se relacionar e se conectar com as coisas pensando nelas – o que, às vezes, é uma verdadeira maldição.

A questão é que tento escrever e não consigo. Nada se encaixa. Como é possível? Os formatos e registros que se me apresentam mentalmente como opções, me pedem para ir além do que eu tenho a dizer naquele momento. Não me permitem balbuciar e eu, sobretudo, balbucio para compartilhar — dúvidas e coisas que não entendo; situações que me interrogam; detalhes comoventes e repletos de chaves por decifrar etc. O que posso escrever, entre a pura descrição do que se passa e a formalização conceitual precipitada que obtura as perguntas? Como pensar sem intelectualizar ou representar?

Após várias reflexões e conversas (lembro principalmente de um bate-papo no Facebook com meu amigo Franco Ingrassia), decido simplesmente levar para a web as anotações que vou tomando no caderno, sem muita elaboração. Como um primeiro recorte de matéria-prima — registros para pensar, pensamentos para registrar. Nada de muito original como escrita, mas que me permite:

– Não colocar-me numa posição de saber; avançar por fragmentos. Resistir à tentação de crer que o que acontece já foi pensado para, assim, simplesmente, aplicar um saber prévio. Começar pela escuta e pela surpresa, não pelo reconhecimento e a confirmação. Daí que as anotações começam lembrando a máxima de Heródoto: “anote tudo aquilo que não entenda”.

– Vincular o íntimo com o coletivo. Muitíssimas anotações começam assim: “um amigo me disse”, “uma amiga me conta”, “um bate-papo no Facebook”, “intervenção de um desconhecido na assembleia”... O íntimo não é, para mim, um espaço privado e de retiro, mas o local de uma conversa incessante. O eu, o que eu penso, é produzido e emerge desse fluxo de vozes em diálogo.

– Conectar o que se passa e o que *me* passa. Não descrever os eventos a partir da voz em *off* analítica, que é o sujeito da maior parte dos ensaios políticos, mas falar em primeira pessoa, colocando-me em jogo (as perguntas, as dúvidas, as inércias que o acontecimento revela na gente etc.).

Com os amigos, nos últimos tempos, temos pensado muito em relação a um desacoplamento entre palavra e experiência — o que um de nós chama de “crise das palavras”. Nesse desacoplamento, a palavra torna-se autorreferencial e automática, torna-se incapaz de afetar a vida e tocar a realidade, fica quase impossível *acreditar* nela, perde verdade e importância.

Da crise das palavras se começa a sair tornando-se plenamente responsável pelo que se fala, não dizendo mais do que a gente quer e pode dizer — isto é, o que cada qual é capaz de *sustentar*.

E no plano coletivo? O intelectual como tradicional depositário da “palavra” (legítima, autorizada, especializada) também está em crise. As palavras, hoje, transbordam todas as molduras das instituições estabelecidas (e desacreditadas). E se ato de pensar hoje passasse nem tanto por oferecer narrativas unificadas e acabadas, mas por propor e trançar conversações, enunciados sem autor, ideias editáveis e atualizáveis, perguntas sem resposta?

O *feedback* (riquíssimo) que recebi pelas “anotações” (comentários pessoais, no blogue, reverberações dos conteúdos na rede, contribuições de palavras e imagens) aponta nesse sentido. O que mais agradeço, acredito, é o caráter balbuciante e inacabado, subjetivo e coral das anotações.

É neste ponto que eu mesmo coloco dois “porém”:

- 1— Aqui o eu não se dissolve num processo coletivo, continua a existir um “autor”.
- 2— Tudo isso é publicado num jornal, o que dá “poder” à minha voz (que então deixa de ser mais uma voz, uma voz “qualquer”)

Sobre o ponto 1: é sabido que as vanguardas de toda espécie têm experimentado há décadas a dissolução do eu em processos e tramas coletivas onde já não mais se sabe o que é de quem, onde não há autor designado nem responsável; onde nome próprio nenhum pode privatizar dinâmicas coletivas; onde o anonimato é radical (ou onde um pseudônimo representa esse caráter coletivo, múltiplo e descentralizado da criação—produção — Luther Blissett, por exemplo).

Conheço, compartilho, tenho praticado, pratico essa modalidade de anonimato. Contudo, hoje também me pergunto se é essa a única via possível para fugir da maldição do “autor individual e proprietário”, se é essa a única articulação interessante e libertadora entre o eu e o nós, o comum e a singularidade. Vejo que nas redes sociais e nos blogues se faz um uso da primeira pessoa, com a potência que tem esse tipo de enunciação muito encarnada, porém como mais um nome próprio, qualquer um; que, além disso, conecta-se a um fluxo de conversação coletivo, contribuindo para um grande relato coral (blogosfera, *hashtags* etc.). Talvez possamos pensar hoje, também, o coletivo como um *sistema de ressonâncias* entre pontos singulares e não unicamente como um mural desenhado por muitas mãos.

Sobre o ponto 2: publicar na tribuna de opinião de um jornal faz com que minha voz seja a voz de “alguém” e não qualquer uma. Os riscos de falar “da tribuna” são claros e conhecidos: colocar-se como o intelectual—que—sabe, personagem—protagonista, que se apropria e representa um fluxo coletivo; identificação da palavra com a linha de um veículo de comunicação etc. Os riscos estão aí — é minha sina. É preciso pensar e decidir o que tem de ser feito (e *como*) em cada situação (o que não significa começar do zero a cada vez). Como se destituir da posição do saber, como devolver ao fluxo coletivo, como se descolar de qualquer alinhamento partidário da palavra?

Meditei então se eu deveria publicar as anotações no *Público* ou no blogue da Acuarela⁷ e, por fim, optei pelo *Público*. Por quê? Para levar o 15–M para locais incômodos, onde (supostamente) não deveria estar. Levar para lá o que está aqui, fazer circular. Atravessar as fronteiras com algo de contrabando. Movimentar–se nas costuras (entre a mídia e a rua, entre o jornalismo e o ativismo). Jogar sob as regras de um veículo de comunicação, mas, na medida do possível, burlando suas exigências — informação desencarnada, opinião exterior, textos breves e digeríveis etc. Em suma, como diz um amigo, *para espalhar a peste*.

Nota sobre o 15–M

No dia 15 de maio de 2011 [15–M] houve em toda a Espanha manifestações convocadas por uma plataforma recém–nascida, sob o lema “democracia real já”. Foi o primeiro grande protesto contra a gestão neoliberal da crise – uma convocatória totalmente apartidária e a–sindical. Em Madri a manifestação liberou tanta energia que um pequeno grupo de pessoas decidiu, espontaneamente, acampar na praça central Puerta del Sol. A polícia desocupou violentamente a praça na outra noite, provocando uma reação em massa de pessoas indignadas, que retomaram o local na tarde seguinte e começaram a organizar por lá um acampamento. Em questão de poucas horas, criou–se em Puerta del Sol uma espécie de pequena cidade, uma pequena Madri no coração de Madri, que transtornou a normalidade da vida social. Foi o estopim que disparou ocupações de praças por toda a Espanha (e também em outros países). A primeira ideia foi tornar visível o protesto contra o sistema político, aproveitando as eleições regionais de 22 de maio; porém, aos poucos, os acampamentos viraram sementes de um movimento novo. Em meados de junho, esse movimento abandonou as praças e começou a se organizar através de assembleias de bairro, comissões e redes sociais, multiplicando iniciativas de toda espécie (bloqueio de despejos, manifestações, debates públicos, passeatas maciças a Madri etc.) e anunciando um outono muito interessante.

Tradução do castelhano: Damian Kraus

*Amador Fernández–Savater vive em Madrid. Escreve para o periódico *Público*, mas não é jornalista; tem um programa de rádio, sem ser radialista. Anima, há mais de dez anos, a editora Acuarela, sem ser editor; passa a vida no pensamento, mas não é um intelectual, nem filósofo, nem acadêmico; se inquieta com a existência política, sem nunca ter feito parte de um partido, nem se considerar militante ou ativista. Participou de várias iniciativas coletivas na Espanha, nos últimos anos. (amador@sindominio.net)

⁷ Acuarela é a editora que levo adiante com alguns amigos. No blogue, misturamos as notícias sobre os livros com textos próprios de atualidade. Disponível em: <<http://acuarelalibros.blogspot.com/>>

Fogos de umas noites de verão

Londres, agosto de 2011

Fabiane Borges e Hilan Bensusan

Nas ruas, sensação de irrealidade e ao mesmo tempo excesso de presença. A fuga. Agora. *Left, left, Ally road, to the Ally road.* Caminha, dispersa, sirene distante. Dá tempo de botar fogo em mais um carro. Desarmados, o fogo é a única saída. O fogo é barulho e espetáculo, assusta e encanta; pequenas multidões em volta das fogueiras de carros. Quebra o vidro, corre, arromba a loja, a TV plasma bem grande. Foda-se! Os ratos e a polícia. Ambos vigiados, os legítimos e os bastardos, os filhos da rainha e os filhos da puta.

A pirotecnia na Inglaterra começou com a morte de Mark Duggan, negro de origem indiana, morto em circunstâncias semelhantes a Jean Charles, o brasileiro morto pela polícia em 2005. Ambos foram baleados em situação de fuga. Mark era um possível participante de uma *gang* chamada “Star Gang”, no norte de Londres, em Tottenham; e ao que tudo indica, seus parceiros saíram às ruas para vingar sua morte, colocando fogo nos carros da polícia, mas o que aconteceu em seguida foi a insurgência de muitos outros grupos, por muitos outros lugares do país.

Cuidado: inflamável

Distúrbios espalhados pelas ruas de um país não são feitos somente de vingança específica em relação a uma situação, ou só de racismo, ou pauperização compulsória, ou ainda perda de direitos e policiamento arbitrário, mas também da inflamabilidade das pessoas. Palha seca alastra o fogo! Nas revoltas que se espalharam a partir de Tottenham, no início de agosto, cada insubordinação era combustível para a seguinte. Por alguns dias, parecia que a coisa se alastraria por todas as ruas do país até tornar a Downing Street (rua dos altos nomes do governo britânico) irrelevante.

Moda: hoodies e burqas

As câmeras de vigilância captam *hoodies* que, quase como *burqas*, viram uniformes que apagam os traços reconhecíveis e *niqabs*, que protegem as identidades faciais. A influência estética nos *rioters* mistura *hiphop*, *blackblock* e *gangster culture*. É em frente a essas câmeras que os bandos de moços enca-

puzados e moças de minissaia, também, encapuzadas fazem suas ações diretas com estopins, isqueiros e latas de lixo. São capazes de arrombar, queimar e ocupar as ruas, mesmo que por um instante. Os capuzes viram um uniforme improvisado, mas garantem um espaço privado. A privacidade dos *hoodies* – ou da *burqa*, já que isso também marca a onda de chauvinismos que varre a Europa – contra a privacidade das contas bancárias, das lojas vigiadas pela polícia, das câmeras de segurança a serviço dos fluxos de capital. Para nós, transeuntes na madrugada, entre Graham Road e Clapton Square, era uma revolução: o assalto dos capuzes pretos parecia um turbilhão e, ainda que rarefeito, indomável.

