

cadernos de
Subjetividade

2014

São Paulo • ano 11. nº16

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—1 231

1. Psicologia — Periódicos 2. Subjetividade — Periódicos.
1. 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

Grasiele Sousa

Karina Acosta Camargo

Mauricio Topal de Moraes

Rafael Domingues Adaime

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

Danielle Noronha

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.

Endereço para correspondência

Cadernos de Subjetividade

Pós—Graduação de Psicologia Clínica

Rua Monte Alegre, 984, 4 andar

CEP 0 1060—970 Perdizes. São Paulo — SP

nucleodesubjetividade@gmail.com

Índice

9 **Apresentação**

13 **A metrópole está para a fábrica assim como a multidão está para a classe operária [entrevista]**

Toni Negri

33 **Prolegômenos para um possível tecnoxamanismo**

Fabiane Borges

51 **Multidões e fantasmas**

Olivier Schefer

57 **À flor da pele, sob a pele**

Nacira Guénif-Souilamas

67 **Outras pornografias**

Angela Donini

77 **Em nome de uma literatura menor: registros de uma história médica inexistente**

Morgana Masetti

85 **Revisitando os saberes psicológicos: reflexões por uma psicologia do campo**

Saulo Luders Fernandes

103 **Wilson Bueno: la urdidura esencial del afecto**

João Perci Schiavon

115 **Comunidade de eus profundos**

Murilo Duarte Costa Corrêa

- 131 **Casa Hans Staden e suas transversalidades: nós uns com os outros**
Pedro Honório e Equipe da Casa Hans Staden
- 151 **Ocupar-se de nada, povoar-se de muito: experimentações entre as artes e a vida**
Juliana Araújo Silva e Elizabeth M. F. A. Lima
- 163 **Compartilhando Monstros: o processo de criação**
Karina P. Jacob da Silva
- 171 **Para além do objeto existe um som: por uma escuta do *design***
Maria Lucília Borges
- 183 **Diário de corpo do pensamento**
Maruzia Dultra
- 187 **A Fantasmática do Corpo de Lygia Clark: interfaces entre arte e clínica**
Ruth Torralba
- 199 **Uma breve introdução à poética de Juliano Garcia Pessanha**
Jucimara Tarricone
- 211 **O rosto da cidade ou qual nossa relação rostidade-cidade?**
Pedro Dotto
- 223 **Pensar sob a conjuntura: Antonio Negri e seus contemporâneos**
Jun Fujita Hirose

Apresentação

Poucas expressões de Deleuze soam mais enigmáticas do que essa: a tarefa da arte ou da filosofia é chamar por um povo que falta. O que é mesmo que isso significa? Passadas as eleições e sua ressaca, em que por toda parte invocou-se o “povo”, tal ideia merece ser revisitada. Foi o que fez um livro recente, ao sugerir que chamar por um povo ausente equivale a “*fazer existir* o que não tem legitimidade, o que ninguém vê nem ouve, fazer causa comum com as multiplicidades imperceptíveis”¹. Daí os gritos filosóficos através dos quais o pensador se faz advogado de tais existências ainda mudas ou inarticuladas, contra os poderes que as querem abortar.

Claro, há muitas maneiras de fazer tais existências virem à luz - fabulatórias, poéticas, performáticas, orais, cinematográficas -, os dispositivos utilizados ou inventados para tal fim são os mais diversos. Como negar que essa questão é também a da clínica, num sentido ampliado? Em todo caso, através do rastreamento dos dispositivos diversos, desembocamos na pergunta inevitável: Quais novas populações daí emergem? Que “novos corpos, individuais, amorosos, coletivos, políticos, mas também novos enunciados, fabulações ou delírios” podem povoar a terra de outra maneira?²

O presente número dos Cadernos de Subjetividade poderia ser colocado inteiramente sob o signo dessas perguntas. Dos zumbis à sexopolítica, das comunidades quilombolas às línguas indígenas de Wilson Bueno, dos cidadãos cantantes aos novos precários urbanos, dos doentes resfolegantes ao

1 Lapoujade, D. *Deleuze, les mouvements abhérants*. Paris: Minuit, 2014, a sair em versão brasileira pela n-1 edições.

2 Idem.

corpo do pensamento, da poética de Juliano Pessanha às análises políticas de Toni Negri, do tecnoxamanismo aos habitantes de uma residência coletiva com o belo nome de Hans Staden - é como se assistíssemos a um enxameamento de seres e linguagens, modos de existência e de vida liminares que se insinuam nos interstícios do chamado “sistema” que todos põem em questão.

Não pense o leitor que encontrará aqui, portanto, mais uma tentativa de ecoar os debates que nos azucrinaram os ouvidos nos últimos meses. Mesmo que alguns textos ajudem a pensar as jornadas de junho 2013, e eventualmente seus efeitos, sobretudo o primeiro (Negri) e os últimos (Fujita e Dotto), a maioria deles dá a impressão de que várias outras jornadas andam acontecendo, não necessariamente sob os holofotes midiáticos, e que com a modesta luminosidade dos vagalumes, vão cintilando à sua maneira, abrindo brechas aqui e ali, numa pululação cuja expressão é ainda titubeante, mas não menos afirmativa. Populações de toda ordem, e que escapam ao repertório reconhecível pela ordem social, subjetiva, psicossocial, atravessam nossas mentes e vidas e lutas, ao arrepio do que o consenso ou o falso teatro político nos propõe.

Sim, é preciso ir mais fundo, conectar-se de outro modo com as forças presentes. Como o diz o texto de João Perci Schiavon, que poderia servir de eixo a essa coletânea: “A descoberta freudiana do inconsciente, operando uma imersão no campo desconhecido das forças, teve, desde o início, o aspecto de um combate. Formações do inconsciente como o lapso, o sonho, o sintoma, que designaríamos igualmente pelo termo *formações de poder*, dão testemunho clínico e cotidiano de uma linguagem que se utiliza dos idiomas mas é anterior a eles. É uma linguagem que remete às forças.”

Ora, os artigos aqui publicados dão testemunho de uma tal imersão, que como diz o autor, é sempre um combate. Ela faz nascer todo tipo de populações - visuais, sonoras, literárias, libidinais, pré-individuais, desterritorializando nossa percepção. São populações, como diria Lapoujade, capazes de povoar diferentemente a Terra, e reconfigurar aquilo mesmo que entendemos por povo ou clínica ou mesmo política.



É com muita alegria que vemos a retomada dos Cadernos entrar agora no seu quinto ano consecutivo, com a regularidade que seus leitores merecem, depois de uma longa e involuntária interrupção. Apesar das dificuldades

financeiras, temos segurança para alçar novos voos, tanto com os novos membros do Núcleo de Estudos da Subjetividade como com os bem-vindos novos colaboradores e leitores de toda sorte, espalhados pelo Brasil e pelo mundo. De fato, desta vez lançamos uma convocatória para artigos e recebemos contribuições várias, que apenas enriqueceram o leque de tons, estilos, temáticas aqui presentes. Uma revista como a nossa não sobrevive sem apoios diversos, conexões múltiplas, aportes inusitados, seja de energia, de ideias, de financiamento. Contamos, também no futuro, com o apoio desses e de outros aliados para ampliar e intensificar essa aposta e seus efeitos.

Peter Pál Pelbart

A metrópole está para a fábrica como a multidão está para a classe operária¹

Entrevista com Toni Negri por Federico Tomasello

Federico Tomasello [FT]: Há alguns anos, no livro *Dalla fabbrica alla metropoli*², você disse que a metrópole está para a multidão como antes a fábrica estava para a classe operária. Gostaria de falar, hoje, sobre como as transformações, os movimentos e a crise global estão relacionados com as análises da metrópole, a partir das quais se pode reler e interpretar muitas categorias do presente. Recentemente - em especial, na intervenção “Per la costruzione di coalizioni moltitudinarie in Europa”³ - você assinalou a necessidade de submeter à verificação crítica algumas categorias consolidadas da experiência pós-operáista. Pergunto a você, antes de qualquer coisa, se o esquema de leitura da relação entre metrópole e multidão também deveria ser submetido à verificação e atualização?

Toni Negri [TN]: Estamos hoje diante de uma situação completamente aberta quanto à metrópole. Por isso, o discurso deve, sim, ser submetido a uma verificação, mas continuarei de qualquer modo a insistir sobre a passagem fábrica-metrópole, sem, no entanto, interpretar essa passagem de modo linear. É evidente que a metrópole seja alguma coisa radicalmente diversa da fábrica. A metrópole é um lugar de produção que deve ser analisado em toda a

1 Disponível em: <<http://www.euronomade.info/?p=2439>>.

2 O livro reúne uma série de ensaios políticos. Foi publicado em 2008, em Roma, pela Datanews, sem edição traduzida.

3 Artigo publicado em italiano e inglês na EuroNomade, disponível em: <<http://www.euronomade.info/?p=235>>.

sua especificidade. Mas também é verdade que ela hoje se tenha tornado o lugar de produção por excelência. Em segundo lugar, o conjunto dos habitantes da cidade, a multidão cidadã, metropolitana, poderia ser considerada como a classe operária na fábrica? Também aqui, evidentemente, o discurso deve ser alargado, simplificado, arrancado das categorias iniciais. Mas, ainda assim, não é uma metáfora afirmar que a metrópole esteja hoje para a multidão como a fábrica estava para a classe operária. É preciso insistir nesse elemento: não se trata meramente de uma metáfora porque existe uma relação de fato, ela acontece, embora a exploração na metrópole não seja simplesmente igual ao que era na fábrica. Tenho muito receio das sociologias que, hoje, mascarando-se por atrás do fetiche da “espacialidade”, compreendem a metrópole exclusivamente a partir das diferenças e separações. Atrás dessa diversidade, existe um mecanismo de exploração que atua de maneira absolutamente sólida, e que pode ser chamado de “mecanismo extrativo”. Se nós assumirmos a passagem fábrica-metrópole, classe-multidão, devemos nos encontrar diante de uma situação não metafórica que deve, apesar disso, ser interpretada por meio de novas categorias da exploração. Particularmente, dessa forma de exploração que hoje se chama extração, exploração extrativa, ou melhor, *a relação de dominação extrativa*.

É sobre o tema do extrativismo que se deve insistir, sem, no entanto, jamais esquecer que o tecido sociológico da metrópole não pode ser identificado com a fábrica. Primeiro de tudo, porque a divisão do trabalho não é imediatamente funcional, não é disciplinar e, no limite, não é sequer de controle. Em segundo lugar, porque estamos numa fase diversa do desenvolvimento da exploração capitalista, o que Carlo Vercellone - a propósito da relação entre capital cognitivo e trabalho cognitivo - não chama mais pós-industrial, mas decisivamente informática. Uma fase que já começa a encontrar o seu próprio equilíbrio, quando a relação de exploração - nesta atual fase extrativa - se torna cada vez mais difícil de definir. Porque nesse âmbito, há, seguramente, confusão e hibridação entre capital fixo e trabalho vivo, talvez reapropriação do capital fixo pelos próprios sujeitos, além da emergência da cooperação social que, provavelmente, também deva ser considerada como um elemento de autonomia.