Estado Revolucionário

Desde que chegamos a Londres, em novembro de 2010, presenciamos inúmeras manifestações nas ruas; as pessoas estavam em estado de revolta, e diziam que desde os anos 2002/3, quando das manifestações contra a adesão do governo britânico à guerra contra o Iraque, não viam tanta mobilização. Durante praticamente todas essas passeatas houve manifestações violentas, e desde então, já se falava da presença explosiva de jovens negros da periferia que, como muitos estudantes, colocaram fogo em carros, ocuparam prédios, resistiram à polícia e mostraram seu repúdio às novas leis. Alguns amigos ativistas comentavam curiosos sobre a presença dessa juventude secundarista, festiva e aguerrida nas passeatas, mas não sabiam muito bem identificar qual era seu papel dentro do movimento. Muitos desses jovens estavam nas manifestações ocasionadas pela morte de Mark Duggan. Certamente a influência revolucionária vem não só das manifestações organizadas contra os cortes e as ações diretas dos ativistas como também das insurgências da Tunísia, Egito, Síria, Líbia etc. A revolução é um estado, como diz a ativista egípcia *Sanaa Seif (17 anos)*¹. Nervo solto, às vezes não se pode ter a paciência dos ativistas profissionais, e não se quer perder tempo com reuniões incessantes – quer-se pirofagia, e manifestação ontológica da resistência ao controle. A articulação é espontânea, não existe projeto (aparentemente) e nem líder político. São *gangs* revoltadas. Ou estado de gang: agrupamento e proteção. Elas se organizam em regime de rede, por meio de celular e *bluetooth*. A liderança é difusa – há uma presença importante de meninas. Mas estão sendo pegos como ratos, e como bodes expiatórios. Basta terem sido capturados pelas câmeras de vigilância, ou serem vistos observando as ações, e já podem ser incriminados – uma forma de manter as pessoas em casa, medo de serem acusadas e condenadas culpadas.

Nós não temos dinheiro

O fogo é indiscriminado, inflamável, e os ataques destinados ao que era possível e não ao lugar simbólico por excelência. Acender a cidade, em pro-

¹ Vídeos sobre a revolução egípcia, vista do ponto de vista feminista, encontram-se disponíveis em: <<http://www.mariallopi.com/2011/08/12/carta-desde-el-cairo/>>

testo. Fazer queimar o que podem. “Nós queremos mostrar aos ricos que nós fazemos o que queremos” – diz uma *riot girrrrrrl*. E diziam assim: nós não temos dinheiro. E as pessoas criticam isso, por não ser razão suficiente para saque. Mas isso é a melhor razão possível, porque, exatamente, eles não têm dinheiro? Eles apontam justamente para o problema: PARA ELES, NÃO TEM DINHEIRO!!

Os insurgidos – *indignados*, mas não do tipo dos que acampam, e sim dos que fazem a ação direta – eram o Outro da classe média adulta e responsável: moleques, imigrantes, negros e pobres. Muitos deles se enquadravam no que, nos últimos anos, cada vez mais, se chama de *chav*. A palavra é, ela mesma, uma lata de lixo, onde cabem muitas coisas. Muitos dizem que ela está associada aos últimos inquilinos das *council houses*, casas alugadas pelo governo, construídas, na sua maioria, entre os anos 30 e 70. Dizem que *chav* é um acrônimo para *Council House and Violent*. Mas os etimólogos dizem que a palavra, dicionarizada recentemente, vem do termo cigano *Chavi*, utilizado para menino ou pirralho. A palavra é derogatória, e designa juventude transviada, pobre e que não se veste, não fala e não se enquadra nas imagens de classe média. Muitas vezes, *chav* é usado, também, para os adultos, que se vestem fora do gosto padrão e que são detritos da cultura média. *Chav* é o imigrante, mas cada vez mais é, também, o branco que não venceu na vida, o *looser*, o *white trash*, como se diz nos Estados Unidos. É o lixo, aqueles que não se enquadraram no esquema de vida da classe média que aspira a um bom emprego, a casa própria e a uma família funcional. Owen Jones, em um livro recente (*Chavs – the Demonisation of the Working Class*, Verso, 2011) aponta para a crescente popularização do termo como uma manifestação de classismo direcionada ao que sobrou da classe operária. Classismo e xenofobia imbrincados em uma palavra. Os *rioters* de agosto – se bem que menos brancos do que o estereótipo corrente de um *chav* – provém da mesma lata de lixo.

O ambiente Breivic

O estado de fúria despertou os medos mais persistentes e mais acalentados da classe média local. Os saqueadores insuflados enfrentam com violência o controle da polícia britânica. As pessoas morrem de medo, tem insônia, pensam que as *gangs* de negros, de *chavs* e de muçulmanos vão destruir suas casas e suas vidas. Olham a BBC e tremem no escuro. Não saem as ruas à noite, e ficam vidradas na TV e na net. Tem medo de que os negros tomem o poder; pensam que são todos muçulmanos, terroristas; confundem fatos históricos, revoluções geopolíticas. Há um medo geral de que os imigrantes se revoltam – isso é parte do imaginário dos que se orgulham de suas origens britânicas. Há um ambiente de guerra de civilizações em que os valores brancos são colocados em questão por um pobrerio feio, malvestido, inconveniente e *chav*. E então a polícia pode dizer que são todos bandidos,

ou filhos de famílias de bandidos, famílias disfuncionais de pobres, porque criminosos, pessoas que estão não apenas quebradas, mas também doentes, como diagnosticou o primeiro ministro. E a maior parte da imprensa pode dizer que se trata de um estado de coisas promovido pela falência dos valores tradicionais de família, meritocracia, respeito à propriedade e à ordem (como faz a colunista Melanie Phillips no *Daily Mail*). Há uma ressonância no manifesto de Breivic (o norueguês que saiu matando jovens em um acampamento, em julho de 2011) do discurso das instituições de proteção à cultura e aos hábitos ingleses (como a EDL, English Defense League), instituições que crescem em atenção e presença na agenda das discussões sobre imigração.

Onda gigantesca de crimes comuns?

Semanas depois dos distúrbios, a batalha é acerca do caráter político dos eventos. O governo e a polícia tendem a considerar que se tratava de criminalidade, de crimes comuns, motivados pela falência moral da sociedade alimentada de benefícios e de concessões a famílias disfuncionais. Não se trata de reação à violência policial e à pauperização crescente das periferias, diz o governo, mas apenas a consequência de uma permissividade generalizada que foi instituída por anos de políticas concessivas e tolerantes para com os preguiçosos, com as mães adolescentes e com os imigrantes criminosos. A resposta, para eles, é mais endurecimento: menos bem-estar social, mais rigor com a imigração. Cameron anuncia que a culpa pela onda gigantesca e sem precedência de crimes comuns é da brandura na aplicação das leis, que assegurariam a ordem pública. Mas o que são crimes comuns? São como os crimes que ecoam *Paz. Justiça. Liberdade.* a partir da cela de Rogério Lemgruber do Comando Vermelho, na Ilha Grande?

Blame the Tories?

Por outro lado, as manifestações de protesto à reação da mídia e do governo aos *rioters* incriminados (como a marcha da qual participamos, em 13 de agosto, de Dalston/Hackney a Tottenham <<http://esquizotrans.wordpress.com/2011/08/13/hackney-last-days-082011/>>) procuram politizar os saques. Um dos *slogans*: “culpem os Tories (o partido Conservador de Cameron) e não os nossos filhos”. Outro: “culpem os bancos e não os nossos filhos”. A ideia é culpar o governo, os cortes, o cinturão de proteção aos banqueiros, o racismo da polícia. Se houvesse três vezes mais pessoas nas ruas, seria impossível apresentar tudo como “uma onda de crimes em proporções gigantescas”. A dureza da reação da polícia – com o parlamento permitindo uma gradativa militarização da polícia britânica – mostra a força da insurreição. Porém, esta voz é cada vez menos ouvida, agora, nos meios de comunicação, que dão, todos os dias, espaço para o vocabulário do crime organizado, das prisões e das punições; falam de *riot thugs* (arruaceiros), de criminosos e de *looters* (saqueadores).

Os riots que vêm

As marchas mesmo não causam maior transtorno, a polícia as acompanha de perto, passo a passo. A eficácia, como protesto, de marchas como essas é limitada, já que elas não podem atacar a estrutura de tomada de decisões e são facilmente apropriadas pelo bipartidarismo compulsório no país.

Temos a impressão, dado o triunfo do governo nesses dias que se seguem aos distúrbios e a decepção de muitos ativistas, de que o governo e a ordem terminaram fazendo ponto. O governo conseguiu reunir apoio para suas medidas de segurança e ordem, e estende este apoio aos cortes nos benefícios – já que o pobrerio é todo delinquente mesmo... Mas as consequências das suas políticas ainda serão sentidas em muitas partes do país, e mais tumultos, eles sabem, virão.

* Esquizotrans: <<http://esquizotrans.wordpress.com>>

* Fabiane Borges é psicóloga, ensaísta, gosta de *performance* e é autora de *Domínios do Demasiado* e *Breviário de Pornografia Esquizotrans*. Produz eventos imersivos de caráter político e festivo, e é doutoranda no Núcleo de Estudos da Subjetividade.

*Hilan Bensusan escreveu *Breviário de Pornografia Esquizotrans e Excessos e Exceções*. Ensina metafísica e anarquologia na Universidade de Brasília.

O movimento social e os estudantes no Chile, 2011

Gonzalo Montenegro Vargas¹

Foram sem dúvida dias alegres. Alegria nas ruas, nas escolas, nas universidades. As manifestações, multitudinárias, assemelhavam-se a um verdadeiro carnaval. Um carnaval raras vezes visto, em várias cidades do país. Santiago, particularmente, não conhece senão uma ordenada e cinzenta rotina, que a condena a um inverno permanente. Inclusive no verão, por causa da poluição, o gris se impõe no horizonte.

Cores, sorrisos, canções e palavras de ordem invadiram as avenidas das principais capitais regionais e do país. Um ar nostálgico que permeia o olhar cúmplice dos mais velhos, sugerindo essa promessa ainda não cumprida, se expressa perfeitamente nas palavras do discurso final de Allende: “abrir-se-ão as grandes alamedas por onde passará o homem livre”. De fato, ele tem circulado pelas ruas de Santiago mais uma vez, digno e solene, com esse tom tão particular, repetindo incansavelmente esse discurso derradeiro. Mas sem público, sem aplausos nem choros. Um artista a mais, mais uma voz, que se confunde com as vozes da multidão.

Mas parece que os homens e as mulheres, as crianças, os jovens e os velhos que percorreram sorridentes as grandes alamedas decidiram não esperar uma resposta às demandas para serem livres — é *agora*. Livres da poluição que trafega pelas grandes alamedas, livres dos horários estabelecidos para o trânsito e dos lugares predeterminados para os percursos, livres do volume e da sintaxe com que nos expressamos habitualmente. Em fim, livres dessa invisível e constante escravidão que carregamos em busca do pão de cada dia. Esse que deus nenhum seria capaz de dar.

Esta classe de manifestações é crucial. Tem surgido uma interpretação constante entre aqueles que justificam a necessidade de que as marchas percorram as grandes alamedas, dado o alcance simbólico que estas de fato têm — manifestar-se aí, diante dos prédios onde está concentrada boa parte dos poderes executivo, legislativo e cultural. Diante da Biblioteca Nacional, com aquele seu limiar alto onde se abriu o espetáculo de uma marcha que não conhecia limites e que se projetou para além do horizonte visual. La Moneda,

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de Chile. Agradecemos afetuosamente o cuidadoso trabalho de tradução feito por Damian Kraus, amigo e colega.

em Santiago, o parlamento em Valparaíso, as secretarias do Ministério da Educação nas várias capitais regionais: Arica, Iquique, Antofagasta, Copiapó, Coquimbo, Rancagua, Talca, Concepción, Temuco, Valdivia, Puerto Montt, Coyhaique, Punta Arenas. Tudo isso sem querer ser exaustivo, pois ao citar as capitais regionais fica de fora uma imensa quantidade de cidades grandes e pequenas e vilarejos. Até a escolazinha rural perdida nos fiordes do sul teve alguma manifestação. E não se pode esquecer que perto de La Moneda, e das diversas representações do executivo, nas regiões, aparece sempre a muda, cinza e vigilante trama de prédios da Polícia uniformizada e das Forças Armadas.

No entanto, há em tudo isso mais do que nostalgia e espectros. À fina e tênue superfície dos fantasmas se agrega outra camada, mais cálida, mais corporal. A superfície das multidões, a experiência de nos perdermos entre os muitos e deixar de ser esse ponto no espaço exposto à vigilância atômica para ser, por fim, *esse mar que nos banha*². Nos olhares sem cumplicidade, sem passado e sem discursos dos mais jovens, vemos escorrer outra paixão. Paixão de superfícies que se expandem e contagiam; que agregam, tendo como doadora uma convicção que às vezes se assemelha mais a uma intuição — *ensino gratuito, acabar com o lucro no ensino, democracia efetiva, plebiscito e reformas na Constituição*. Maximalistas e idealistas — acusam alguns. No entanto, todos nós sabemos que as duas primeiras reivindicações não se satisfazem sem dar curso às que arrolamos depois. A demanda por ensino gratuito e para acabar com o lucro corresponde à vontade dos cidadãos de expressarem sua soberania na deliberação coletiva aberta pressuposta por um plebiscito. Porém, tudo isso não é possível sem uma Constituição Política com novas matrizes. Como se sabe, o ordenamento institucional e os partidos políticos não têm conseguido dar vazão às demandas que surgem da multidão. Daí a necessidade de expressar a invenção e a força dos coletivos em movimento, para que delas surjam profundas mudanças na estrutura política do modelo educacional atual.

Estamos, sem dúvida, em meio a uma multidão não conformada contenta com uma investida simbólica sobre as estruturas definidas pela ditadura, sabendo que não alcança com levantar-se contra o neoliberalismo, que define nossa infinitesimal escravidão de cada dia. A multidão à qual pertencemos se atreve a efetivar a experimentação coletiva da alegria. Alegria que não se reduz aos sorrisos, nem as novas cores que visitam nossas alamedas. Paixão múltipla, efeito da composição de uma multiplicidade de corpos que aumentam sua capacidade de ser afetados e que, na medida em que permite nos investirmos desse afeto e dessa paixão, nos faz livres, livres *agora*. Alegria capaz de produzir mais alegria equivalente a esse misterioso mecanismo de aumento da potência que agrega de maneira transversal, e possibilita que cada vez sejamos mais³. A intuição que desliza na alegria e excita nossas paixões talvez seja

2 Evocando aqui um verso do hino nacional do Chile: “Majestosa é a branca montanha / que te deu por baluarte o Senhor, / e esse mar que tranquilo te banha / te promete futuro esplendor”

3 Sobre essa interpretação da alegria, cf. Deleuze, G.. *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris: Minuit, 1981.

mais forte que qualquer argumento que vise impactar nosso entendimento e nossa convicção. Assim parecem demonstrar estes três meses de mobilização, durante os quais as ruas nos lembram de que, antes, por elas, correram rios indomáveis, sugerindo que esse *mar que tranquilo nos banha* bem pode corresponder à doce multidão contagiosa.

Sem teoremas nem tratados, nem longas demonstrações, temos aprendido a mais antiga das verdades políticas. Sem importar a motivação nem a integridade daqueles que nisso pensaram, um murmúrio desliza entre os mais intrincados tratados da filosofia política: a importância cardinal, inigualável, das paixões. A ponto de nos vermos confrontados com uma conjuntura na qual os acontecimentos trazem novamente à tona essa antiga verdade. Afeitos — na hora em que a ação política transformadora é a arte da composição alegre. Corpos — na hora em que a ação política é a arte de agregar e levar adiante uma experimentação que transforme nossa prática invisível e constante da escravidão em liberdade que, com orgulho, sinceridade e solidariedade, aumente nossa força coletiva.

Sem entrar em precisões, outra velha verdade se impõe reluzente diante de nossos olhos: a arte de governar reconhece, entre os mais delicados assuntos dos quais depende, a questão geográfica. Nossa longa e íngreme geografia volta a colocar o desafio, nunca de fato assumido ao longo da nossa história — que, no entanto, de modo recorrente, tem determinado as eclosões mais dolorosas —, de potenciar a autonomia e a diversidade das regiões. Como se sabe, o movimento estudantil transcorre sob um pano de fundo histórico cujo ponto de inflexão medular se produz durante a ditadura; e os anos 1980 e seguintes foram determinantes. Constituição instituída na ditadura e depois mudanças repassadas até os mais ínfimos espaços públicos e privados, para nos condenar à incerteza escravizadora da qual fazemos parte hoje. De fato, as regiões não tiveram de esperar eclosões dolorosas para sofrer silenciosamente o drama de não serem ouvidas, nem ganhar suas cotas de saudável autonomia que possibilitasse uma justa integração ao restante do território; apenas o decorrer do tempo fez isso acontecer. A dependência de Santiago tem sido uma constante. O ar quente vindo do norte traz notícias de propostas que novamente colocam na berlinda a necessidade da autonomia. O ar frio do sul nos chama a atenção para o uso sustentável dos recursos. O país tem o direito de não ser assimilado pelo estilo cinza e opaco da capital — as regiões precisam decidir soberanamente sobre os recursos mais sensíveis para seu desenvolvimento.

Há uma necessidade de novas instituições. Precisamos inventar novas formas de participação e deliberação coletiva nas ruas, nas escolas, nas universidades. As instituições nada mais são do que isso: invenções para produzir empatia nas paixões coletivas⁴. Mas nada menos, tampouco: invenções em que a liberdade das multidões possa se expressar forte e viçosamente, como os cantos que andam pelas nossas alamedas. Em seu desdobramento amplo

⁴ cf. Deleuze, G. *Empirisme et subjectivité*. Paris: PUF, 1953.

pelas superfícies dos corpos e dos afetos, o movimento estudantil, que se movimenta com leveza e alegria sobre as pesadas e profundas correntes impostas por nossa história recente, ensina que o medo é o único limite que temos para a ação e a criação. Não faremos nem deixaremos de fazer por medo ao castigo, não criaremos nem deixaremos de criar nada pelas migalhas que tentam disfarçar de esperança. Desilusão, ou, o que dá na mesma, futilidade passageira da esperança, caso acreditemos nos anátemas quase-religiosos cuidadosamente montados em cada uma das respostas do poder executivo às demandas dos estudantes. Tristeza, se nos deixarmos levar pelo medo à repressão produzida durante os últimos meses. Já sabia Espinosa, a alegria ocupa um lugar central na luta que mira praticar nossa liberdade e enfrentar a muda e imperceptível escravidão que se confunde com a tristeza certa e aparentemente inexpugnável do dia a dia⁵. Paixão que compõe e agrega corpos para aumentar nossa potência de agir, a alegria é o correlato de qualquer luta, o *pathos* necessário de qualquer forma de liberdade.

O medo tenta se tornar protagonista. A repressão nas ruas o espalhou com bombas de gás lacrimogêneo, carros com jatos de água, prisões ilegais e seletivas de estudantes. Os discursos moralizantes fizeram sua parte; felizmente, sem frutos. *Non permitiremos que se vulnere o princípio da autoridade* — foram as primeiras palavras do governo. Por trás delas advertia-se a surpresa, repetindo sem cessar, *obedeçam! Por que custam tanto a obedecer? Não temem ser punidos?* E um cada vez mais morno lembrete do *quanto perde o país*, pois não fomos trabalhar. Todos nós já sabemos quem perde. Intimar-nos para sermos responsáveis já não surte efeito — há em jogo uma responsabilidade maior. Novos tempos, arte da composição de multidões que eles não compreendem, nem querem compreender. Práticas de produção de obediência tentam regular corpos e consciências, por toda parte. Quinta feira, dia 4 de agosto, exemplar nesse sentido. De manhã, técnicas sofisticadas de atomização e aplicação de poder celular. A polícia cuidou para que não pudéssemos andar em grupos pelo centro de Santiago, nem perto dos nossos colegas nem dos estudantes, nem de mãos dadas com a namorada ou namorado. Duas pessoas juntas e alegres, para eles é demais. Sabemos muito bem que isso os supera. São incapazes de amar e despertar amor. Eles não podem amar nas famílias, pois estão sendo consumidos pelo trabalho de reprimir; não podem amar fraternalmente, porque tem medo; não podem amar as futuras gerações, pois não sabem. O objetivo é evitar a multidão e seu amor, que se expande alegre pelos corpos e as gerações. Já de noite, o extravasamento e a raiva. Panelaços por toda a cidade, por todo o país, em apoio aos estudantes. Barricadas e fogo a cada esquina. Outra classe de Iluminismo que luta por mudanças no modo de compreender a educação no Chile.

O amor entre gerações e o desafio contra a obediência, há mais ou menos um mês, conhecem uma expressão de dignidade suprema. Jovens de distintas

⁵ cf. Espinosa, B. *Tratado teológico-político*. Barcelona: Ed. Altaya, 1997.

regiões do país, principalmente do ensino médio, têm iniciado greves de fome em apoio as demandas do movimento estudantil. Permanecem nas salas de aula das escolas, que se encontram tomadas. Justamente naquele lugar onde a desesperança, o medo e a obediência são, para eles, o pão de cada dia. Daí que seja especialmente importante o local onde levam adiante o jejum. Negam-se a receber alimentos e, inclusive, vários deles, também água — não querem mais esse alimento, esse pão de cada dia. Sabem que ao sair do ensino médio não haverá oportunidades, por isso não têm esperança nenhuma que nutrir. O sistema de ensino médio produz uma rigorosa e implacável segregação social, sendo esse um dos seus efeitos, talvez o mais dramático e visível do modelo educacional de gestão e financiamento que vigora no Chile há três décadas⁶. Esforçando-se ou não, sabem que a punição que terão, por causa da sua procedência social, será inevitável; e o medo, conseqüentemente, impossível de erradicar ao longo de suas vidas. A única preparação é a obediência, a educação torna-se um sem-sentido para eles, não representa mais do que isso. O movimento estudantil secundarista já havia mostrado a mesma força e coragem em 2006.

O sistema de segregação social engendrado pelo modelo educacional a partir dos anos 1980, e a escassa legitimidade social das reformas no ensino durante os anos 1990, foram os principais focos de reivindicação. E eles sabiam muito bem que tudo isso tinha a ver com a lei que regulava o sistema educativo, a LOCE⁷ que, de fato, foi derogada graças ao movimento. Mas entre quatro paredes, de costas para o mundo educacional. Um acordo entre os dois conglomerados políticos que dominam o Chile desde 1990 e seus

6 A partir do ano 1981, o sistema de ensino no Chile ficou dividido em três subsistemas: municipal, particular subvencionado e particular pago. Os dois primeiros recebem financiamento do Estado, embora apenas o municipal constitua uma forma de ensino público. O ensino particular pago é independente na gestão, e não recebe financiamento do Estado, mas deve se encaixar nos moldes curriculares nacionais que o Estado determina. Tudo isso foi implantado por meio de um processo denominado de *municipalização*. As primeiras diretrizes do Ministério da Educação (MINEDUC) para concretizar a municipalização datam de 1981; porém, esta se efetiva no país como um todo em 1986. Esse processo implicou transformar a gestão e o financiamento do ensino num assunto totalmente descentralizado e desregulado, dependente das prefeituras e não do MINEDUC. As prefeituras, no Chile, são às corporações políticas que administram de maneira autônoma as comunas, as unidades mínimas do território. A gestão educacional recaiu então, exclusivamente, nas prefeituras que, com o passar do tempo, criaram corporações de direito privado anexas para administrar a educação, produzindo, assim, um estranho híbrido público-privado no interior da educação municipal. Enquanto isso, o Estado entrega o financiamento a essas corporações em virtude de uma subvenção por frequência às aulas pelos alunos, critério que, em tese, permitiria monitorar a qualidade das unidades educacionais, dado que as melhores teriam mais alunos, já que as famílias optariam por essas. Portanto, trata-se de um financiamento baseado em bônus ou *vouchers*, entregues indiretamente para as famílias, para estas decidirem acerca da educação dos filhos. Em trinta anos de existência, o sistema não tem engendrado senão segregação entre os subsistemas, e não tem permitido qualquer melhora na qualidade. De fato, os três subsistemas têm tido resultados de avaliação relativamente semelhantes nas medições nacionais feitas na educação.