FT: Você falou de mecanismo extrativo e sobre a cooperação e depois em autonomia, numa passagem que remete aos resultados e significados

estruturalmente ambivalentes do conceito de metrópole, o que nos leva sempre a uma dupla ordem de questões. De uma parte, aos novos regimes de controle social, aos mecanismos de captura do valor socialmente produzido, à expropriação intensiva da força trabalho e da cooperação social urbana, ao rentismo, às especulações imobiliárias, à multiplicação de fronteiras internas ao espaço metropolitano. De outra parte, existe a metrópole como – estou citando *Commonwealth* – “corpo inorgânico da multidão⁴”, território de produção de subjetividade e formas de vida, uma espacialidade específica para processos inéditos de subjetivação ou, para dizê-lo com as suas palavras, “folheados institucionais que reúnem o conjunto das paixões para gerar o comum”. Como deve ser analisada a relação entre essas duas versões da noção de metrópole? Trabalhando para valorizar os elementos de relativa autonomia recíproca, ou evidenciando suas constantes interações? Quais, em resumo, as coordenadas fundamentais para um trabalho de pesquisa do tecido metropolitano, do ponto de vista da construção do comum?

TN: Creio que a economia da metrópole seja fundamentalmente unitária. Tanto o elemento da autonomia quanto o da exploração extrativa. Ambos os casos devem, evidentemente, ser considerados em sua consistência própria, na intensidade com que se dão. Mas é preciso assumir a centralidade da relação entre eles, que é recíproca.

E assim retornamos ao assunto, não metafórico, da metrópole que está para a multidão assim como, antes, a fábrica estava para a classe operária. Porque o conceito de capital é sempre duplo: há quem explora e quem é explorado, quem manda e quem resiste. O problema está, então, em como combinar uma definição intensiva dos sujeitos em questão com a dimensão relacional, que é uma dimensão de redefinição contínua e alternativa dos próprios sujeitos – eu o defino, você me define, e assim por diante, ao infinito. É nesse vaivém que se determinam as qualidades dos sujeitos – com todos os desenvolvimentos antropológicos que deve extrair – e a intensidade das forças em campo. É preciso ver essa relação como um tecido, fluido, porém extremamente forte, repleto de ondulações resultantes do choque, como se fossem duas grandes massas se encontrando.

Evidentemente, deslocar-se deste nível real para aquele de uma

4 [NT] Negri, A. e Hardt, M. *Commonwealth*. Cambridge, MA: Harvard Press, 2009.

análise “micro” consiste numa tarefa complexa. É a passagem da sociologia – uma sociologia marxista, que assume, portanto, não o fetichismo do objeto, mas a definição do sujeito como dinâmico – para a política como *física operativa das paixões*, que somente pode ser conduzida sobre o terreno “micro”. Este é o verdadeiro “alquatismo”⁵: não se trata de uma copesquisa banal, mas da capacidade de definir e fazer funcionar a pesquisa como máquina operativa de construção de paixões coletivas. Um pouco daquele método que achamos em Maquiavel, Spinoza, no Marx histórico e, hoje, em Foucault, ou ainda melhor, diversamente, na tentativa deleuziano-guattariana dos *Mil Platôs*, – que também reduz, por um lado, o limite de uma abstração excessiva da realidade e, por outro, uma atenção escassa à realidade de classe.

“É preciso absolutamente arrancar o tema do consumo do moralismo e da estupidez de uma antropologia do homem puro, do homem nu”.

FT: Você assinalou os “desenvolvimentos antropológicos” que surgem nas análises da mutação do tecido metropolitano e dos processos de acumulação capitalista, em seguida adentrou no terreno do método, que permite fazer do pensamento e da pesquisa uma ferramenta para a intervenção no presente. Na metrópole contemporânea, é possível retrair condições aludindo inclusive a uma nova dimensão antropológica da política? Qual a postura de pesquisa nesse sentido?

TN: A temática antropológica deve ser abordada também sob duas perspectivas. De uma parte, existe a questão do que podemos chamar de “forma mental da antropologia pós-industrial”, ou seja, a reconquista do “capital fixo” pelo sujeito, a parte mecânica de que o homem se reapropria, e com o qual rompe o mando exclusivo do capital. O elemento importante a considerar, aqui, é que o mando capitalista já não opera mais simplesmente agregando elementos tecnológicos ao corpo humano. Agora, de maneira igualmente importante, ocorre uma capacidade de reapropriação e transformação autônoma dos elementos maquínicos na estrutura do humano. Hoje, quando se fala em “paixões sociais”, deve-se falar em paixões ligadas ao consumo passivo

5 [NT] Referência ao operáista Romano Alquati que conceituou originalmente o método da copesquisa, nos anos 1960.

de tecnologias mas também, e sobretudo, deve-se falar do consumo ativo. O tema do consumo deve ser absolutamente arrancado – como teve de sê-lo no caso do operário industrial – do moralismo e da estupidez de uma antropologia do homem puro, do homem nu. O homem não é mais puro, o trabalhador nunca foi despido – essas figuras são sempre vestidas e sujas –, mas é o modo como se vestem e como operam que nos apresenta a única realidade deles. Isso se aplica à definição do horizonte de necessidades e de pobreza. É claro que a pobreza, atualmente, é alguma coisa completamente diferente daquilo que era há um século: hoje, quando se fala em pobreza, se está falando em instrumentos de comunicação, na capacidade de integração social no nível da cooperação, e certamente não se está definindo a pobreza apenas do ponto de vista alimentar ou habitacional.

Além disso, de outro lado, pode-se perceber na metrópole uma rica consistência antropológica, como nível em que se desenvolve inteiramente a autonomia dos sujeitos, e que está ligada a tendências, a comportamentos que são gerais ou geradores, isto é, comuns. Este elemento de comunalidade (quer passiva, quer ativa) se dá fundamentalmente na metrópole, e é isto que deve ser percebido na pesquisa. Ademais, existem mil diferenças entre centro e periferia, mil níveis de singularidade, figuras extremamente diversas que já tornaram impossíveis, na metrópole, não só a planificação e a programação internas, mas a própria topologia. Agora, é a consistência antropológica radical que precisa ser reconstruída em sua descontinuidade. Descontinuidade do objeto e do sujeito, o que não significa, no entanto, descontinuidade ou ruptura de um método (a copesquisa), que guarda ainda hoje valor heurístico. Por exemplo: uma abordagem antropológica retoma, a meu ver, as novas condições de vida e produção da metrópole ante a existência do trabalhador cognitivo, renovando aquele método que identificava no operário industrial uma capacidade de resistência e uma força de irradiação geral de suas formas.

“Não existe marginalização total como não existe inclusão total: é preciso combater a mistificação da marginalização tanto quanto aquela da inclusão por meio do consumo”.

FT: Você citou os temas do consumo e da pobreza. Vamos nos demorar ainda nesses elementos. Há aqueles que, por exemplo, referindo-se a segmentos do espaço urbano ocidental marcados hoje por altíssimas taxas de desemprego juvenil,

põem em relevo a emergência de uma condição de dispensabilidade, de uma nova condição de pobreza caracterizada por uma marginalização radical em relação aos processos de produção, acumulação e valorização. Você crê que essas perspectivas possam descrever eficazmente segmentos da cidade contemporânea?

TN: É absolutamente verdade que, hoje, o capital não consegue identificar de maneira unívoca na metrópole - isto é, no lugar privilegiado da sua acumulação e valorização - os sujeitos que estão imbricados no nível produtivo, da acumulação. Não consegue identificá-los, mas consegue, apesar de tudo, governá-los, “pastoreá-los”, comandá-los em termos pastorais, logo, de maneira muito geral. Mas é falso que existam níveis de “total” marginalização - seria como dizer que existem os tais “homens nus” -, e isso vale em qualquer forma de organização social. Pelo menos nos grandes “centros capitalistas”, cujo eixo central ia da Rússia até os Estados Unidos, e agora se prolongou aos chamados BRIC.

Deve-se prestar atenção também ao fato de que o desenvolvimento capitalista procede por “saltos”. E se há certas zonas totalmente marginais em relação ao dito desenvolvimento, isso não ocorre mais linearmente, e sim por estágios sucessivos. Veja, por exemplo, que hoje as mais altas taxas de difusão da telefonia celular se dão na África. Em suma, não existe uma marginalização total, assim como não existem terrenos de inclusão “total”: é preciso combater a mistificação da marginalização tanto quanto aquela da inclusão por meio do consumo. Para mim, esta exclusão “total” parece constituir um elemento polêmico privilegiado - é necessário destruir esses álibis para uma ação coletiva construída sobre a piedade, a compaixão, a superstição religiosa. Quando falamos de pobreza, falamos de condições que afetam a gente explorada, ou seja, submetida de qualquer maneira a um mecanismo extrativo, e a gente explorada não é nunca totalmente pobre. Para extrair alguma coisa é preciso uma realidade humana que produza, nem mesmo o escravo é um excluído total do mecanismo produtivo.

FT: Assumamos, agora, outro ponto de vista radical sobre a cidade contemporânea: no último livro de David Harvey - *Rebel Cities* -, por vezes referindo-se a seu trabalho com Michael Hardt, ele percorre o tema da metrópole passando pelas duas faces, a da renda e acumulação, e a das lutas. A sua proposta remete substancialmente à possibilidade de retomar, reinventar e atualizar o direito lefebvriano à cidade, para reinscrevê-lo nas práticas sociais de produção do comum

[*commoning*]. Acredita que se trate de uma estratégia à altura das metrópoles de nosso tempo?

TN: Aqui vamos devagar. Acredito, na verdade, que o “direito à cidade” seja, em vez disso, qualificado em termos históricos, que seja assim o direito à cidade da gente que – para dar um exemplo – morava em Courneuve [na periferia] e tinha de trabalhar no centro de Paris ou nas fábricas em Billancourt. Era o direito de atravessar aquela cidade vivaz e bela, vindo de uma periferia miserável. Para dar outro exemplo: era o direito dos operários que vinham da Itália meridional para ocupar Turim, em vez de continuarem confinados no cinturão periférico. O direito à cidade é, em suma, um conceito ligado à reestruturação urbana do período fordista. Esta era a cidade de H. Lefebvre, que não compreende ainda o mecanismo de produção do comum que, a mim, parece hoje constituir o elemento central. Já a tese *à la* Harvey insiste demais sobre a divisão metropolitana do proletariado, e assim propõe uma visão pessimista e negativa a respeito da capacidade de associação, reorganização interna e insurreição – a capacidade que o proletariado urbano começou a demonstrar na cidade pós-fordista. As reflexões de Harvey não compreendem ainda os movimentos autônomos e a nova política que expõem, por exemplo, os novos sujeitos do trabalho cognitivo.

“A cidade do futuro não será construída tanto sobre o valor imobiliário quanto sobre o valor obtido mediante a soma e integração dos serviços”.

FT: Harvey trabalha para mostrar as “raízes urbanas” das grandes crises capitalistas, fundamentalmente analisando o papel capital que o funcionamento do mercado imobiliário exerceu em qualquer uma delas. Sem dúvida, foi assim no colapso de 2008, mas você acredita que o tema possa ser decisivo também para interrogar desenvolvimentos futuros?

TN: Não creio que o problema do rentismo urbano permaneça tão central. Antes disso, estou convencido que a esse respeito haverá uma concessão capitalista consistente. A renda urbana manterá certo relevo, mas não nesses níveis; vamos caminhar, penso eu, em direção ao modelo das cidades alemãs, onde a mixagem dos valores imobiliários é muito vasta. Certamente, nas cidades turísticas como Veneza, Florença etc., as imobiliárias terão sempre um valor enorme,

assim como perto de lugares atravessados pelos “megaeventos”. Porém, mais em geral, a metrópole deve mesmo se tornar uma *cidade híbrida*.