7 A Lei Orgânica Constitucional de Ensino (1990), publicada em 10 de março, dias antes do fim da ditadura. É designada como *Lei de amarré* porque permitiu aglutinar, num corpo jurídico único, a longa série de modificações no ensino efetivadas pela ditadura a partir de 1981. Por se tratar de uma Lei Orgânica, requer um *quorum* qualificado para ser modificada e, portanto, de um amplo consenso entre as forças políticas representadas no Congresso. Considerando que, por outro lado, graças ao Sistema Eleitoral Binominal, a direita chilena, herdeira da ditadura, controlará sempre 50% do Congresso, as reformas necessárias à educação nunca se concretizarão sem o aval daqueles que promoveram o modelo educacional imposto pela ditadura.

respectivos vínculos e compromissos particulares com o negócio da educação engendraram a lei LGE⁸. Sem mudanças substanciais em relação à LOCE, a LGE avança e se moderniza no que tange à concepção de controle do sistema de ensino. A desregulação imperante no sistema, promovida pela LOCE, foi e continua a ser uma das problemáticas que atingem mais dramaticamente a qualidade da educação no Chile em todos seus níveis. Diante disso, a reivindicação insistente aponta para uma *educación de calidad*. Foi assim em 2006, e continua a ser hoje. A satisfação aparente dessa questão pelo complexo aparelho de controle que pressupõe a LGE não conseguiu burlar o movimento estudantil, tampouco o mundo do ensino. Isso porque a LGE prevê um controle que não passa por qualquer deliberação dos atores da educação. Nem os estudantes, nem os professores, nem as universidades, dedicadas a pensar e levar adiante a educação pública, decidiram essa nova normativa. Trata-se de um sistema duplo, que justamente visa fortalecer as cabeças desse monstro. Por um lado, um sistema de vigilância da qualidade do ensino baseado em padrões e medições cujos resultados serão sempre públicos e condição de validação das instituições de ensino. Isso já vige no caso das universidades. Por outro, um sistema de financiamento do qual fazem parte o Estado, os bancos e as instituições de ensino públicas e privadas em igualdade de condições, para definir o esquema pelo qual se proporcionam recursos para as instituições credenciadas e para os alunos que nelas estudam. *Publicidade* é o conceito medular que define a arquitetura da LGE, e que articula esse sistema de dupla determinação. Publicidade dos resultados para regular a qualidade e o acesso ao financiamento; publicidade endereçada aos estudantes e suas famílias, para motivar a *correta* eleição da instituição de ensino. Situação presente em todos os níveis do sistema.

Não por acaso, o insistente apelo às famílias. O nível de endividamento produzido pela educação universitária é imensurável do ponto de vista de um estudante. É necessário hipotecar o futuro da família inteira para tornar possível o sonho legítimo de uma educação de pretensa qualidade. Por exemplo, na maioria das universidades fundadas a partir de 1981, fala-se em *procuradores*, e os estudantes universitários são chamados de *pupilos*. *Situación hilária!* Sobretudo se considerarmos que os ditos pupilos estão se formando supostamente no caminho da autonomia profissional que deveria torná-los cidadãos, donos do próprio futuro e do futuro do país.

As universidades privadas fundadas a partir de 1981, salvo exceções pontuais, que alegam, justamente, ter uma organização não destinada ao lucro, mas ao desenvolvimento acadêmico, não têm respondido adequadamente ao

8 A Lei Geral de Educação (2009) que substituirá a LOCE. A LGE é resultado do consenso político da Concertación e da Alianza – os dois conglomerados políticos que governam o Chile desde 1990 –, e que ficou materializada num texto que fixa as linhas gerais do Projeto de LGE em 2007, o *Acordo pela Qualidade do Ensino*. Nesse acordo se desconhecem os avanços feitos pela Comissão Presidencial constituída por ocasião das mobilizações de 2006. Embora menor, o mundo estudantil tinha nessa comissão alguma representação.

imperativo da qualidade⁹. E têm proporcionado cobertura, unicamente, porque isso aumenta seus ganhos. A grande maioria não faz qualquer contribuição em pesquisa e extensão, e são desenvolvidas no sentido garantir apenas o forte sistema publicitário de que dependem. Com dor, mas também com coragem, isto deve ser dito: *não são universidades!* Nada a dizer a respeito da organização colegiada dos assuntos internos, característica que, lembremos, define o caráter peculiar desde o surgimento da instituição na era medieval, e que a manteve ao longo de séculos como o núcleo indiscutível da produção de conhecimento autônomo e veraz¹⁰. Tais universidades se assemelham mais a empresas ou indústrias — até os mínimos detalhes da docência que se pratica nas salas de aula nelas são programados para a produção em série de profissionais. A liberdade de cátedra em tais instituições é, conseqüentemente, no sentido estrito deste princípio, escassa.

Voltemos ao sistema de dupla determinação que descrevemos linhas antes, no qual a LGE desempenha um papel central. Sabemos muito bem que as mobilizações dos estudantes começaram em 2006 por questões de fundo, já descritas aqui. Não por acaso, no ano anterior, fora aprovada, a despeito da oposição dos estudantes e de acadêmicos das mais diversas instituições universitárias, a lei que define o atual sistema de financiamento¹¹. Paralelo ao diálogo estabelecido após as mobilizações de 2006, também foi aprovada, no fim desse mesmo ano, a lei de credenciamento¹². Os bancos ofertam financiamento às instituições credenciadas, públicas e privadas — sendo universidades tradicionais, a taxa de juros atinge 2%; no caso das privadas, 7%¹³. Assim, num caso, os bancos recebem o benefício do desenvolvimento e do prestígio das universidades tradicionais, as quais, por sua vez, por falta de financiamento do Estado, elevam o valor das mensalidades dos seus cursos para subsistir; no outro caso, os bancos tiram proveito diretamente dos juros, sem qualquer risco. O Estado é fiador da dívida em quaisquer das modalidades.

9 A partir de 1981, graças aos DFL N^o2 e DFL N^o4 – DFL: Decreto com Força de Lei, lembrando que, durante a ditadura, diante da ausência de parlamento, a rigor, não eram criadas leis, mas medidas equivalentes (DFL) emanadas diretamente do poder executivo, isto é, emanadas da ditadura militar – depois articuladas na LOCE, é gerado um sistema de ensino superior que reconhecerá dois tipos de universidades: as *tradicionais*, criadas antes de 1981, e as *particulares*, criadas depois dessa data. As universidades tradicionais agrupam as instituições de ensino de maior prestígio nacional e internacional, e se organizam no CRUCH (Conselho de Reitores das Universidades Chilenas). Cabe destacar, de todo modo, que as universidades tradicionais agrupam instituições públicas dependentes do Estado e instituições particulares sem fins lucrativos. Contudo, a identidade e a qualidade educacional das universidades tradicionais particulares não tem sido até hoje igualada pelas universidades privadas criadas a partir de 1981.

10 A universidade, *universitas*, é uma instituição que se constitui com o objetivo de cuidar dos interesses de quem se dedica ao cultivo do ensino e do saber durante a Idade Média. Trata-se de uma abreviação do término *universitas magistrorum et scholarium*, que alude justamente à corporação ou grêmio que reúne e organiza, em condições de relativa horizontalidade, os professores e os alunos.

11 Trata-se da Lei sobre Financiamento do Ensino Superior (2005).

12 Trata-se da Lei de Garantia da Qualidade do Ensino Superior (2006).

13 A taxa de juros não é fixada pela Lei de Financiamento de 2005, mas pela Comissão Administradora do Sistema de Financiamento, criada por ocasião dessa lei. Essa comissão definiu uma tendência como a aqui descrita, conforme as condições do mercado. Cabe salientar que essa Lei não estabelece qualquer regulação a respeito dos juros máximos que devem operar no financiamento estudantil. Somente com a última proposta do Poder Executivo (de 18 de agosto de 2011) se propõe igualar a taxa de juros para instituições particulares com a que é destinada às universidades tradicionais.

Então, por um lado, a qualidade das instituições de ensino depende de padrões mensurados em exames nos quais os professores têm pouco ou nenhum poder decisório – não deve esquecer-se de que são avaliados conforme instrumentos de fraca qualidade técnica, e sob uma normativa absolutamente heterônoma¹⁴– e, por outro, a qualidade das instituições de ensino superior não contempla, para o credenciamento, o desenvolvimento de pesquisa e extensão, razão pela qual mostra-se claramente mercantilista. Filha espúria e bicéfala da nobre concepção republicana do público, a *publicidade* continua presente por trás dos interesses das modificações propostas no atual governo para o sistema de ensino, que considera relevante a implantação do instituto de controle previsto na LGE.

O GANE (Grande Acordo Nacional pela Educação)¹⁵, lido pelo presidente Piñera, no dia 7 de julho¹⁶, passado um mês da intensificação das mobilizações estudantis causadas pela incompetência do então ministro da Educação, Joaquín Lavín, e as sucessivas propostas do ministro atual, Felipe Bulnes, dos dias 1º e 17 de agosto¹⁷, avançam na linha antes enunciada aqui. Em primeiro lugar, reforçam a perspectiva do controle visando definir a política pública de qualidade, impedindo o desenvolvimento autônomo das comunidades educativas que, assim, são forçadas a observar esses padrões. Por isso, não parece contribuir o apelo para inserir na constituição a garantia da qualidade do ensino, uma vez que este é definido como controle e publicidade de padrões. Em segundo lugar, as propostas são erráticas na posição, no que tange ao lucro na educação. De fato, o presidente Piñera não poupou esforços para salientar suas intenções de aprofundar a privatização do sistema universitário, concedendo a possibilidade de, num *debate amplo*, ser decidido se o Chile optaria ou não pelo lucro. Proposição escandalosa, uma vez que o lucro é proibido no ensino superior pela mesma LGE, embora o instituto de controle, pertinente para efetivar essa diretriz, não tenha sido, até hoje, constituído. E em terceiro lugar, não respondem ao chamamento claro, honesto e legítimo que realizaram os atores mobilizados por meio das ‘Bases para um Acordo Social pela Educação’¹⁸, apresentadas em 27 de julho: houve uma negativa sistemática de abolir o lucro na educação, sob a alegação de ser isso impossível; não há sinais de mudança substancial e permanente no paradigma que define a relação do Estado com as universidades quanto a fortalecer

14 A Lei de Avaliação Docente (2005), e um regulamento *ad-hoc* baseado nela, determinam este processo. Nenhum desses dois instrumentos é muito claro quanto à qualidade das ferramentas de avaliação que devem ser utilizadas (referem-se apenas à forma). Por outro lado, não resguardam a autonomia do professor, o qual, por exemplo, não tem direito a recorrer, caso não concorde com o resultado ou com a forma de avaliação.