Isso é inevitável, se analisarmos os custos de manutenção da própria cidade: o elemento sempre mais fundamental se torna o custo do comum. Há tempos venho sustentando que os custos de reprodução da cidade superam a capacidade da renda urbana de produzi-los. Esta última é atacada diretamente por impostos, custos de serviços, que terminam por exceder as rendas imobiliárias. Não se trata tanto de gentrificação quanto de uma normalização do consumo urbano. A acumulação passa, ao contrário, através do uso produtivo da máquina, que vai trabalhar de maneira global, geral: ela produz ideias, linguagens, potências, modos de vida, redes, conhecimentos, mas sobretudo produz cooperação. Existe uma enorme “combinação”, que custa muitíssimo ao capital, e que oferece grandes receitas — que estão, apesar de tudo, ligadas à estrutura do comum e não ao rentismo.

Resumindo, a meu ver, a cidade que teremos não será construída tanto sobre o valor imobiliário quanto sobre o valor obtido mediante a soma e integração dos serviços: este dispositivo é que qualifica uma cidade, porque a qualifica enquanto fábrica. *Fábrica da multidão*: o que não alude somente ao fato de que a multidão produz, mas fala também da quantidade de serviços em constante expansão. Se agora fala-se de colocar internet banda larga gratuita na cidade, isso é feito porque produz, porque a gente a usa, a requer, porque faz funcionar melhor a cidade, porque existem pessoas capazes de apropriar-se dela, porque representa uma forma de cooperação que atravessa a cidade.

“No Brasil, a luta pôs em jogo não apenas o tema da reestruturação da cidade, mas também contra os símbolos e baluartes de uma consciência metropolitana branca. As favelas são as “outras cidades” vivas dentro da metrópole”.

FT: Mudemos de assunto, mais especificamente, para falar da face da metrópole como lugar de produção de subjetividade e insubordinação: proponho a você, em longa curva, repassar os acontecimentos e experiências nos últimos anos. Recentemente, você viajou para a Turquia e o Brasil, onde aconteceram mobilizações e movimentos propriamente metropolitanos. Quais foram os elementos mais significativos dessas experiências? Quais os nexos e as discontinuidades em relação a movimentos como Occupy e os Indignados [15-M]?

TN: No Brasil, a luta começou com uma reivindicação do tipo “direito à cidade” - a tarifa dos transportes urbanos. Começou assim, para imediatamente se converter numa revolta contra as políticas de desenvolvimento que, aparentemente, reproduzem a estrutura urbana e estão ligadas às “grandes obras”, às grandes intervenções sobre a estrutura urbana. Particularmente no Rio de Janeiro, tais políticas costuram os investimentos em grandes eventos, como a Copa do Mundo e as Olimpíadas, a práticas contemporâneas de exclusão urbana e “revitalização” privatista das grandes estruturas comunitárias que são as favelas. Retornando incidentalmente a um ponto abordado anteriormente: as favelas encarnam a crítica viva a quem pensa que a miséria e a pobreza possam ser “totais”; as favelas são, em vez disso, inclusive na pobreza, grandes pulmões da economia, de comportamentos produtivos e novas figuras antropológicas, de novas linguagens, de culturas específicas e não apenas locais, mas verdadeiramente culturas metropolitanas de altíssimo valor. Além disso, certamente, nelas vivem também elementos de comunidade perversa, sobre o que pouco discutem os sociólogos do Rio - a não ser quando a crise chega ao cerne - como, por exemplo, o mercado do narcotráfico, verdadeiramente destrutivo das comunidades, em particular, do ponto de vista ético-político.

No Brasil, a luta começou assim, mas em seguida pôs em jogo não apenas o tema da reestruturação da cidade, mas também todos os símbolos e baluartes de uma consciência metropolitana branca, formada quando a cidade se emancipou do escravismo. As favelas são as “outras cidades” vivas dentro da metrópole. O ataque às favelas se tornou assim o ponto onde as políticas de “desenvolvimento urbano” colidiram, ao esquecerem que as favelas podem ser “outras”, mas também estão “dentro” da produção metropolitana.

O grupo dirigente do PT, o governo planificador socialista, confundiu desenvolvimento com produção industrial, no sentido mais rígido da palavra. A estupidez deste paleo-industrialismo foi subitamente revelada graças a uma resistência rica e vivaz. A oposição foi fortíssima. Uma oposição que certamente não é de natureza “ecológica”, como também não fora em Gezi Park, em Istambul, mas sim voltada a manter um espaço comunitário vivo dentro da metrópole. Aqui está a mutação antropológica: o operário industrial identificava a cidade com a fábrica e fugia; hoje, ao contrário, é retornando à metrópole que se dá a descoberta de *uma Comuna da produção social*. O caráter metropolitano é produtivo, não ecológico, e é sobre isso que, sem dúvida, age seja a revolta de Gezi Park, seja aquela do Rio ou de São Paulo.

FT: Você estaria falando de lutas dentro e contra o desenvolvimento?

TN: Eu diria, na realidade, lutas da produção contra o desenvolvimento, lutas produtivas contra o desenvolvimento capitalista. É preciso começar a distinguir radicalmente produção e desenvolvimento. Sobre isto, o *Manifesto Aceleracionista*⁶ – que recentemente comentei no site da EuroNômade – é muito belo e preciso. É preciso reconquistar *um conceito de produção contra o conceito de desenvolvimento capitalista*. E isso vale certamente para Istambul, onde algumas camadas do trabalho cognitivo estão completamente europeizadas, idênticas às que você poderia encontrar em Paris ou Berlim, e que reagiram de maneira dura ante a incapacidade das elites de compreender sua linguagem. Diversa, no entanto, é a situação em Ancara, onde foram mais relevantes os elementos políticos ligados à laicidade, porque o aperto fundamentalista islamista do governo pesou muito. Trata-se de reivindicações de reconhecimento da comunidade produtiva, feitas pelos trabalhadores cognitivos, sobre quem atua sobretudo a extração de valor por parte do capital. É sobre esse terreno, ambíguo e ambivalente quanto se queira, mas realíssimo, que se dá uma transformação radical da realidade descrita, por exemplo, por D. Harvey. É deste ponto de vista devem ser observadas também experiências como o Occupy e os Indignados. Que evidentemente sejam lutas contra a crise tal como essa veio se delineando no Ocidente: uma crise de rearranjo global da sociedade, para remodelá-la sobre as necessidades do capital extrativo. Trata-se, portanto, de um processo de reorganização da metrópole e de divisão do trabalho, que contempla a destruição do *welfare* e a construção de novas hierarquias. Por isso, da Espanha à Grécia – e também na Itália, por exemplo, com a manifestação de 19 de outubro [19-O/2013] – as lutas do *welfare* se caracterizaram todas sobre o terreno metropolitano, como uma espécie de sindicalismo social metropolitano.

“A horizontalidade total pode muito bem valer na fase de agitação, mas é ilusório quando se busca verdadeiramente construir e gerir um processo de transformação constitucional”.

⁶ Traduzido pela UniNomade, disponível em: <<http://uninomade.net/tenda/manifesto-aceleracionista/>>.

FT: Eis aí o movimento dos Indignados e do Occupy: movimentos contra a crise, nascidos nela e por ela, mas que, além disso, de maneira surpreendente, para alguns, organizaram o próprio discurso ao redor da reivindicação de democracia radical, fazendo deste elemento, ao invés das demandas diretamente socioeconômicas, a cifra mais significativa e de ruptura.

TN: ...concordo com você. Não quero, porém, falando dos movimentos, que nos distanciássemos do discurso especificamente metropolitano. De qualquer modo, é importante que estejam claros os pontos que, daquela passagem política, daquela experiência de lutas, devam ser reunidos e acolhidos, e aqueles que, ao contrário, devam ser submetidos à crítica. A horizontalidade total – seja em fase constituinte, seja numa imaginária constituição futura – que aquele tecido de mobilizações reivindica, me parece um modelo completamente abstrato de estrutura política. Pode muito bem valer na fase de agitação, mas é ilusório quando se busca verdadeiramente construir e gerir um processo de transformação constitucional.

Penso, em vez disso, num modelo de contrapoder, ou melhor, de contrapoderes difusos, que é um modelo mais aberto e capaz de mediar eficaz e efetivamente os modos e as dificuldades de um processo constituinte em relação a uma horizontalidade que se revela impotente, ignorando a diversidade territorial e espacial que qualquer movimento político deve, ao invés, assumir e valorizar.

Os Indignados produziram genuínos saltos adiante quando se repositionaram no território; a revolta de Gezi Park ganha relevância quando se radica nos bairros, isto é, quando cada bairro organiza um contrapoder efetivo e quando eles se tornam capazes de atacar *verticalmente* a estrutura de comando. A conferir, portanto, essa mesma nova composição metropolitana, para colocar em questão a pertinência do modelo da horizontalidade total na construção de projetos duradouros.

FT: O mesmo discurso vale para a experiência estadunidense do Occupy?

TN: Quanto à experiência Occupy, a situação é parcialmente diversa. Trata-se de um movimento global, que nasce do problema dos despejos, nasce, portanto, em torno do tema da dívida. E através do discurso sobre a dívida chega

à Wall Street. Mas no nível da dívida o Occupy produz pouco, exceto por sua grande capacidade simbólica de luta que, enquanto americana, é “vista” em todo o mundo. Mas, quando medida sobre o terreno da eficácia, tem sido uma das experiências mais fracas dos últimos anos. De fato, foi liquidada pelo poder de maneira muito pesada: de um lado, por meio do discurso do “duplo extremismo” - Occupy contra Tea Party - e, por outro, com certa inflexão radical das políticas dos democratas, que absorveram energias do movimento em chave eleitoral, e que levou à eleição do prefeito de Blasio. Elemento importante de Occupy se conserva, apesar disso, no fato de ter emergido como mobilização ligada à moradia, contra o rentismo imobiliário, em torno de um elemento central para qualquer agenda do sindicalismo metropolitano.

“Na origem desses tumultos há sempre a morte de um jovem pelas mãos da polícia”.

FT: Depois de pincelar os movimentos e lutas mais importantes dos últimos anos, podemos falar de outro fenômeno metropolitano, mas que parece mais “espúrio” do ponto de vista político, o tumulto [*sommossa*]. Da rebelião de Los Angeles de 1992, até as revoltas londrinas de 2011, passando pelos ocorridos nas periferias francesas em 2005: novos comportamentos coletivos parecem estar radicados nos territórios urbanos, a ponto de definir uma característica quase objetiva - como mostra o trabalho de “etnografia política do presente”, do seu amigo Alain Bertho, esforçando-se para evidenciar a consistência e penetração destes fenômenos em nosso tempo. Uma temática a que, em *Commonwealth*, você e Hardt dedicaram uma *Genealogia da rebelião*, desde a longa história das *jacqueries* até as revoltas urbanas contemporâneas, definidas como “exercícios de liberdade”, movidos pelo sentimento de indignação, ainda insuficientes, mas sem dúvida necessários, a ponto de que, hoje, “jacqueries, lutas de reapropriação e revoltas metropolitanas tenham se tornado o inimigo essencial do biopoder capitalista”. Trata-se, entretanto, de eventos que permaneceram compreendidos segundo traços enigmáticos, dificilmente compreensíveis pelas noções mais clássicas com as quais o pensamento moderno se habituou a ler a realidade social. Uma forma de compreensão se dá com a ordem do discurso que atribui a essas manifestações um caráter de impoliticidade radical. O que acha do discurso da impoliticidade? E como interpretar os tumultos urbanos contemporâneos?

TN: Trata-se de eventos em cuja origem há sempre a morte de um jovem pelas mãos da polícia. Pode-se dizer que é alguém que morre de forma simbólica para representar a exclusão. Então, há uma heteronomia dos efeitos da ordem democrática, da ordem da igualdade formal, que explode. Essas revoltas nascem essencialmente ante o ato político arquétipo, que é um assassinato injustificado cometido pelo poder. Por isso seria idiota defini-las como “impolíticas”, porque são revoltas que nascem de um insulto a um direito fundamental, o direito de viver. O drama de Antígona seria por acaso impolítico? Acontece uma indignação política que, a seguir, se irradia pelo tecido metropolitano sempre mais tecnologicamente disponível e permeável à difusão de indignações e do tumulto. Trata-se de lutas que se definem e se organizam através dos novos instrumentos de comunicação, na combinação oculto/visível que sempre caracterizou as *jacqueries*. Também elas tinham um conteúdo extremamente preciso: se debatiam contra o aumento de impostos e as derramas, que empobreciam ainda mais quem não tinha. Este era o conteúdo delas, e é digno de nota como os burgueses pretendem que, quando eles falam de impostos, se trata de política; mas quando falam os pobres, eis aí o impolítico.

Claramente, se falamos de política só fazendo referência à tábua formal dos direitos e sua tradução por meio da representação parlamentar, então esses movimentos podem ser tranquilamente definidos como “impolíticos”. Tudo depende de como se pensa a política: se é pensada de maneira marxista, a política é a capacidade de romper a estrutura do mercado de trabalho e do salário, e a ordem capitalista que os determina; neste caso, se torna difícil excluir do horizonte político os fenômenos de insubordinação urbana, que podem, ao contrário, desenvolver-se como lutas propriamente sindicais ou políticas no terreno social da metrópole. Porque atacam a exclusão atravessada pela organização racial do mercado de trabalho, das práticas de salário, ou das operações de baixa redistribuição e enquadramento da força-trabalho - capital variável. Até mesmo a espontaneidade dessas lutas tem caráter político importante, e de qualquer modo é sempre uma espontaneidade apenas inicial, porque, ademais, a irradiação, a expressão, a repetição, envolvem sempre elementos de organização. Que mais tarde essas lutas consigam se desenvolver em estruturas estáveis ou não, este é um problema que vai além dos limites de nossa conversação.

FT: Em suma, você acredita que o discurso da metrópole como fábrica, da

metrópole pós-fordista, seja o quadro também para as análises desses fenômenos sociais e comportamentos coletivos?

TN: Acredito que sim. O discurso da metrópole produtiva, pós-fordista, é o único quadro para compreender esses fenômenos a fundo. Na metrópole contemporânea, o biopoder do capital e a biopolítica dos sujeitos se misturam e se enfrentam: não existem outros lugares em que essa condição seja dada de maneira tão clara. A revolta, na metrópole contemporânea, surge das violações de um direito elementar - o direito a viver - e depois se expande, e o faz normalmente, concentrando-se sobre elementos de opressão mais fortes. Que, frequentemente, têm a ver com a dimensão racial e a exclusão e discriminação derivadas. Aí também se insere a exclusão pelo consumo: motivo pelo qual toma forma a revolta apropriativa de bens, como aconteceu nos recentes *mobs* onde a luta contra a determinação racista da exclusão, através da demanda de consumo, atestava, na própria revolta, uma determinação de classe. Os componentes racial e de classe se entrecruzam na demanda apropriadora do consumo: tudo isso é bastante eficaz em mostrar qual seja o ponto de atrito: a pobreza, a exploração. Diverte-me a execração que os burgueses demonstram diante dos jovens que roubam bens destinados unicamente aos burgueses.

“Como acontece ainda hoje no Brasil, onde se reconhecem juntos na luta trabalhadores cognitivos e jovens das favelas que, após séculos de dominação racial, conquistaram o direito à palavra”.

FT: Você introduziu também o tema da raça, que emergiu como chave de leitura prevalente destes fenômenos metropolitanos. Chave de leitura poliforme e polissêmica, que foi usada em perspectivas as mais diversas - dos discursos securitários e reacionários àqueles ligados às insurgências pós-coloniais, até todas as interpretações que foram feitas, a vários títulos, referindo-se à categoria de “reconhecimento”...

TN: Sim, certo, o reconhecimento é uma categoria importante, mas é preciso estar atento ao tema, que provavelmente vale mais para outras camadas de “exílio do trabalho organizado” do que para este tipo de revolta, onde talvez a instância de reconhecimento se realiza sobre terreno religioso. A temática do

reconhecimento é sempre portadora de uma ambiguidade ligada ao elemento de bloqueio ou interiorização da revolta que, de maneira astuta, a burguesia procura injetar nas “massas multicoloridas”, “multiculturais”, da metrópole. Do nosso ponto de vista, por outro lado, o discurso da revolta está relacionado às subjetividades caracterizadas em termos raciais fortes, como acontece no rastro de tumultos desde os anos 1990, desde pelo menos Los Angeles até, recentemente, Londres. E como acontece ainda hoje no Brasil, onde - vale a pena sublinhar - se reconhecem juntos na luta trabalhadores cognitivos e jovens das favelas que, após séculos de dominação racial, conquistaram o direito à palavra. Esta ruptura da rigidez do domínio capitalista, em termos raciais, constitui um evento extraordinário. Em suma, é evidente que causas e características das revoltas metropolitanas podem ser as mais diversas, o caráter distintivo se encontra na resposta à questão: “contra o que se rebela?” Ora, quem é estigmatizado do ponto de vista racial se rebela contra certa ordem capitalista, quem está excluído da estrutura do mercado de trabalho formal se rebela contra a multiplicação do peso da exploração: de qualquer modo, esses são excluídos mas não da exploração e da acumulação capitalista. O grande problema, do ponto de vista político, é, então, conseguir estar dentro desses processos e, eventualmente, rompê-los quando se deem puramente em termos de “reconhecimento” (geralmente identitário e produzindo mecanismos de autorrepliação em separado), para reconhecer, em vez disso, que a diversidade única ou a unidade de comando da exploração se impõe igualmente a todos.

FT: Você sublinhou que na origem das revoltas urbanas contemporâneas existem, quase sempre, comportamentos violentos da polícia, que culminam em assassinato: isso nos leva ao tema da metrópole como espaço de exceção, território em que a autoridade do estado suspende, ocasionalmente, o direito, os direitos, deixando prevalecer somente a força sobre a qual o ordenamento se apoia, e que o garante. Como interpretar a temática e sua relevância em nosso tempo?

TN: Sem dúvida, a tentativa de tornar excepcional a norma da ordem é frequentemente repetida. No entanto, o fato de que se repita já mostra que não é uma constante. A exceção é uma necessidade colocada para determinar o controle quando ele é precário. Dito isso, o que não se deve nunca esquecer

é que, na relação regra/exceção, o elemento decisivo é a regulação estatal, o exercício do controle da parte do poder soberano. Nesta perspectiva, não se pode confundir a “exceção” soberana (a ditadura) exercitada em termos constitucionais e as normas excepcionais decretadas com o fim de manter a ordem pública. Tudo isso nos traz à memória o acontecido em Gênova, em 2001, mas uma excepcionalidade daquele gênero me parece (felizmente) sempre mais provável do que a constitucional. Isso para dizer que, para mim, parece muito perigoso identificar uma com a outra, como amiúde é feito - de maneira pouco razoável e “extremista”. A ideia de exceção, para mim, se liga fundamentalmente a momentos muito altos da luta de classe, e é, portanto, subordinada também à altura do conflito - não é, por isso, o que dizem Agamben e outros, em termos sofisticadamente metafísicos, ou ingenuamente anarquistas. Não veem porque os padrões devem reconhecer e designar o próprio poder como excepcional num momento em que, senão todas, quase todas as coisas vão bem para eles. É preciso retomar a relação de classe como relação de guerra, para compreender quando e como a exceção pode ser instaurada e se transformar de provisão de ordem pública em norma constitucional. A ciência política dos grandes historiadores latinos, dos estadistas ciceronianos, era muito atenta a esta junção: Tácito trabalhava para mostrar que a exceção está ligada a momentos de conflito que são irresolúveis de outra forma. A exceção emerge quando acontece um estado de guerra, a menos que se queira sustentar que estamos em um estado perene de guerra - o que me pareceria muito estranho. A violência da exceção, diferente da encoberta, e muito mais eficaz da exercida cotidianamente, explode quando o poder tem, de qualquer modo, a necessidade e a urgência.

“A categoria ‘violência sem conflito’ me parece estranha”.

FT: No seu discurso, o tema da exceção aparece, então, ligado à luta de classe. Um conflito em que, como anotava já Walter Benjamin, no princípio do século passado, as instituições do movimento operário ocidental buscavam excluir tendencialmente o recurso à violência, deixando-a apenas ameaçada, “representada” na forma da greve. Interrogando fenômenos do presente, Michel Wieviorka, ao contrário, falou numa “violência sem conflito”: parece a você uma categoria apropriada ao nosso tempo?

TN: Penso, contrariamente, que há conflito: o que é a crise senão um conflito levado ao extremo, um conflito que continua desde a primeira crise pós-moderna em 1973? Quarenta anos de crise, que talvez esteja terminando com vantagem para o capital, com a fixação de um redesenho radical das formas de acumulação. E, todavia, diante de uma recomposição de longa duração de um “capitalismo da acumulação” – uma nova acumulação originária completamente independente de qualquer medida ou relação com o salário e o capital variável –, se apresenta não tanto uma crise dada e irresolúvel, mas uma resistência implacável, socialmente difusa, sobre a qual repousa, além disso, o excedente produtivo do proletariado cognitivo. O conflito persiste.

Nesta perspectiva, a categoria “violência sem conflito” me parece estranha. É uma das fórmulas habituais com que se elimina o conflito em nome da violência – que ressoa similarmente as concepções da onixcepção da norma estatal. O conflito é sempre também sem violência. Depois chega a violência: por quê? Olhemos para a chamada violência “extremista”. O que foi? Uma violência cujo movimento foi constricto porque ninguém a escutava, e por isso era uma força, mas a sua voz se tornou constitucionalmente inaudível. O grande calvário das pessoas que fizeram os anos 1970 foi, mais do que ter exercido a violência, não ter conseguido exercer um excedente de protesto suficiente para serem escutadas, para se tornarem audíveis. Um excedente que era objetivo: nas lutas das fábricas, sociais, numa situação de enorme efervescência que, porém, quando se tornou inaudível, ao contrário de reforçar-se no terreno social, subitamente tomou um caminho militarista e foi, por conseguinte, militarmente reprimida. Assim, há conflito – nisso deve-se trabalhar e desenvolver um excedente que bloqueie a exceção.

“Em segundo lugar, sempre há violência, não é um elemento para ser reprimido, mas para ser organizado. O problema não é a violência, mas a legitimidade da violência”.

FT: Estamos agora longe do tema inicial, e terminamos na problemática em que acabamos aportando: em *O Trabalho de Dioniso*⁷, você propunha uma “crítica prática da violência”, para despedaçar as análises sobre ela feitas no

7 Negri, A. e Hardt, M. *O trabalho de Dioniso: para a crítica ao estado pós-moderno*. Tr. br. Marcello Lino. Juiz de Fora: UFJF, 2004.

terreno da especulação abstrata, para calcá-la sobre suas manifestações materiais. Concluímos então o nosso bate-papo com uma breve reflexão sobre o círculo violência/medo, que parece cifra fundamental de muitas representações da cidade contemporânea.