15 Em português, a sigla significa “ganhe”. [N do T]

16 Disponível em: <<http://www.gob.cl/especiales/gran-acuerdo-nacional-por-la-educacion-g-a-n-e/>>

17 cf. “Políticas e Propostas de Ação Para o Desenvolvimento da Educação Chilena” (1º agosto) e “Medidas do Governo na Educação” (17 agosto), no site do ministério, disponível em: <<http://www.mineduc.cl>>

18 cf. Documento no site do Conselho dos Professores, disponível em: <<http://www.colegiodeprofesores.cl>>

a contribuição basal para tais instituições (AFD)¹⁹; nada se sinalizou quanto à demanda de uma carreira docente efetiva, apresentada pelos professores do sistema, única condição que possibilitaria obter condições salariais e de desempenho adequadas – das quais *carecem* hoje os professores do sistema público de ensino – com a valorização dos anos de experiência em sala de aula, do aperfeiçoamento e dos resultados nos exames de avaliação que deveriam avaliar a qualidade do ensino. Não é possível sustentar, como alguns pretendem fazer–nos acreditar, que hoje os pontos de contato são maiores que as desavenças. Sem dúvida, mais uma jogada publicitária e de tratamento midiático que se tenta fazer com o movimento.

O movimento estudantil, verdadeiro tambor em cujo coração ressoam as problemáticas sociais mais diversas, que servem de contexto à questão educativa, emite sinais exemplares de democracia interna e de unidade. Constituído, em termos gerais, pelos estudantes secundaristas, agrupados na CONES (Coordenadora Nacional de Estudantes Secundaristas); pelos estudantes universitários das instituições tradicionais e de algumas particulares, agrupados na CONFECH (Confederação dos Estudantes do Chile); e pelo Conselho dos Professores, o movimento tem gerado uma atrativa proposta, que prevê o fortalecimento da alquebrada educação pública chilena. Fundadas em quatro princípios diretores e articulados em três eixos principais, as ‘Bases para um Acordo Social pela Educação’ abrangem integralmente as problemáticas atuais do sistema de ensino, às quais uma educação pública de qualidade deveria dar resposta.

1. *Autonomia e democracia* do sistema educacional, que possibilite sua preservação diante dos interesses partidários, religiosos ou financeiros; 2. abordagem *pluralista e aberta* da formação escolar; 3. *educação de qualidade* baseada na formação ética de cidadãos livres, preparados para o exercício da democracia, e adequadamente formados nas matrizes fundamentais da nossa tradição cultural; e 4. *gratuidade* do ensino público garantida e promovida pelo Estado. Tais são os princípios reconhecidos da proposta, que preparam a base para os três eixos abordados nela e que se referem 1. a necessidade de uma Reforma constitucional que garanta o estatuto de bem público da Educação; 2. as bases de uma transformação do Ensino que possibilite gerar uma nova arquitetura em sua gestão e financiamento, que implique sua desmunicipalização e gere contribuições basais para as instituições, permitindo a extinção do demônio do *voucher* com que se financia hoje a Educação; e 3. a instauração de uma Política de Estado na Educação Superior que possibilite

19 Contribuição que, de acordo com o DFL N^o4 de 1981, corresponde ao denominado AFD (Aporte Fiscal Direto), recursos fixos de livre disposição concedidos pelo Estado às universidades públicas. Esse Decreto determina, também, a existência de um AFI (Aporte Fiscal Indireto) que corresponde a recursos variáveis submetidos a concurso, pelos quais deverão concorrer as instituições universitárias. Até hoje, o AFD não permite sustentar a existência das universidades, que são obrigadas a cobrar altas mensalidades em seus cursos. Ao mesmo tempo, a tendência mostra um fortalecimento do AFI, do qual, graças à Lei de Credenciamento de 2006, começaram a participar crescentemente as universidades particulares criadas a partir de 1981.

uma visão estratégica e de longo alcance acerca do seu sentido e natureza, de suas contribuições para o desenvolvimento científico, tecnológico e cultural e da inclusão social que está destinada a proporcionar.

Duas questões transversais se acrescentam e se tecem nos três eixos descritos. Por um lado, a necessidade de um espaço adequado para exercer o direito à educação dos povos originários, cuja tradição cultural e seu direito à realização pessoal e coletiva, que deveriam ser propiciados pela educação, nunca foram considerados pela política nacional de ensino. Por outro, a proposta deixa transparecer as graves insuficiências do Ensino Técnico-Profissionalizante. Isto diz respeito à pobre provisão de recursos e condições para o desenvolvimento da tarefa formativa em tais instituições, mas também a uma pobre articulação com o restante do sistema escolar e com uma insuficiente valorização cultural e curricular da importância da formação técnica no país. Isso a despeito de constituir cerca de 50% da matrícula do sistema público. A reformulação da estrutura do trabalho, que atravessa a sociedade como um todo hoje, passa justamente por proporcionar uma formação técnica atracente, consistente e de qualidade. Como fica evidente, a estrutura produtiva da indústria — onde os altos escalões decisórios não comportam unidades técnicas, mas de marketing — dá conta de um desenvolvimento insuficiente também nesse sentido.

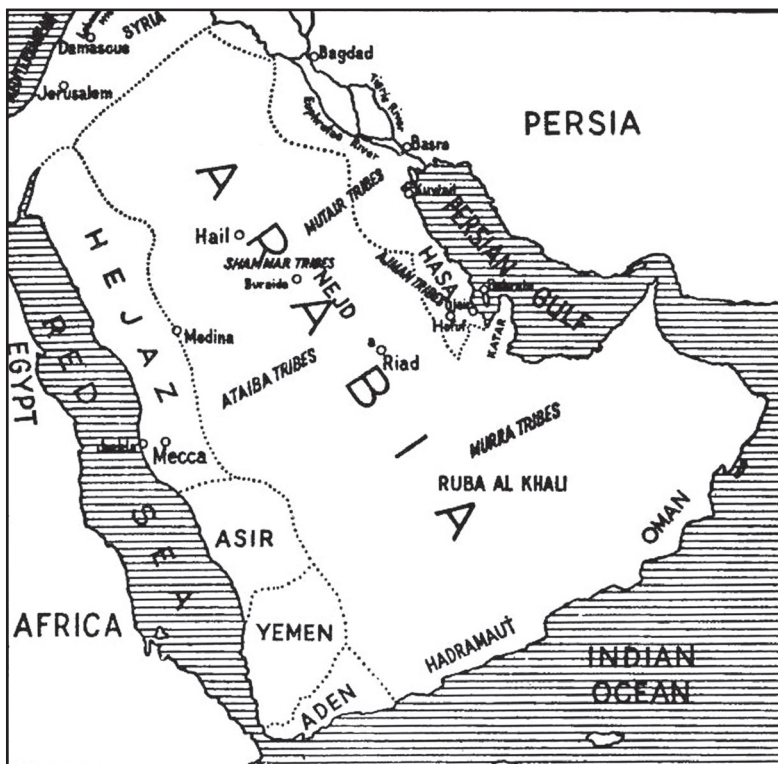
Resta muito para ser pensado e, portanto, muito para propor, muito para imaginar. O movimento estudantil e o movimento social que o acompanha têm ainda um longo caminho pela frente, no qual sem dúvida, será preciso persistir para fazer sentir a voz deliberativa da cidadania, e que esta se plasme em novas instituições, num novo modelo educacional para o país. Um caminho no qual a deliberação aberta da razão pública tem ainda muito para ser pensado e proposto. O fato é que, para além desses desafios, a demanda é muito clara e sensata. Os estudantes e professores querem dialogar. De fato, há muito para pensar e programar. As mudanças que se demandam não podem implantar-se repentinamente; porém, e o que é mais importante — não podem deixar de ser feitas.

Tradução do castelhano: Damian Kraus

*Gonzalo Montenegro Vargas é doutor em filosofia pela Universidade do Chile e professor do Departamento de Estudos Pedagógicos dessa universidade. Tem se dedicado a pesquisar a relação de Deleuze com os pensadores modernos, especialmente com Leibniz.

A Ciência da Guerra de Guerrilha

T. E. Lawrence



Mapa Arábia - 1900

Este estudo da ciência da guerra de guerrilha, ou guerra irregular, está baseado na experiência concreta da revolta árabe contra os turcos em 1916–1918. Mas o exemplo histórico adquire valor, por sua vez, pelo fato de que seu curso foi orientado pela aplicação prática das teorias aqui descritas.

A revolta árabe começou em junho de 1916, com um ataque dos mal armados e inexperientes grupos tribais contra as guarnições turcas em Medina e arredores de Meca. Enfrentaram-se sem êxito, e após alguns dias de esforço retiraram-se para fora do raio de alcance do fogo inimigo e começaram um bloqueio. Este método forçou a rendição prematura de Meca, o mais remoto

dos dois centros. Por outro lado, Medina, que estava ligada por ferrovia com o grosso do exército turco na Síria, pôde reforçar rapidamente as suas guarnições. Com isso, as forças árabes recuaram gradualmente e tomaram posição do outro lado da estrada principal para Meca.

Neste ponto a campanha ficou parada por muitas semanas. Os turcos, que preparavam uma força expedicionária para enviar a Meca, com a intenção de esmagar a revolta em sua origem, deslocaram por ferrovia um corpo de exército¹ para Medina. Dali, começaram a avançar pela principal estrada ocidental que une Medina a Meca, percorrendo uma distância de cerca de 250 milhas. As primeiras cinquenta milhas foram fáceis, mas então tiveram que atravessar um cinturão de colinas de vinte milhas de largura, onde os árabes das tribos de Feisal² estavam posicionados na defensiva: próximo a um patamar³ de setenta milhas ao longo da planície costeira de Rabegh, situada a um pouco mais da metade do caminho. Rabegh é um pequeno porto no Mar Vermelho, com bom ancoradouro para navios, e por causa de sua localização era considerada como a chave para Meca. Nesta cidade estava Sherif Ali, irmão mais velho de Feisal com mais forças tribais — o começo de um exército regular árabe formado por oficiais e homens de sangue árabe, que haviam servido no exército turco. Como não podia deixar de ser, considerando as linhas gerais do pensamento militar desde Napoleão, os exércitos de todos os países tinham em vista apenas os soldados regulares para vencer a guerra. A opinião militar era obcecada pelo *dictum* de Foch⁴, segundo o qual a ética da guerra moderna consiste em conquistar o exército inimigo, seu centro de poder, e destruí-lo na batalha. Os irregulares, ao serem incapazes de atacar posições, não eram considerados relevantes na hora de se forçar uma decisão.

Enquanto os regulares árabes ainda estavam sendo treinados, os turcos, de repente, começaram a avançar sobre Meca. Atravessaram as colinas em 24 horas e assim provaram o segundo teorema da guerra irregular, ou seja, que as tropas irregulares são tão inábeis para defender um ponto ou linha⁵ quanto o são para atacá-los. Esta lição foi recebida duramente, pois o êxito turco colocou a força de Rabegh em uma posição crítica: incapaz de repelir o ataque de apenas um batalhão, que dirá de um corpo de exército.

1 Um corpo de exército constitui uma unidade militar de armas combatentes e serviços de apoio, totalizando um efetivo entre 20 e 80 mil combatentes. In: Freitas e Menezes, S. de; Albuquerque, A. Moreira da Silva, M. et al. *Dicionário de Termos Militares do Exército*. DicMil. [eletrônico]. Centro de Investigação da Academia Militar e Instituto Superior de Contabilidade e Administração do Porto, s/d.

2 Faisal bin Hussein bin Ali al-Hashemi [1885–1933]. Terceiro filho de Hussein bin Ali, Sharif de Mecca, Faisal nasceu em Ta'if (atual Arabia Saudita). Com a ajuda de Lawrence, e apoiado pelo exército britânico, Faisal organizou a revolta árabe contra o Império Otomano. Em 1920 foi declarado rei encerrando o califado na Arabia Saudita.

3 Unidade geomorfológica. São formas planas ou onduladas que constituem superfícies intermediárias ou degraus entre áreas de relevo mais elevado e áreas mais baixas. No caso em questão entre a linha das colinas e a linha costeira.

4 Ferdinand Foch [1851–1929] foi um militar francês, herói de guerra, teórico militar, e creditado como possuindo “a mente mais original e sutil no exército francês” em todo século XX. Serviu como general durante a Primeira Grande Guerra o que lhe rendeu o título de marechal em 1918.

5 A estratégia militar geométrica designa “ponto” como ponto crítico ou decisivo para uma guerra, e “linha” como linha de manobra.

Nessa situação ocorreu a este autor que, talvez, a virtude dos irregulares estivesse na profundidade e não na superfície, e que teria sido a ameaça do ataque sobre o flanco turco do norte que fizera o inimigo hesitar por tanto tempo. O flanco turco atual estendia-se desde sua linha de frente até Medina, numa distância de cerca de cinquenta milhas: todavia, se a força árabe se movesse em direção à estrada de ferro do Hejaz⁶, atrás de Medina, potencialmente poderia estender sua ameaça tão longe quanto Damasco, oitocentas milhas ao norte e, conseqüentemente, estender o flanco⁷ do inimigo. Tal movimento forçaria os turcos para a defensiva, e a força árabe poderia retomar a iniciativa. De qualquer forma, parecia ser essa a única chance, e assim, em janeiro de 1917, os homens de Feisal viraram as costas para Meca, Rabegh e para os turcos, e marcharam duzentas milhas ao norte até Wejh.



Ferrovia Hejaz, 1914

⁶ Ferrovia que atravessa a região do Hejaz ligando Medina, ao sul, a Damasco, ao norte.

⁷ Termo militar. Parte lateral de uma posição ou de uma tropa formada em profundidade.

Este movimento excêntrico agiu como um feitiço. Os árabes nada fizeram de concreto, mas a sua marcha trouxe os turcos (que estavam quase em Rabegh) por todo o caminho de volta para Medina, onde, metade da força turca se entrincheirou ao redor da cidade, posição que ocupou até depois do armistício. A outra metade foi distribuída ao longo da ferrovia para defendê-la contra a ameaça árabe. Durante o resto da guerra os turcos ficaram na defensiva e os grupos tribais árabes ganharam vantagem após vantagem até que, quando veio a paz, eles haviam feito 35 mil prisioneiros, matado, ferido e desgastado outros tantos, e haviam ocupado cem mil milhas quadradas de território inimigo, com poucas baixas próprias. No entanto, ainda que Wejh acabasse se tornando o momento decisivo, sua importância ainda não era compreendida. Até então, ir naquela direção era considerado apenas um movimento preparatório para cortar a ferrovia a fim de tomar Medina, o quartel-general turco e a guarnição principal.

Estratégia e Tática

Todavia, infelizmente este autor estava encarregado da campanha tanto quanto desejava, e sem um treinamento no comando procurava encontrar uma equação imediata entre o estudo do passado da teoria militar e os movimentos do presente – como um guia e uma base intelectual para a ação futura. Os livros didáticos definiam como objetivo na guerra “a destruição das forças organizadas do inimigo” pelo “método único da batalha.” A vitória só poderia ser comprada com sangue. Este era um discurso difícil, pois os árabes não tinham forças organizadas, e assim um Foch turco não teria nenhum alvo e, ao mesmo tempo, os árabes não suportariam baixas, de modo que um Clausewitz⁸ árabe não poderia comprar a sua vitória. Esses homens sábios pareciam falar por meio de metáforas, pois os árabes estavam indubitavelmente ganhando sua guerra... e reflexões mais aprofundadas deduziram que eles de fato ganharam. Ocupavam 99% do Hejaz. Os turcos que ficassem com a fração restante, até que a paz ou o juízo final lhes mostrassem a futilidade de permanecer segurando a vidraça da janela. Esta parte da guerra tinha acabado; então por que se preocupar com Medina? Os turcos sentavam-se imóveis na defensiva, alimentando-se com os animais de transporte, que deveriam servir para levá-los a Meca, mas para os quais não havia pasto em suas linhas já restritas. Lá, eram inofensivos: agora, se fossem feitos prisioneiros, envolveriam o custo dos alimentos e dos guardas no Egito, se expulsos ao norte, para a Síria, iriam se juntar ao exército principal, bloqueando os britânicos no Sinai. De todas as perspectivas eles estavam melhor onde estavam, valorizavam Medina e queriam mantê-la. Que os deixassem lá!

⁸ Carl von Clausewitz [1780–1831] um dos maiores teóricos da estratégia, fundamentou a ação militar a partir da sua experiência de combate contra os exércitos da França napoleônica. Autor de *Da Guerra (Vom Kriege)* – 1832), que tornou-se um dos mais respeitados clássicos de estratégia militar e de grande influência na literatura moderna do tema, permanecendo assim como um objeto de estudo em diversas academias militares até os dias de hoje. Ficou conhecida a frase em que ele define a associação entre guerra e política: “A guerra é a continuação da política por outros meios”.

Isto pareceu o contrário do ritual de guerra do qual Foch tinha sido sacerdote, de onde se deduz que havia uma diferença de tipo. Foch chamava sua guerra moderna de “absoluta”. E duas nações sustentando filosofias incompatíveis se determinaram a julgá-las prová-las à luz da força. Uma luta de dois princípios imateriais só poderia terminar quando os partidários de um deles não tivessem mais meios de resistência. Frente a uma opinião pode-se discutir, mas diante uma convicção é melhor atirar. O fim lógico de uma guerra de credos é a aniquilação de um deles, como descrito no livro *Salammbô*⁹. Estas foram as razões de luta entre a França e a Alemanha, mas talvez, não tenham sido as mesmas entre a Alemanha e a Inglaterra. Todos os esforços para fazer o soldado britânico odiar o inimigo, fizeram simplesmente com que ele odiasse a guerra. Assim, a “guerra absoluta” parecia apenas uma variação de guerra, e ao seu lado outros tipos poderiam ser discernidos, como Clausewitz tinha numerado: guerras pessoais por razões dinásticas, guerras de expulsão por razões partidárias, guerras de propaganda por razões comerciais.

Os árabes perseguiram um objetivo indubitavelmente geográfico, o de ocupar todas as terras de língua árabe na Ásia. Ao levar esse propósito adiante, era possível que turcos tivessem de morrer, mas “matar turcos” não seria uma desculpa nem um objetivo. Se os turcos se retirassem em paz a guerra terminaria. Se não, eles seriam forçados, mas ao menor preço possível, já que os árabes estavam lutando pela liberdade, um prazer que só pode ser experimentado por um homem vivo. A tarefa seguinte era analisar o processo tanto do ponto de vista da estratégia, do objetivo bélico, do olhar sinóptico, que tudo vê sob o prisma da totalidade, quanto do ponto de vista da tática, os meios para se alcançar o fim estratégico, os degraus de sua escadaria. Em cada um encontravam-se os mesmos elementos, um algébrico, outro biológico e um terceiro, psicológico. O primeiro era como uma ciência pura, sujeito às leis da matemática, sem humanidade. Tratava-se de invariantes conhecidas, condições fixas, espaço e tempo, elementos inorgânicos como as colinas e o clima, as ferrovias — a humanidade considerada como uma massa sem singularidade, com todas as ajudas artificiais com as quais a invenção humana tem expandido as nossas faculdades. Absolutamente calculável.

No caso árabe o fator algébrico levava em conta, primeiro, a área a ser conquistada. Um cálculo eventual indicava talvez 140 mil milhas quadradas. Como os turcos poderiam defender tudo isso? — sem dúvida com uma linha de trincheiras, caso os árabes fossem um exército atacando frontalmente..., mas suponhamos que eles fossem apenas um tipo de influência, algo invulnerável, intangível, sem fronte nem retaguarda¹⁰, que se movesse à deriva como um gás? Exércitos são como as plantas, imóveis, completamente enraizados,

⁹ Romance histórico de Gustave Flaubert, publicado em 1862, sobre as primeiras Guerras Púnicas.

¹⁰ Frente: a linha de frente. Termo militar que designa a área na qual os exércitos estão engajados em conflito. Trata-se de uma fronteira armada entre duas forças opostas. Retaguarda: denominação genérica pela qual se designa a unidade menor (última companhia, fila ou esquadrão) de qualquer corpo de exército.

e nutridos por meio de hastes longas até o topo. Os árabes podiam ser um vapor, soprando onde quisessem. Um soldado regular talvez fosse inútil sem um alvo, possuindo somente o terreno em que pisa, e submetendo apenas o que pudesse ter sob a mira de seu rifle.

O próximo passo era estimar a quantidade de postos que os turcos precisariam para conter um ataque em profundidade, no qual a sedição levantaria sua cabeça em cada uma das cem mil milhas quadradas que ainda estivessem sem entrincheirar. Eles precisariam de um forte a cada quatro milhas quadradas, e cada um destes fortes não poderia ter menos de vinte homens. Os turcos precisariam de seiscentos mil homens para enfrentar o ódio reunido de todos os árabes locais. No entanto, tinham apenas cem mil homens disponíveis, de maneira que as vantagens nesta esfera estavam com os árabes, e o clima, as ferrovias, os desertos, as armas técnicas também podiam se articular aos seus interesses. O turco era estúpido e pensaria que a rebelião era absoluta, como a guerra, e reagiria de modo análogo a guerra absoluta.

Humanidade em Batalha

Já temos o bastante do elemento matemático. O segundo fator era biológico, o ponto de ruptura, vida e morte, ou melhor, o desgaste natural. Bionômico parecia ser um bom nome para este componente. Os filósofos da guerra haviam feito dele uma arte, e elevado um de seus atributos, “a efusão de sangue”, à altura de um princípio, uma lei, um preceito. Tornou-se humanidade em batalha, uma arte que toca cada nuance de nosso ser corpóreo. Havia uma linha de variabilidade (o homem) que atravessava todos os cálculos. Seus componentes eram sensíveis e ilógicos, e os generais protegiam a si mesmos recorrendo ao dispositivo da reserva¹¹, que era a essência da sua arte. Goltz¹² dizia que quando se conhece a força do inimigo, e ela já está completamente desdobrada¹³, então se sabe o suficiente para dispensar a reserva. Mas isso nunca acontece. Há sempre presente na mente do general a possibilidade de um acidente, de uma falha no material¹⁴ e a reserva é inconscientemente guardada para ser usada em caso de necessidade. Há um elemento “sensível” nas tropas que não se pode exprimir em números, e o melhor comandante é aquele cujas intuições estão mais próximas de se cumprirem. Nove décimos das táticas são aprendidas nos livros; mas o décimo irracional — martim-pescador que voa de um lado para o outro — é o desafio dos generais. Só pode ser alcançado por instinto, afiado pelo pensamento, o golpe ensaiado tantas vezes que na hora decisiva é tão natural como um reflexo.

11 Reserva. Termo militar que designa um grupo de soldados treinados que não está inicialmente comprometida, por seu comandante, com a batalha. A reserva pode ser tática ou estratégica. A decisão de como, quando e onde empregar a reserva é considerada uma das mais importantes decisões de comando.

12 Rüdiger von der Goltz [1865–1946]. General alemão exímio comandante de unidades de reserva que foram decisivas durante o confronto com as tropas soviéticas em 1918.