TN: Não se deve mais operar uma sobredeterminação da violência como tal. Sobretudo, dar um soco num guarda não é a mesma coisa que um assassinato e, ao contrário, qualquer tipo de delito, de violência, vêm qualificados como delito contra a soberania. Isto é absurdo, porque põe uma homologia entre um ato de violência qualquer e um assassinato: o mecanismo da soberania aplaia tudo, sobredeterminando os conflitos sociais. Em segundo lugar, sempre há violência, não é um elemento para ser reprimido, mas para ser organizado. A violência não existe como dado natural, mas enquanto elemento ligado à estrutura do sistema, de um sistema que exerce uma violência considerada legítima. Então o problema não é a violência, mas a *legitimidade* da violência, e qualquer tipo de organização subversiva se põe enquanto tal.

Ora, o que é a legitimidade? É a relação existente entre o exercício do comando e o consenso a respeito de suas finalidades, em nome do que o comando é exercido. Quando essa relação é determinada simplesmente pelas exigências do desenvolvimento capitalista, existem margens particularmente amplas onde o exercício da legitimidade não funciona, falta ou é torto. De fato, a legitimidade imposta nessas condições é igual à violência. A reação a uma ordem capitalista, imposta em nome do Estado, não pode ser senão uma resposta violenta e legítima, enquanto se subtrai de uma violência suja - aquela do ordenamento legal que encobre o poder do capital. Não é violência, é contraviolência, é contrapoder, uma contraexpressão de legitimidade. São legítimos todos os comportamentos relacionados à resistência diante de uma ordem injusta. Mas quem determina o fato de que uma ordem seja justa ou não? De um lado, a consciência de cada um dos sujeitos, modificada historicamente no desenvolvimento da relação social capitalista. De outro lado, o comportamento das funções de comando que enfrentamos. O problema em definir a legitimidade nasce desta relação, e, deste ponto de vista, a violência define o poder mas também o seu contrário, a potência biopolítica dos sujeitos.

Não há, portanto, um modo objetivo de assegurar a legitimidade, também porque ela é sempre e somente uma relação e um meio. Por isso,

devem ser observados com olhar crítico também autores, como W. Benjamin, que, quando foram atingidos pela violência do regime nazista, não sabendo explicá-la, a tomam do ponto de vista teológico, renunciando frequentemente a fazer - mas este, em particular, não é o caso de Benjamin - a autocrítica acerca da política comunista dos anos 1920. A ideia de irracionalidade da violência é fundamental na cultura burguesa, porque não é nunca exitosa em exercer um comando democrático que não tivesse a forma da dominação capitalista. Enquanto a democracia poderia ser o contrário da dominação, quando os direitos do homem fossem reconhecidos não formalmente (= regras do mercado), mas materialmente (= instituições do comum). Assim se pode determinar uma exaltação do consenso num quadro em que a violência só pode se dar quando é consentida, e não por mecanismos de representação, mas de participação efetiva. Queremos nos mover na direção da eliminação da violência? O modelo da democracia absoluta de Spinoza, por exemplo, é um modelo em que um mínimo de violência será possível, porque implica o consenso efetivo de todos no terreno da igualdade, determinando cada percurso social. Mas também nesse caso, visto que os homens não são sempre bons, querem contrapoderes efetivos que funcionem para garantir o processo.

O *medo*, por último, é um elemento fundamental na criação de uma violência sistêmica. E é o conceito (a paixão) essencial em relação ao qual se constrói a eminência da soberania. O medo é sempre medo do homem no confronto com outro homem, e é, portanto, a base da soberania como resposta ao medo do homem lobo do homem na sociedade individualista. Que tudo isso fosse pouco convincente, que fosse um instrumento essencial de uma única ordem civil possível - individualista e burguesa - é evidente. Vale, no entanto, observar que ali, no próprio cenário hobbesiano, o medo era elemento construtivo, que, por meio da alienação dos direitos, organizava o poder soberano. E depois seguia a ordem. Agora, em vez de o medo construir ordem, ele organiza a precariedade, que reproduz o próprio medo, o medo é o grande continente de cada dispositivo de nossa vida. Dessa forma, o desejo não vai mais do medo à segurança, mas do medo ao medo, da incerteza à incerteza. O medo não produz a soberania, mas distende a dominação. Reproduz a dominação, no sentido em que cada um deve ter medo do outro, à noite não se pode sair de casa, as mulheres devem estar atentas aos estupradores que estão em cada esquina, e a televisão mostra somente notícias criminais e policiais etc. O medo é, nesse sentido, um elemento central para a reorganização das

formas sociais capitalistas, e encarna provavelmente o ponto mais escuro da crise da democracia neoliberal: a ponto de, atualmente, a serenidade poder tranquilamente ser considerada uma atitude revolucionária.

Tradução de Bruno Cava

*Federico Tomasello é Ph.D. - Doutor em História do Pensamento Político pela Universidade de Bolonha, onde é colaborador, e coordenador de edição da EuroNomade.

Prolegômenos para um possível Tecnoxamanismo

Fabiane M. Borges

Muita gente tem ideia do que tecnoxamanismo significa. Essas ideias são genéricas e apontam para alguma coisa entre ciência e religião, ou tecnologia e êxtase. Eu prefiro apresentar isso como uma questão em processo de construção. Um desafio ao qual todos estamos lançados hoje em dia, e para o qual precisamos encontrar respostas possíveis.

Esse texto abarca um pequeno número de conceitos ecológicos, antropológicos e filosóficos, que vou tentar elencar de forma clara, apesar disso tudo estar imerso em um nevoeiro. Trago como referência pensadores como Viveiros de Castro, Bruno Latour, Fabián Ludueña, Davi Kopenawa, entre outros. É importante salientar que o conceito é aberto, que tem muita gente pensando isso em vários outros sentidos, e que esse texto é somente um esforço de trazer alguns subsídios para colaborar nesse grande entrave entre duas forças aparentemente antagônicas: a tecnologia e os conhecimentos tradicionais.

Separei o texto em seis partes: Tragédia Guarani Kaiowá, Aldeia Maracanã, Terráqueos Contra Humanos, Xawara e a queda do Céu, Perspectivismo e Inversão Ontológica, Do Xamanismo Transversal, Sujo ou dos Ruídos, e Tecnoxamanismo.

Tragédia Guarani Kaiowá

Começo pela apresentação de uma tragédia atual. Falo aqui de uma comunidade de 12 mil índios Guarani Kaiowá da aldeia Bororo, situada no Mato Grosso do Sul, na cidade de Dourados. As terras dadas aos Guarani Kaiowá pelo governo brasileiro durante as décadas anteriores, virou terra de disputa durante a ditadura militar, essas áreas indígenas começaram a ser negociadas

entre Estado e empresários do campo, invadidas pelo agronegócio, destruídas pela monocultura, cercadas de arame farpado, e os Guarani Kaiowá começaram a perder Terra significativamente, ou a serem realocados.

Entre os Kaiowá é contabilizado enorme índice de mortalidade que ocorre nas lutas entre índios e brancos, com a desnutrição, o alcoolismo, a drogadição em excesso, mas o que assusta indígenas e indigenistas ainda é o número alarmante de suicídios. Não sei se a palavra epidemia é a melhor para qualificar práticas de suicídios em grande número (no final da década dos 2000, a base era de cerca de 50 a 60 suicídios por ano). A maioria dos praticantes do *jejuvy* (morte por enforcamento ou sufocamento) são adolescentes – eles representam uma porcentagem grande dentro da comunidade.

Vou continuar chamando essas mortes de epidemia de suicídios, numa tentativa de deixar bem claro que a mesma Xawara que afeta as terras Yanomami é a que mata os Guarani Kaiowá, já que Xawara quer dizer epidemia, doença produzida pela fumaça do ouro, o metal do desenvolvimento.

Quero evidenciar o Jejuvy como um suicídio ritual, baseado em comportamentos culturais dos Guarani Kaiowá. Para os Guarani, a alma reside na palavra, se ela não pode se expressar, se não existe lugar para ela ser pronunciada, deve ser sufocada. Por isso os suicídios são por sufocamento ou enforcamento, para que a palavra não se perca, e possa voltar em algum outro momento. Eles acreditam numa espécie de reencarnacionismo, ou ainda, numa energia concentrada que não se fragmenta. Na crença Guarani, a morte por corte ou furo significa a perda total da palavra, pois ela se esvai, sua forma perde a consistência. Quando cometem o Jejuvy é porque ainda existe uma crença cultural de que um dia será possível se expressar, sendo que no corte ou furo esse suicídio significaria um total niilismo e abandono da cultura. Por ser ritual, isso não quer dizer que a aldeia não sofra. Essas práticas a enchem de luto e alimentam o pessimismo Guarani¹.

Quando estávamos lá, em 2008, o diretor chileno criado na Itália, Marco Bechis, estava dirigindo o filme *Terra Vermelha*². No filme, ele colocou pessoas da própria aldeia como atores, inclusive as lideranças políticas. Recomendo a todos que vejam, porque é um filme interessante, roteiro,

1 Sobre esse assunto ver o texto Guarani: do jejuvy à palavra recuperada, de Verenilde Pereira e Fabiane Borges, disponível em: <<https://www.diplomatique.org.br/acervo.php?id=2473>>.

2 *Terra Vermelha*. Direção: Marco Bechis. Itália/Brasil, 2008.

imagens, é uma ficção documental, um dos grandes filmes sobre índios no Brasil. *Terra Vermelha* explora a questão da luta pela Terra e os suicídios – a complexidade da vida Guarani que atualmente habita entre a cultura indígena e a cidade dos brancos –, acompanha a iniciação de um jovem no xamanismo, trabalha bem as crenças que permeiam os suicídios, entre outras coisas. O filme tem malícia, e apresenta diversas estratégias Guarani de sobrevivência, relação com o mercado, sexualidade entre índios e não índios; é um filme importante dentro da filmografia que aborda o assunto indígena.

Um dos principais protagonistas do filme, Ambrósio Kaiowá, morreu assassinado em dezembro de 2013. Seria por que o filme, aos poucos, foi ganhando popularidade? Porque Ambrósio se tornou conhecido como ator e por isso conquistou maior poder de convencimento e barganha na luta pela terra? Mais empoderado? Não se sabe se foi essa a razão definitiva de sua morte. As razões não são muito claras, mas sua morte representou uma perda enorme para os Guarani Kaiowá e seus apoiadores.

Antes do assassinato de Ambrósio, na segunda metade de 2013, um grupo Guarani Kaiowá enviou uma carta pública dizendo que, se suas Terras não fossem devolvidas, eles morreriam nelas de qualquer jeito. Ameaçaram uma espécie de suicídio coletivo, ou até morte lenta nas terras dos seus parentes (isso não está claro na carta³), caso o governo não se pronunciasse e efetivasse a devolução de suas Terras ancestrais, agora ocupadas pelos empresários do campo. A resposta das redes sociais a essa ameaça foi gigantesca. Milhares de brasileiros trocaram seus nomes nas redes sociais pelo sobrenome Guarani Kaiowá, e aconteceram muitas manifestações em todo país, por parte de indígenas e não indígenas, a favor da luta Guarani.

Os Guarani perdem palavra e mundo, a primeira por sufocamento, o segundo por devastação. Viveiros de Castro costuma dizer que os Guarani são especialistas do fim do mundo, pois vêm perdendo o mundo desde o século XVI, e a cada vez perdem mais mundo⁴. Trata-se de perder um estilo de mundo com biodiversidade, floresta, rios limpos, em prol de outro, moderno, asfaltado, cheio de fábricas, automóveis, poluído, explorado.