13 Termo militar. Fazer ocupar (tropa, batalhão, coluna etc.) a maior dimensão espacial possível, dispersando as fileiras e aumentando os pontos de atuação.

14 Termo militar. Material designa o conjunto de armamentos e petrechos militares.

Mas limitar a arte ao elemento humano parecia ser um estreitamento inapropriado. Deve se aplicar tanto aos materiais como aos organismos. No exército turco os materiais eram escassos e preciosos, havia mais homens que equipamento. Consequentemente, deveria-se começar a destruir não o exército, mas os materiais. A morte de uma ponte turca ou de uma ferrovia, máquina ou arma, ou explosivo era mais rentável que a morte de um turco. Naqueles dias, o exército árabe era, antes de tudo, extremamente cauteloso com homens e materiais: com homens, porque sendo irregulares não eram unidades, mas indivíduos; e uma vítima individual é como o seixo jogado na água: cada um faz apenas um buraco passageiro, mas a partir deles anéis de tristeza se alargam. O exército árabe não podia se permitir ter baixas. A questão do armamento causava menos problemas. Basicamente, era necessário tornar-se superior em algum aspecto, explosivos ou metralhadoras, que se pudesse considerar mais decisivo. Foch tinha formulado a máxima, aplicada aos homens, de que era preciso ser superior no momento crítico de ataque. O exército árabe poderia aplicar essa fórmula aos materiais e ser superior em armamentos no momento crucial.

Para homens e coisas, se poderia tentar dar à doutrina de Foch um lado negativo e retorcido, a baixo preço, e ser mais fraco do que o inimigo em todos os aspectos menos em um. A maioria das guerras é de contato, onde ambas as forças em luta procuram se manter ligadas uma a outra a fim de evitar dar margem a alguma armadilha tática. A guerra árabe era uma guerra de destacamento¹⁵: conter o inimigo mediante a ameaça silenciosa de um vasto deserto desconhecido, sem aparecer até o momento preciso de atacar. Este ataque deveria ser apenas nominal, e não dirigido contra os homens, mas contra os materiais: não deveria buscar a força principal do inimigo, ou suas fraquezas, mas o material mais acessível. Ao cortar uma ferrovia, escolhia-se um trecho vazio. Isso foi um êxito tático. A partir desta teoria se desenvolveu em último grau o hábito inconsciente de não entrar jamais em contato com o inimigo; isso ressoou com o forte apelo para nunca se oferecer um alvo ao oponente. Muitos turcos no fronte árabe não tiveram chance, durante toda a guerra, de disparar um único tiro e, por sua vez, os árabes nunca foram pegos na defensiva, exceto em ocasiões excepcionais. O corolário deste fundamento era possuir uma “inteligência”¹⁶ perfeita para que os planos pudessem ser executados com total segurança. O agente responsável pela inteligência deveria ser a cabeça do general (De Feuquièrre¹⁷ disse isso primeiro), e seu conhecimento tinha de ser perfeito, não deixando espaço para o acaso. O quartel-general do exército árabe talvez tenha se esforçado mais do que qualquer outro departamento de exército no cumprimento desse dever.

15 Unidade de ação militar que se separa do grosso das tropas.

16 Inteligência: serviço de informações. No inglês diz-se “Intelligence”: informação em relação a um inimigo ou região, ou ainda agência encarregada de obter tal informação.

17 Antoine de Pas, Marquês de Feuquièrre [1648–1711]. Marechal de campo autor de inúmeras máximas e anátemas de guerra, reunidas em seu livro de memórias, foi incansável em sua ênfase nas ofensivas de guerra que tinham na figura do comandante o pilar das ações. É referido por Voltaire em *O século de Luís XIV* como hábil inventor de fatos movido pelo prazer de destruí-los em seguida.

A multidão em ação

O terceiro fator no comando era o psicológico, essa ciência (Xenofonte chamou diatética¹⁸) de que a nossa propaganda não é senão uma parte suja e ignóbil. Trata-se da multidão, o ajuste do espírito até o ponto em que ele está pronto para se tornar ação. É o que considera o ânimo, a disposição dos homens, suas complexidades e mutabilidade, e o cultivo do que neles beneficia a intenção. O comando do exército árabe tinha de preparar as mentes dos seus homens para a batalha, de um modo tão meticuloso e formal, como o dos outros oficiais que preparavam os seus corpos: e não somente as mentes dos seus próprios homens, mas, na medida do possível, se colocava em ordem também a mente do inimigo, da nação que o apoiava por trás da linha de fogo, a mente da nação hostil à espera do veredito, dos neutros que apenas assistiam.

Era a ética na guerra, e a vitória no fronte árabe dependia principalmente do controle deste processo. A imprensa é a maior arma no arsenal do comandante moderno, e os comandantes do exército árabe, sendo amadores nessa arte, começaram sua guerra na atmosfera do século XX, e pensavam suas armas sem prejuízo, sem distingui-las socialmente. O oficial regular tem atrás de si a tradição de quarenta gerações de soldados, e para ele as armas antigas eram as mais honradas. O comando árabe poucas vezes tinha de se preocupar com o que os seus homens faziam, mas muitas vezes com o que eles pensavam, sendo a diatética, para ele, mais da metade do comando. Na Europa, esta questão era deixada um pouco de lado, sendo confiada a homens externos ao Gabinete do General, mas o exército árabe era tão fraco fisicamente que não poderia deixar a arma metafísica enferrujar por falta de uso. Ganhava uma província quando os civis eram ensinados a morrer pelo ideal de liberdade: a presença ou ausência do inimigo era uma questão secundária.

Estes raciocínios mostravam que a ideia de assaltar Medina, ou mesmo de sitiá-la até que se rendesse, não correspondia à melhor estratégia. Era mais interessante deixar que o inimigo ficasse em Medina, assim como em quaisquer outros lugares inofensivos, com quantos mais homens melhor. Se o inimigo mostrasse uma disposição para evacuar prontamente, como preparação para se concentrar em uma área pequena onde, com suas unidades¹⁹, pudesse dominar; então, o exército árabe teria de tentar restabelecer sua confiança, não brusca, mas paulatinamente, reduzindo seus investimentos contra ele. O ideal era manter a ferrovia funcionando minimamente, mas apenas minimamente, com o máximo de perda e desconforto.

O exército turco era um acontecimento acidental, não um alvo. Nosso verdadeiro alvo estratégico era encontrar o seu elo mais fraco e concentrar o ataque somente nele, apenas nele, até que o tempo derrubasse a peça²⁰. O exército árabe

18 Termo derivado de diátese designa tendência ou disposição moral. Em Xenofonte a diatética é inseparável da sábia administração dos recursos por meio do domínio das paixões.

19 Termo militar. Cada formação militar constituída para manobrar em conjunto.

20 Optou-se pelo termo "peça", utilizado na edição em espanhol [Ediciones Acurela, Madrid, 2008], por guardar maior afinidade com discurso militar em razão de sua referência ao jogo de xadrez.

precisava impor uma defesa passiva, o mais longa possível, aos turcos (sendo esta a forma mais cara de guerra), estendendo seu próprio fronte ao máximo. Em termos táticos, deveria desenvolver um tipo de força²¹ muito dinâmica e bem equipada, do menor tamanho possível, e utilizá-la sucessivamente em diversos pontos distribuídos ao longo da linha turca, para obrigá-los a reforçarem seus postos de ocupação além do mínimo econômico de vinte homens. O poder destes grupos não se media tendo em conta apenas a sua força. A proporção entre número e área determinava o caráter da guerra e, por terem cinco vezes a mobilidade dos turcos, os árabes podiam se equiparar a eles com um quinto do seu número.

Alcance sobre força

O êxito era certo e possível de ser garantido na ponta do lápis, assim que a proporção entre espaço e número fosse conhecida. O combate não era físico, mas moral, e, por sua vez, as batalhas eram um equívoco. Tudo o que se poderia ganhar em uma batalha era a munição que o inimigo disparasse. Napoleão dizia que era raro encontrar generais que quisessem entrar em batalha; mas a maldição de suas guerras é que elas poucas vezes fugiam desse destino. Napoleão reagiu raivosamente contra a *finesse* excessiva do século XVIII, quando os homens quase esqueceram que a guerra dava licença para matar. O pensamento militar posterior a Napoleão afastou-se desse *dictum* por cem anos: tinha chegado a hora de voltar atrás mais uma vez. Para o lado que se acredita mais fraco, as batalhas são imposições inevitáveis, seja por falta de espaço ou pela necessidade de defender uma propriedade material mais preciosa que as vidas dos soldados. Os árabes não tinham nada a perder; portanto não tinham nada a defender, e nenhum motivo para atirar. Seus trunfos eram a velocidade e o tempo, não o poder de impacto, e eles lhes deram força estratégica mais do que tática. O poder de alcance tem mais a ver com a estratégia do que com a força. A invenção da carne em conserva havia modificado a guerra terrestre mais profundamente do que a invenção da pólvora.

As autoridades militares britânicas não seguiram todos estes princípios, mas permitiram que fossem praticados e experimentados. Assim, as forças árabes saíram primeiro para Akaba, tomando-a facilmente. Depois tomaram Tãfileh e o Mar Morto; em seguida Azrak e Deraa e, finalmente, Damasco, todas em sucessivas etapas estudadas conscientemente conforme essas teorias. O processo consistia em estabelecer uma escadaria de tribos que proporcionaria uma rota fácil e segura desde as bases litorâneas (Yenbo, Wejh ou Akaba) até as bases mais avançadas de operação que se encontravam, às vezes, a trezentas milhas de distância, em terras sem ferrovias nem estradas. Mesmo assim, era uma distância pequena para o exército árabe devido ao controle das cáfilas²² de camelos e à sua intimidade com o poder do deserto desolado e não-cartografado, que é todo o centro selvagem da Arábia, desde Meca até Alepo e Bagdá.

21 Termo militar: conjunto de recursos militares reunidos para um objetivo específico; destacamento de soldados, contingente.

22 Coletivo de camelo; ou ainda, caravana de mercadores, na África ou na Ásia, transportada em camelos.

O deserto e o mar

Essas operações tinham algo de guerra naval em sua mobilidade, sua ubiquidade, sua independência das bases e comunicações, em sua ignorância das características do solo, de áreas estratégicas, de direções e de pontos fixos. “Aquele que domina o mar desfruta de grande liberdade, e pode tirar muito ou pouco da guerra, como queira”: aquele que domina o deserto é igualmente afortunado. Cáfilas tão independentes como os navios podiam navegar com segurança ao longo da fronteira terrestre do inimigo, fora do campo de visão dos seus postos, ao longo da borda de cultivo, fazendo incursões ou assaltos em suas linhas quando o momento fosse oportuno ou mais rentável, contando sempre com uma retirada segura pela retaguarda, para um lugar em que os turcos não pudessem penetrar.

A melhor escolha sobre qual ponto desarranjar no organismo do inimigo vinha por meio da prática. A tática consistia sempre em atacar e correr; não em pressionar, mas em impactar. O exército árabe nunca tentou manter ou ganhar uma vantagem, apenas se afastava e voltava a atacar de novo em outro lugar. Usava a mínima força no mínimo tempo e na máxima distância. Continuar a ação até que o inimigo mudasse a sua disposição para resistir, seria quebrar o espírito da regra fundamental de nunca lhe oferecer alvos.

A velocidade e o alcance necessários eram conseguidos pela frugalidade dos homens do deserto, e por sua eficiência com os camelos. No calor do verão, os camelos árabes podem andar cerca de 250 milhas confortavelmente sem beber, o que representa três dias de marcha vigorosa. Este raio era sempre maior do que o necessário, pois os poços raramente ficavam a mais de cem milhas um do outro. As cáfilas equipadas para montaria tendiam à simplicidade mantendo, contudo, uma superioridade técnica sobre os turcos em alguns setores cruciais.

Chegavam do Egito enormes quantidades de metralhadoras leves, que não eram utilizadas como metralhadoras, mas como rifles automáticos, ferreamentas de franco-atiradores, por homens mantidos deliberadamente na ignorância dos seus mecanismos, de modo que a velocidade de ação não fosse prejudicada por tentativas de reparação. Outro instrumento especial eram os explosivos de alta potência, e quase todos os rebeldes eram qualificados por possuírem experiência em trabalhos de demolição.

Carros blindados

Algumas vezes as incursões tribais eram reforçadas por carros blindados, pilotados por ingleses. Os carros blindados, desde que encontrem uma via possível, podem ir ao passo de uma cáfila. Durante a marcha para Damasco, a quase quatrocentas milhas da base eram, primeiramente, abastecidos com o combustível transportado pelos camelos da caravana, e posteriormente pelo ar. Os carros são magníficas máquinas de combate, decisivas ali onde podem entrar em ação nas condições que lhes são propícias. Mas, embora carros e camelos cumprissem o princípio básico de “fogo em movimento”, seus empregos táticos eram tão diferen-

tes que seu uso articulado em operações se tornava muito difícil. Mostrou-se desmoralizante para ambos o uso conjunto da cavalaria blindada e da não-blindada.

A distribuição dos bandos nas incursões não era ortodoxa. Era impossível misturar ou combinar as tribos que não se gostavam ou desconfiavam umas das outras. Da mesma forma, os homens de uma tribo não podiam ser utilizados no território de outra. Em consequência, outro cânone da estratégia ortodoxa se quebrava. Ao seguir o princípio de máxima amplitude na distribuição da força, a fim de ter em mãos o maior número possível de incursões de uma só vez, acrescentava-se fluidez à velocidade usando um distrito na segunda-feira, outro na terça, um terceiro na quarta... o que reforçava em muito a mobilidade natural do exército árabe, dando-lhe vantagens incalculáveis, pois a força se renovava com homens descansados a cada nova região, e assim sua energia se mantinha intacta. De fato, a máxima desordem era seu equilíbrio.

Um Exército Indisciplinado

A economia interna dos bandos de combatentes era igualmente peculiar. A máxima irregularidade e articulação eram as metas. A diversidade jogava a inteligência do inimigo para fora dos trilhos. Quando os batalhões e divisões se organizam de forma regular e idêntica, permitem ao inimigo armazenar informação, até que finalmente possa prever a presença de um corpo²³ pela disposição das três companhias anteriores. Os árabes, mais uma vez, estavam servindo a um ideal comum, sem emulação tribal, e não podia se esperar deles nenhum *esprit de corps*.²⁴ Os soldados são transformados em casta por meio de pagamentos e recompensas em dinheiro, uniforme ou privilégios políticos; ou como na Inglaterra, tornando-os segregados, arrancados da massa de seus concidadãos. Existiram muitos exércitos alistados voluntariamente, mas poucos servindo voluntariamente em condições tão difíceis e numa guerra tão longa como a revolta árabe. Qualquer um dos árabes poderia ir para casa sempre que a convicção lhe faltasse. A honra era seu único contrato.

Consequentemente, o exército árabe não tinha disciplina, no sentido em que ela é restritiva, aniquilando a individualidade — o mínimo denominador comum dos homens. Em tempos de paz, nos exércitos regulares, a disciplina significa o limite de energia alcançável por todos os presentes: não é a busca de uma média, mas de um absoluto, um padrão 100% em que os 99 homens mais fortes são rebaixados para o nível dos piores. A finalidade é fazer da unidade uma unidade, e do homem um tipo, para que assim seu esforço seja calculável, seu rendimento coletivo do grão a massa. Quanto mais profunda é a disciplina, mais rasa é a eficiência individual e mais correto o desempenho. É um sacrifício deliberado de potencial, a fim de reduzir o elemento de incerteza, o fator bionômico, na humanidade alistada; e seu acompanhamento

23 Termo militar. Parte geralmente essencial de uma força armada.

24 Refere-se à moral de um grupo, designa a capacidade das pessoas para manter a crença em si mesmas e nos outros; sentimento de solidariedade cooperativa.

é, neste caso, a guerra social — essa forma de conflito em que o combatente deve ser o produto dos múltiplos esforços de uma longa hierarquia, que vai da oficina à unidade de suprimento que o mantém no campo.

A guerra árabe, reagindo contra isso, era simples e individual. Todo homem envolvido servia na linha de batalha e era autossuficiente. Não havia linhas de comunicação ou tropas de apoio. Parecia que nesta forma de guerra articulada, a soma dos rendimentos de cada um dos homens era, pelo menos, igual ao produto de um sistema composto de mesma intensidade, e seria certamente mais fácil adaptar-se à vida e aos costumes tribais — dadas a flexibilidade e compreensão por parte dos oficiais no comando. Para a sua própria sorte, quase todo jovem inglês carrega consigo as raízes da excentricidade. Eram apenas alguns, não havia mais de um inglês para cada mil árabes. Um número maior teria criado atrito, apenas porque eram corpos estranhos (pérolas se você preferir) na ostra: e aqueles que estavam presentes controlavam por influência e aconselhamento, por seus conhecimentos superiores, e não porque exerciam uma autoridade estrangeira.

A prática consistia, entretanto, em não empregar na linha de fogo um número maior do que a adoção de um sistema “simples” teoricamente permitia. Em vez disso, eles foram usados em revezamento: caso contrário, o ataque teria se tornado demasiado prolongado. Guerrilhas devem poder dispor de liberdade de espaço para a ação. Na guerra irregular se dois homens estão juntos um está sendo desperdiçado. A tensão moral da ação isolada torna esta forma simples de guerra muito difícil para o soldado individual, e exige dele uma iniciativa especial, resistência e entusiasmo. Aqui, o ideal era traduzir em ação uma série de combates individuais, para fazer das fileiras uma aliança bem sucedida de comandantes-em-chefe.²⁵ O valor do exército árabe dependia inteiramente de qualidade, não de quantidade. Seus membros tinham que se manter sempre calmos e auto-controlados, pois a emoção de uma luxúria sangrenta poderia prejudicar a sua ciência, e sua vitória dependia de um uso justo da velocidade, ocultação e precisão de fogo. A guerra de guerrilha é muito mais intelectual do que uma carga de baionetas.

A ciência exata da guerra de guerrilhas

Mediante cuidadosa persistência, mantida estritamente dentro dos limites de sua força e seguindo o espírito dessas teorias, o exército árabe era capaz, eventualmente, de reduzir os turcos a um estado de impotência, e a vitória completa parecia estar quase à vista, quando o General Allenby²⁶ deu um imenso golpe

²⁵ Comandante-em-chefe ou comandante-chefe. Comandante das forças militares de uma nação ou de um número significativo destas forças. Neste último caso, este elemento pode ser definido como as forças em determinada região, ou as forças que são associadas por uma determinada função em comum.

²⁶ Edmund Henry Hynman Allenby [1861 – 1936] foi um dos comandantes britânicos de maior sucesso da guerra, utilizando estratégias que ele desenvolveu a partir de suas experiências na Guerra Boer e na Frente Ocidental durante a Campanha Palestina de 1917–18. É considerado um precursor do uso tático da força concentrada em alta velocidade para quebrar as linhas inimigas.

na Palestina e lançou as principais forças do inimigo em uma confusão sem esperança pondo um fim imediato à guerra turca. Sua excessiva grandiosidade privou a revolta árabe da oportunidade de seguir até o fim a máxima de Saxe²⁷ de que uma guerra poderia ser ganha sem que fosse preciso lutar batalhas. Mas pode-se dizer, ao menos, que seus líderes trabalharam inspirados por ela, e que a obra perdurou. Este é um argumento pragmático que não pode ser totalmente desprezado. O experimento, embora não fosse completo, reforçou a crença de que a guerra irregular ou a rebelião poderia provar ser uma ciência exata, e um sucesso inevitável, dados determinados fatores e perseguidas algumas linhas.

Esta é a tese: A rebelião deve ter uma base inexpugnável, algo protegido não apenas do ataque, mas do medo dele: uma base como a que a revolta árabe tinha nos portos do Mar Vermelho, no deserto, ou nas mentes dos homens convertidos ao seu credo. Deve ter um inimigo estrangeiro e sofisticado, na forma de exército disciplinado de ocupação muito pequena, para cumprir a doutrina da extensão: muito poucos soldados para ajustar o número ao território, a fim de dominar eficazmente a área completa a partir dos postos fortificados. Deve contar com uma população amistosa, passiva, mas simpatizante até o ponto de não revelar os movimentos rebeldes ao inimigo. Rebeliões podem ser feitas com 2% da força ativa sempre que os 98% passivos simpatizem com a causa. Os poucos rebeldes ativos devem possuir as qualidades de resistência, de velocidade e ubiqüidade e contar com a independência das artérias de abastecimento. Devem contar, também, com a tecnologia necessária para destruir ou paralisar as comunicações organizadas do inimigo, já que a guerra irregular vem a ser aquilo que Willisen²⁸ definia como estratégia, “o estudo da comunicação”, em seu grau extremo, para atacar ali onde o inimigo não está. Em cinquenta palavras: dadas a mobilidade, a segurança (na forma de negar alvos ao inimigo), o tempo e a doutrina (a idéia de converter cada indivíduo em simpatizante e amigo), a vitória repousará ao lado dos insurgentes, pois os fatores algébricos são, ao final, decisivos, e contra eles as perfeições dos meios e do espírito combatem totalmente em vão.

Tradução do inglês de Lucélia Zamborlini e John Laudenberger

Revisão técnica e notas: Rafael D. Adaime e Ana Godoy

* Thomas Edward Lawrence foi oficial britânico, historiador e escritor. Nascido em 1888, foi um dos maiores heróis da I Guerra Mundial. Em 1916 juntou-se à revolta árabe contra o império otomano, e injetou nela um novo ânimo, contribuindo para a derrota dos turcos. Inspirado nessa experiência publicou *Os sete pilares da sabedoria*, adaptado ao cinema por David Lean como Lawrence da Arábia. O artigo acima, onde elabora a noção de não-batalha, foi considerado por Deleuze e Guattari “um dos textos mais importantes sobre a guerrilha”.

27 Maurice de Saxe [1696 – 1750] era um militar pragmático. Considerava que a parte “sublime” da guerra não tinha nem regras, nem princípios e nem certeza.

28 Karl Wilhelm Freiherr von Willisen [1790 – 1879] foi um general prussiano e teórico militar. Ressaltou o valor da surpresa, do golpe simulado e das marchas noturnas.



T. E. Lawrence



Angela Melitopoulos ■ Maurizio Lazzarato ■
Laymert Garcia dos Santos ■ Stella Senra
■ Francisco Carlos ■ Salvador Schavelzon
■ Barbara Glowczewski ■ Ana Godoy ■
Jean-Claude Polack ■ Erika Alvarez Inforsato
■ Elizabeth Araújo Lima ■ Brian Holmes
■ Edson Barrus ■ Mariana Marcassa ■
Leandro Siqueira ■ Rogério da Costa ■
Elizabeth Suzana Garcia ■ Maria Cristina
Vicentin ■ Amador Fernández-Savater
■ Fabiane Borges ■ Hilan Bensusan ■
Gonzalo Montenegro Vargas ■ T.E. Lawrence ■