Apesar de inúmeros índios concordarem com os modos de produção

3 Carta dos Guarani Kaiowá disponível em: <https://secure.avaaz.org/po/petition/Salvemos_os_indios_GuaraniKaiowa_URGENTE/?pv=96>.

4 Viveiros de Castro, E. *Filosofia, Antropologia e o Fim do Mundo*. Disponível em: <<https://vimeo.com/78892524>>.

branca, e colaborarem na destruição das suas terras, dos seus costumes, seja por causa dos apelos do mercado, seja por causa das novas religiões que os assediam constantemente, e que demonizam suas crenças e costumes, existe ainda uma grande resistência por parte de vários grupos, que querem continuar vivendo como índios. Isso se torna até uma estratégia de sobrevivência, já que grande parte dos desaldeados convive com um insistente preconceito. Da perspectiva branca mediana, os índios e seus descendentes são vistos como meio animais, involuídos, preguiçosos e vagabundos⁵. Essa é uma das razões de porque os índios mais velhos costumam incentivar os jovens a andarem com seus trajes tradicionais, pintados e em grupo, pois assim se tornam mais fortes, como uma força da natureza, e têm mais apelo na busca de terra e reparos históricos, ao invés de aderirem ao projeto branco incondicionalmente, e virarem marginais nas cidades.

Aldeia Maracanã

Conjuntamente a esta grande comoção nacional em apoio à tragédia Guarani, que fez todos trocarem seus nomes, ainda em 2013 a Aldeia Maracanã, no Rio de Janeiro, começou a sofrer ordens de despejo, por ser alvo do interesse do governo e dos empresários. Como se sabe, para a copa do mundo acontecer, é preciso obedecer aos padrões da Federação Internacional de Futebol (Fifa), e isso se junta a uma onda de gentrificação dos grandes centros urbanos no mundo todo - cidades voltadas para os interesses do mercado e não das pessoas. Estabeleceu-se, então, um grande conflito entre Estado e ativistas pela posse da Aldeia Maracanã.

A Aldeia tem 150 anos de história, foi doada primeiramente pelo Duque de Saxe para ser um local de estudos das sociedades indígenas e sementes. Logo se transformou na primeira sede do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), e, em 1953, se tornou o primeiro museu do índio. Vinte anos mais tarde, em 1978, o museu foi transferido para Botafogo, no Rio de Janeiro, e lentamente o antigo museu desativado começou a ser ocupado por índios de várias etnias do Brasil e da América Latina, tornando-se a Aldeia Maracanã. Em 2013, foram contabilizadas 17 diferentes etnias vivendo na Aldeia.

5 Para uma problematização desta perspectiva cf. Viveiros de Castro, E. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

Ao invés de o Estado apostar na diferença cultural, na diferença do Brasil em relação aos outros países, e investir dinheiro e produzir valor sobre o fato de possuir “ainda” povos indígenas em seu território, alimentando com isso um outro turismo, uma visão mais ecológica e mais democrática, ele prefere apostar nos padrões da Fifa, oferecendo aos índios dinheiro para saírem da Aldeia, ou um sítio longínquo, fora da cidade, que não tem história pregressa nem outra relação qualquer com esses índios, e nem permite sua sobrevivência.

Para muitos dos índios e apoiadores da Aldeia Maracanã, ter um espaço multiétnico indígena, num grande centro como o Rio de Janeiro, fortalece as bases culturais do próprio povo brasileiro, assim como aproxima a sociedade civil, os jovens, os estudantes, da história do Brasil a partir de um outro prisma, para além daquele da colonização. Muitos jovens frequentadores da Aldeia mudaram radicalmente seus modos de pensar o mundo e atuar na vida a partir dos rituais, das danças, das músicas que lá conheceram; experimentaram processos de trabalhos coletivos, colaboração interétnica, um outro significado de tempo e conexão com a magia⁶.

Evidentemente, quando se juntam tantas etnias, as questões se complexificam, há desacordos e disputas, mas isso faz parte do processo, e é possível a construção de consensos e decisões políticas. O que é ininteligível é não permitir que isso aconteça, é impedir que os índios produzam um espaço de singularidade dentro da cidade, que tragam seus conhecimentos para ela e que aproximem a sociedade civil das percepções indígenas. A mesma coisa vale também para as comunidades quilombolas expulsas dos grandes centros, e outros grupos como os ciganos, movimento dos sem teto etc. Tudo isso são formas de vida que vão sendo eliminadas pelo poder do mercado financeiro. A luta que se trava é exatamente a luta da diferença *versus* a utilidade. O que sempre ganha parece ser a homogeneização promovida pelo mercado.

Eu trago esses dois exemplos, dos Guarani Kaiowá e da Aldeia Maracanã, para evidenciar duas tragédias. De um lado, supostamente, os índios que querem continuar no campo, dentro da sua etnia fechada, preservando costumes e ritos, investindo na manutenção da terra e da natureza, lutando pela terra dos seus antepassados (como uma parte considerável

6 Um vídeo interessante que trabalha bem a ideia da luta pela Aldeia Maracanã e o envolvimento dos jovens urbanos com a questão indígena é *História da Aldeia Maracanã, de Cabral a Cabral*. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=oW5BVt2N6uo>>.

dos Guarani Kaiowá e dos Yanomami), de outro, os que querem se misturar com o urbano, mas para criar um local de valorização e aprofundamento das culturas indígenas no Brasil, abrir um espaço de referência entre campo e cidade, construindo formas de sustentabilidade a partir dos ensinamentos tradicionais, produção de artesanato, conhecimento das sementes, alimentação, vestuários, entre outros⁷.

Terráqueos contra Humanos

Bruno Latour fala dessa guerra de valores entre os terráqueos e humanos, dos comprometidos com a Terra e dos comprometidos com a modernidade⁸. É uma guerra de valores sobre em que mundo se quer viver. Uma minoria ecológica considerada fanática e catastrofista, de um lado, e, do outro, os adoradores de Xawara, os amantes do metal, os que garantem nossa atual idade geológica, que é o antropoceno, o fim da biodiversidade, das florestas, dos rios, que promovem a tatuagem humana por toda a superfície da Terra.

Tanto na história dos Guarani Kaiowá quanto na da Aldeia Maracanã existem traços dessa guerra de que Latour fala. É a guerra dos defensores de um tipo de mundo onde a Terra é vista como um ser vivo, inteligente e comunicante contra uma outra perspectiva em que essa mesma terra é pensada somente como manancial de recursos a serviço do homem e do seu projeto civilizatório. Apesar de nem todos os índios saberem que sua luta por demarcação de terra tem a ver com a proteção do planeta em grande escala, alguns deles, como Davi Kopenawa Yanomami, tem isso muito claro, que a luta indígena já não é só sobre suas comunidades e terras, mas pela Terra de forma geral e ampla. São os amantes da Terra que perdem para os adoradores do desenvolvimento a qualquer custo. De um lado esses pobres, sujos, vagabundos, preguiçosos, demorados, subjetivistas, infantis, *hippies*, *losers*, fracassados, espiritualistas, bárbaros. De outro, os urbanos comprometidos com a modernidade, com o crescimento, desenvolvimento, enriquecimento,

7 Vale aqui pensar em outros exemplos de espaços indígenas em centros urbanos, caso do Santuário dos Pajés em Brasília. Disponível em: <<http://santuariodospajes.blogspot.com.br/>>.

8 Cf. Latour, B. *War and peace in an age of ecological conflicts*. Palestra proferida em 23 de setembro de 2013, em Vancouver, sob os auspícios do Wall Institute for Advanced Studies. Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/node/527>>.

segurança, produtividade, objetividade, expansionismo. Esses lados opostos, apesar de não serem muito claros ou específicos, disputam modos de existência e formas de relação com a Terra e com a Vida. Um é a antítese do outro, e não precisamos ampliar essa imagem demasiadamente para vermos a desproporção entre os lados.

Xawara e a queda do céu

Agora vou para outro grupo indígena, os Yanomami. O pajé Yanomami Davi Kopenawa fala no livro *The Falling Sky* o que tem sido discutido entre os xamãs Yanomami quando se reúnem para conversar sobre o que vai acontecer com o mundo⁹. Ele fala da Xawara (doença ou epidemia). Aqui aparece a palavra epidemia de novo, e por isso eu disse acima que era uma palavra importante. A epidemia de suicídios Guarani é provocada também pela Xawara. Ela é uma espécie de coisa viva, de entidade, de força de destruição. A Xawara¹⁰ é a fumaça que sai do ouro quando esse é retirado da Terra. Ela é a fumaça que sai dos metais em geral. Para os Yanomami, o ouro e outros metais são o esqueleto da Terra. Se isso é retirado de dentro da Terra, ela perde sua sustentação estrutural e por isso pode vir a afundar.

Os Yanomami, apesar de terem uma condição mais privilegiada do que a dos Guarani Kaiowá, ou dos índios urbanos da Aldeia Maracanã, pois vivem em uma grande reserva entre Roraima, Amazonas e Venezuela, que é maior do que a Holanda, não conseguem conter a Xawara. Aquela região é rica em minérios, especialmente ouro. Ali é proibido o garimpo, mas não existe maneira de controlar toda a fronteira da reserva. Se o governo tira a estrutura da mineração de um local, logo em seguida ela se restabelece em outro canto, pois geralmente não entra na contabilização do Estado o futuro dos garimpeiros, sua cultura de busca do ouro - sina ou sorte -, o que é muito importante no modo de subjetivação dos trabalhadores do garimpo, a vida no risco e com possibilidade de ganhos. Se não é no ouro, onde a cultura que envolve o garimpo pode sobreviver? A questão é complexa, mas do ponto de

9 Kopenawa, D. e Albert, B. *The Falling Sky: words of a Yanomami Shaman*. Cambridge: Harvard University Press, 2013. Disponível em: <<http://www.survivalinternational.org/ultimas-noticias/9706>>.

10 Cf. Santos, L. G. dos. *Amazônia transcultural – xamanismo e tecnociência na ópera*. São Paulo: n-1 edições, 2013.

vista da saúde da floresta e dos povos da floresta, o garimpo é tão prejudicial quanto a monocultura e os negócios agropecuários. Seus estragos vão muito mais longe do que os locais onde são produzidos, sujam rios, matam peixes, derrubam floresta e produzem contágio de doenças através da fumaça invisível que continua se espalhando e atacando o peito dos índios, dos brancos, da floresta e do céu.

Davi diz que Xawara, a epidemia, se encontra na aldeia, e está levando seu povo ao fim. Hekurabe são os espíritos que sustentam o peito do céu, fazem a ligação entre céu e Terra e impedem o céu de desabar, mas até o peito do céu já está infectado pela Xawara. Quando um pajé morre, os Hekurabe ficam muito bravos, e tem morrido muitos pajés. São eles que sustentam o céu para brancos e índios. Quando a última árvore cair e não existir mais nenhum pajé, não vai haver Hekurabe para sustentar o céu, ele se partirá ao meio e coisas começarão a cair sobre a Terra, que, já não tendo mais sua antiga estrutura, também vai se partir, abrindo enormes buracos onde cairão brancos e índios. A humanidade vai acabar, como já aconteceu outras vezes.

Quero insistir nessa profecia, não como palavras de um xamã exótico que não sabe se expressar filosoficamente, mas como uma sabedoria que aponta para uma situação concreta.

Ver, para os Yanomami, significa sonhar, e Davi diz que os brancos só sonham consigo mesmos. Não conseguem sonhar com outra coisa, ou seja, não conseguem ver o que os outros elementos da natureza veem, só estão preocupados consigo mesmos¹¹. Viveiros chama isso de espécie narcisista, tão autocentrada que não consegue nem sonhar com outra coisa que não seja ela própria¹². Os brancos só conseguem sonhar consigo mesmos. Dormem mas não veem nada. Por isso acham que o que os índios falam é falso ou é mentira, pois não enxergam nada.

Existem dois pontos fundamentais nessa profecia: 1) A humanidade vai acabar, como já aconteceu outras vezes e 2) Os brancos só sabem sonhar consigo mesmos.

11 Sobre o xamanismo Yanomami cf. *Xapiri*. Filme experimental (Documentário). Direção: Leandro Lima, Gisela Motta, Laymert Garcia dos Santos, Stella Senra, Bruce Albert. Brasil, 2012.

12 Palestra proferida na III Conferência Curt Nimuendajú por Eduardo Viveiros de Castro. Disponível em: <<https://vimeo.com/81488754>>.

Perspectivismo e inversão ontológica

A noção de perspectivismo, para Viveiros de Castro, demonstra que o ameríndio tem um pensamento predatório, ele se sabe predador de alguns animais, e sabe-se caça de outros. Ele faz parte de um circuito, não é o dominador universal como a visão branca, colonizadora dominante sugere. Existe uma perspectiva de horizontalidade do índio em relação a outros elementos, a outras matérias. O ameríndio nômade tem um pensamento ecológico, não suporta a escravização dos elementos, fator determinante na construção de civilização, que pressupõe uma escravização dos elementos em formatos condicionantes (prédios, templos, cidades). Eles utilizam os elementos para suas necessidades e, em seguida, partem para que a natureza se reaproprie deles. A matéria serve por um tempo, depois, ela volta para a natureza. Por isso as constantes mudanças de lugares. Quando voltam, a natureza já tomou conta do local novamente. É uma metodologia ecológica, uma tecnologia de coexistência com a biodiversidade. Também não há relação de superioridade entre o índio e seus mortos, pois acredita que os mortos encarnam em outros elementos, não necessariamente humanos, ou seja, a mãe morta pode ter se transformado na pedra ou no peixe, isso quer dizer que os elementos têm história, subjetividade, vida pregressa, e precisam ser respeitados e valorizados. A consequência dessa não superioridade é que o índio se torna parte de uma rede feita de matérias, espíritos, elementos da natureza, e, por fim, da própria Terra.

Ainda segundo o autor, a diferença entre a perspectiva desenvolvimentista e a perspectiva ameríndia é que a primeira pensa que existe uma natureza e várias culturas, enquanto a segunda pensa em várias naturezas e uma cultura. A única cultura que existe para o perspectivismo ameríndio é a humana. Tudo que existe é humano: a pedra, a lua, o rio, a onça, os mortos, porém, as coisas usam roupagens diferentes, se comportam de forma diferente e possuem pontos de vista diferentes sobre a realidade. Um encontro xamânico, para os índios, pode significar a mesma coisa que o encontro na lama para as antas: elas estão concentradas, sonhando e aprendendo, como os índios quando estão em ritual, cada bando fazendo seus próprios rituais.

Logicamente, se aprofundarmos as diferenças de cada bando, encontraremos pesos diferentes para cada espécie e uma cosmogonia própria para cada uma delas. Entretanto, é relevante aqui entender que essa base humana compartilhada por todos os seres também os conecta e os mantém em

uma zona de comunicação constante. Essa compreensão é muito importante para o perspectivismo - por traz de uma natureza “pedra” jaz uma “cultura humana” que conecta a pedra com todo o resto que existe. Essa é a base conceitual que possibilita a comunicação interespecies.

O animismo indígena se sustenta em uma ideia de alianças e agrupamentos entre diferentes elementos ou espécies, um humano e um animal, um rio e uma árvore. Uma espécie de humano, por exemplo, pode ter mais a ver com uma natureza fria, rochosa e dura do que com um indígena. A natureza de uma coisa não está relacionada a essa coisa por semelhança ou forma, mas por seu modo de ser, estilo ou “natureza”. Pertencer a um ramo de animais ao invés de a outro fala algo da natureza própria de cada indivíduo ou bando, os distingue, os diferencia, mas, no fundo dessas diferenças aparentes, a cultura é a mesma: todos são humanos. A saber, pensam, sonham, veem, se expressam, e têm vida em comum, o que lhes permite associação e comunicação, posição contrária ao antropocentrismo, exatamente porque o humano não tem privilégios em relação ao resto do que existe, e não é porque são humanos que vão ser identificados somente com humanos, existe toda uma gama de possíveis associações. Tudo que existe possui uma cultura de fundo que é humana.

O xamã, nesse contexto, é uma espécie de diplomata que tem a habilidade de frequentar diversos desses pontos de vista, entrar em contato com todas essas roupagens, atravessá-las e frequentar a humanidade de outros seres existentes. Entre ele e esses variados seres pode haver um pacto, uma convivência, mas também repulsão, desinteresse e conflito. O xamã é capaz de sair do seu ponto de vista, ver-se de fora, ver os índios da sua tribo do ponto de vista da árvore, do ponto de vista dos pássaros, da lua, das estrelas, de uma matéria ou um objeto. Essa habilidade faz com que ele tenha um conhecimento mais profundo da existência das coisas do que a maioria dos índios, porque aprimorou essa técnica, treinou para isso, e é por isso que sua loucura, sua esquizofrenia, sua variação perceptiva é considerada uma sabedoria. Ele volta para contar das coisas que viu e ouviu a qualquer momento.

Continuando com a ideia de perspectivismo de Viveiros, conforme a potência do treinamento do xamã, ele pode estar em mais de um ponto de vista ao mesmo tempo. Pode vir a encarnar em outros seres. É uma habilidade que o xamã tem porque trabalhou muito para desenvolvê-la. São técnicas de êxtase, de sensibilidade, de comunicação interespecies que o fazem perceber

o que está por traz das coisas, das aparências, reatar sua base humana com a base humana de qualquer outro elemento. Mas os xamãs de cada bando têm o poder de fazer isso consigo próprio, por isso o xamã ameríndio também sofre encarnações, é possuído por elementos, animais, mortos. Na imagem abaixo, pode-se ver como os indígenas Desâna do Alto Rio Negro representam a encarnação do pajé: deitado, de costas, como se estivesse sendo levado no corpo dos animais.

Um dos objetivos da referência ao perspectivismo, nesse texto, é tentar criar condições para que o xamanismo seja percebido como metodologia, como tecnologia de produção de conhecimento. Isso interessa muito para o tecnoxamanismo. Perceber que para além de algum possível encontro entre tecnologia e xamanismo, a percepção de que o xamanismo é uma tecnologia em si mesmo. Não só de êxtase, mas de comunicação. Depois de percebermos com mais profundidade o xamanismo como tecnologia, pode ser que consigamos achar indícios para pensá-lo:

- 1) Xamanismo é uma tecnologia que permite ao xamã sair de si mesmo e frequentar pontos de vistas diferentes do seu.
- 2) Xamanismo é uma tecnologia ecológica, capaz de convivência com a biodiversidade.
- 3) Xamanismo é uma tecnologia de guiagem e controle da alucinação.

Jeremy Narby, antropólogo canadense que cresceu na Suíça e pesquisou muito os conhecimentos medicinais indígenas no Peru, explorou bastante a ideia do uso de enteógenos para construção do conhecimento nas sociedades tradicionais. Ele conta no seu livro *Cosmic Serpent* que, quando foi para o Peru estudar plantas com os Ashaninka, constantemente perguntava como eles sabiam tudo aquilo sobre plantas, eles respondiam sempre a mesma coisa: a planta é que ensina¹³. Foi preciso tomar muita ayahuasca para Narby perceber que os professores da floresta eram a própria floresta, que tinha uma inteligência viva em tudo que existia ali, que as coisas coexistiam, conviviam, que tinham subjetividade. A floresta e a vida tinham um *networking* próprio, negociavam, faziam gambiarras, se estruturavam e reestruturavam. O índio,

13 Narby, J. *The Cosmic Serpent: DNA and the Origins of Knowledge*. New York: Jeremy Tarcher/ Putnam, 1998.

em meio a tudo isso, é mais um participante da tremenda interação de seres vivos, que utiliza os efeitos das plantas de poder para conhecer seus processos.

Essa ideia de elementos e matérias inteligentes, possuidoras de subjetividade, sensíveis, está começando a ser de fato pensada pela filosofia especulativa contemporânea, e isso encontra correspondência direta com as pesquisas científicas em física, biologia, matemática, entre outras. Esta zona de conexão, segundo o perspectivismo ameríndio, é a humanidade comum a todos os elementos, é a base comum. Levando-se em conta que esse humano comum a tudo que existe não é necessariamente o humano do branco antropocêntrico, o paradigma é outro, interessa compreender que tudo que existe sente, pensa, olha para as coisas, tem sensação, experiência e outros atributos subjetivos inter-relacionados. Para algumas correntes do pensamento ameríndio, esse ser humano branco, construtor de cidades e devastador da Terra, é algo que eles já foram e não querem ser mais¹⁴, o que vai em direção oposta à ideia ocidental de que existe uma animalidade comum entre humanos e animais, e que os humanos aos poucos largaram a natureza para se humanizarem através de suas antropotécnicas.

As antropotécnicas são técnicas humanas utilizadas historicamente para produzir humanos. Ludueña Romandini aborda essas técnicas em seu livro *Comunidade dos Espectros*, analisando, sobretudo, a teologia e o direito, que ele considera duas fontes antropotécnicas poderosas de fabricação de humanidade¹⁵. Ludueña Romandini levanta a questão do biopoder, pontuando que ele não corresponde a uma evolução da sociedade de controle, mas que já estava lá desde os primeiros movimentos de produção de humanidade civilizada. A antropotecnologia sempre pressupõe uma zoopolítica, que é o controle e a domesticação da animalidade, que, no pensamento branco, seria o lugar de onde o humano teria surgido.

Se a gente insistir nesse conceito de Ludueña Romandini, podemos dizer que, na visão dos ameríndios, a separação entre eles e os brancos teria surgido exatamente aí, nesse momento. Quando os humanos começaram a inventar suas antropotécnicas de civilidade, os ameríndios se afastaram, pois essas significavam aquilo que a natureza não queria ser. Alguns grupos

14 Palestra proferida por Eduardo Viveiros de Castro na III Conferência Curt Nimuendajú.

15 Ludueña Romandini, F. *Comunidade dos Espectros - I Antropotecnica*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2012-2013.

índigenas pensam que seus antepassados fugiram dessas esteiras de fabricação de humanos, se afastaram e as negaram, porque elas representavam o fim do mundo. E dizem ainda: “isso já aconteceu antes e acontecerá de novo”¹⁶.

Quando, então, vem à tona a profecia dos pajés Yanomami, proferida pela boca de Davi Kopenawa¹⁷, que diz que a humanidade vai acabar, como já aconteceu antes, e vai acontecer de novo, podemos nos perguntar, no intuito de produzir uma provocação: de quantos mundos estamos falando, e quem são os nossos ancestrais?

Esses índios dizem que os ancestrais deles são os homens dos quais eles se afastaram, junto com a natureza. Existe uma inimizade ontológica dos índios para com os brancos que a princípio não tem a ver com a evolução das espécies. É quase o contrário disso, já que – e isto é só uma hipótese – o que os brancos chamariam de evolução os índios chamariam de uma tendência de certos grupos a se sobrepor sobre todos os outros seres. Ou seja, não é evolução, é outra coisa, talvez uma perspectiva exploratória.

Perguntemos, contudo, apenas para o bem de seguir essa problematização: como os ameríndios relatam tão bem o fim do mundo? Por que dizem com tanta certeza que isso já aconteceu antes? Do que exatamente eles tiveram que se afastar e fugir? Dos colonizadores, ou foi de algo antes disso?

Para além da especulação, não temos muito a fazer, já que se trata de sociedades sem escrita em sua maioria. Os Yanomami ainda dizem que os brancos escrevem seu pensamento sobre as copas das árvores. Mas que eles, os índios, escrevem sonhando. Os brancos precisam escrever porque não sabem sonhar, só sonham consigo mesmos e com suas mercadorias. E se o fazem, é exatamente por não conseguirem ver o fundo humano em tudo o que existe. Por isso pensam somente em si mesmos. São narcisistas, egocêntricos, arrogantes e inconsequentes. Incapazes de ouvir outras vozes que não sejam as suas próprias¹⁸.

No perspectivismo ameríndio, as palavras ver e sonhar são facilmente trocadas. É no sonho que se aprende coisas, se conhece mistérios. Essa base comum humana possibilita a compreensão geral. Mas significa também que é preciso sonhar para ver. Sonhar dormindo, sonhar com os enteógenos

16 Kopenawa, D. e Albert, B. *The Falling Sky...*, op. cit.

17 Idem.

18 Idem.

e sonhar acordado. O sonho é uma tecnologia fundamental para os ameríndios, e deve ser pensada com uma técnica de emancipação, muito diferente das antropotécnicas civilizatórias. Trata-se de uma técnica de comunicação desantropocêntrica, sem o interesse de perceber o humano como centro. Essa é a inversão ontológica.

Do Xamanismo Transversal, sujo ou dos ruídos

Para pensarmos o tecnoxamanismo, é indispensável compreender sua associação com o lixo, com a sujeira, com o excedente, com o que sobra. Xamanismo sujo¹⁹, então, surge como um conceito complexo, que a princípio pode parecer ofensivo para os que pensam xamanismo como algo sagrado, mas que tentarei aqui apresentar de outra maneira.

No livro *Metafísicas Canibales*, Viveiros de Castro fala da relação entre profecia e xamanismo horizontal, bem como entre sacerdócio e xamanismo vertical²⁰. Ele tenta criar uma aproximação entre o xamanismo ameríndio e a religião judaico-cristã. Grosso modo, o xamanismo horizontal (profecia) é um estado de presença e pertencimento à natureza e ao mistério das coisas, acontecia antes da chegada dos colonizadores, quando os índios e, evidentemente, os xamãs teriam uma relação equilibrada com o conhecimento, pois este seria promovido e expresso ao mesmo tempo, de forma intuitiva, aberta, sem contenção e sem promoção de poder, como era o caso dos profetas que guiavam os povos mediante suas conversas com deus, anjos, intuições, vidências. O xamanismo vertical começa a acontecer com a chegada do homem branco, que reconfigura o poder do pajé, constrói a ideia de identidade pessoal, produz hierarquia entre sujeitos e sobrepõe os conceitos imperiais e monoteístas sobre as crenças indígenas, verticalizando o papel do humano sobre todas as coisas, e constituindo um lugar de vigilância, de lei moral sobre o conhecimento. Como é o caso do sacerdócio, que também teve esse papel nas religiões judaico-cristãs: o de estabelecer o controle sobre o povo, as leis, as hierarquias dentro da religião.

Segundo esse raciocínio, o xamanismo transversal seria uma mistura

19 Vídeo *Xamanismo transversal, sujo ou dos ruídos* de Fabiane Borges apresentado na Semana Experimental Urbana (SEU), em Porto Alegre, em 2012. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=Hj3TOIesxPw>>.

20 Viveiros de Castro, E. *Metafísica Canibales. Líneas de Antropología Postestructural*. Madrid: Kats, 2010.

disso tudo, entre profecia e sacerdócio, xamanismo e sacerdócio, politeísmo e liturgias católicas, políticas de humanização e rituais com ervas de poder, entre o politeísmo e os dez mandamentos, entre os padres e os cultos africanos, entre essas crenças que ficam pelo meio do caminho e as dissidências cristãs. A pajelança ameríndia, atravessada por tudo isso, criou um estado sincrético, no qual crenças ancestrais se compõem com as categorias teológicas.

Isto tudo se mistura aos modos de vida transversalizados e sincréticos dos próprios brancos, as festas pagãs, as orgias, os embriagamentos, os assassinatos, as armas de fogo, a construção de cidades, a produção de lixo, as doenças, a miséria, as traições do império, a devastação da Terra, o uso inconsequente do meio ambiente – a Terra como repositório de recursos para utilização irrestrita do homem.

Esse redemoinho de informações misturadas é a ruidocracia. O xamanismo sujo seria a capacidade de produzir êxtase e transcomunicação de dentro desse universo de ruídos, onde se percebe que tudo soa, que tudo vibra e emite som, que as coisas convergem e divergem por instantes, e que isso deve abrir a escuta ao invés de produzir surdez. A experiência da ruidocracia radical é um estado importante do tecnoxamanismo.

Estamira representa bem o tecnoxamanismo, já que ela é pajé do lixo, a esquizofrênica do excedente, a mulher que representa o estado pútrido, as explosões de gases, que convive literalmente com os “restos” da humanidade. É a partir do lixo civilizatório que essa “pajé suja” diz de todos esses tempos e acúmulos. Ela delira no lixo, com ele. Que outra forma seria mais eficaz para se conhecer uma população planetária? Seu xamanismo, além de transversal, é motivado pela força do excesso, do sem lugar, do que sobra. Não nego que atuasse com reciclagem, mas é toda aquela sujeira que a tornava especial, especialista do espectro da exclusão. Sem esse lixo todo em volta, ela provavelmente não teria ido tão longe nas conexões esquizo que produziu. Estamira se tornou uma personagem histórica nas mãos de Marcos Prado, cineasta que promoveu com profundidade a ligação de Estamira com toda aquela sobra²¹. Ela fala do cheiro do lixo, das suas implosões internas, da sua transformação constante, dos satélites conectados a antenas construídas por ajuntamentos insólitos na lixeira, fala do controle, do trocadilho do controle. Apesar de, em algum momento no documentário, o diretor criar um vínculo entre sua

21 *Estamira* [Documentário]. Direção: Marcos Prado. Brasil, 2004.

doença mental e suas profecias, que teria crescido devido a um trauma, apresentando uma explicação psicanalítica para seu problema mental, há leituras que passam a passos largos por essa sua tentativa. O que não dá para negar, no caso de Estamira, é sua ligação fluxuosa com a Terra do lixo.

Tecnoxamanismo

O tecnoxamanismo, além de surgir diretamente de um xamanismo transversal, é também sujo, ruidocrático, da lixeira, impuro, já que parte significativa de quem o está pensando vem do resto do saber científico, de laboratórios precarizados, de conhecimentos instáveis, pouco comprováveis, do hackeamento, do lixo eletrônico, da gambiarra, do gato, do reaproveitamento de matérias, da reprodução de projetos científicos exaustivamente testados. A isso se juntam questões particulares de movimentos sociais relativas ao feminismo, ao movimento *queer*, ao movimento negro, ao *software* livre, ao movimento sem terra, aos povos indígenas, às comunidades ribeirinhas, aos movimentos sem teto, desempregados, entre inúmeros outros que também vêm com seus próprios ruídos, suas próprias dissidências, seus próprios lixos. Acrescento a isso, ainda, interesses voltados à relação entre corpo e técnica, comunicação interespecie com matérias, elementos, plantas, assim como captação de ondas e magnetismos dos espaços mais recônditos, dos polos norte e sul, dos prédios destruídos pelas guerras, dos que sobreviveram, e que contam histórias passíveis de serem captadas por processos *do it yourself* (faça você mesmo). Sem falar em toda a questão ambiental, espacial, extraterrena, cultura espacial, ficções, relação com o cosmos, astronomia e astrologia, com uso de aparatos mecatrônicos e signagens.

O que eu quero dizer com isso é que:

- 1) O tecnoxamanismo provém de uma lixeira de excessos, sobras, restos, sujeiras, misturas, ruídos, processos descontínuos, xamanismos transversalizados, sincréticos, incorporações de ideias, de culturas, antropofagias sociais, culturais, gambiarras, ideologias políticas atravessadas, garimpos eletrônicos.
- 2) O tecnoxamanismo é reciclador de matérias e subjetividades, reciclador de ambientes, reconectador entre humanos e Terra, humanos e universo, um *re-ligare* sem representação nem univocidade, um modo de abertura perceptiva, de ampliação da escuta, de abertura para a espectrologia que nos circunda,

para o mistério, uma lição de humildade em relação à existência das coisas.

3) O tecnoxamanismo é sujo porque parte das lixeiras materiais e subjetivas dos humanos, mas isso não significa subestimar a força do xamanismo, muito pelo contrário, significa atribuir poderes ao lixo para além da reciclagem industrial que o organiza, separa, retém, e explora o catador. Mas atribuir poderes ao lixo exatamente porque é a partir dessas confluências miseráveis que nos é possível perceber que tipo de espécie somos e, daí, dessa condição explícita, podemos então ampliar alguns campos de convergência para nos transformarmos em algo mais interessante.

*Fabiane M. Borges é doutora em Psicologia pela PUC-SP, atua como psicóloga, artista, ensaísta, produtora cultural, e organiza eventos relacionados a arte, tecnologia e movimentos sociais. Publicou *Domínios do Demasiado* (Hucitec, 2010) e *Breviário de Pornografia Esquizotrans* (ExLibres, 2010). Com a rede de mídia, arte e tecnologia, organizou *Submidialogia* (Ideias Perigozas, 2010) e *Peixe Morto* (Imotirô, 2012). Tem uma coluna esporádica na revista *Outras Palavras* (<<http://outraspalavras.net/author/fabianeborges/>>).

Blog: <<http://catahistorias.wordpress.com>>. Contato: catadores@gmail.com

Multidões e fantasmas: os figurantes do cinema ou o povo que falta

Olivier Schefer

Se fossemos acreditar nos defensores da Teoria da Gestalt, a coerência do mundo visível pressupõe um fundo neutro sobre o qual seriam ressaltadas as figuras diferenciadas. Mas o que acontece quando o fundo cria interferências no primeiro plano e o equilíbrio ou a equidistância entre primeiro plano e fundo é abalada? Gostaria de trazer alguns indícios de respostas emprestados do cinema, uma vez que o cinema é visto desde a sua origem como um modo singular, por vezes espiritualista, de aparição e emergência de imagens. Esta inversão de perspectiva, sob o prisma de um dispositivo inverso ao da perspectiva pictural humanista, produziu o primeiro efeito impressionante de imagens em movimento: as figuras vêm à frente do espectador, sacudindo os velhos hábitos contemplativos, como lembra a famosa sequência de *L'Arrivée d'un train en gare de La Ciotat*¹ dos irmãos Lumière, que Maxime Gorki compara a uma bala de canhão arremessada sobre os espectadores.

Claro, o cinema hollywoodiano da década de 1930, e uma parte importante da história do cinema que se seguiu, tem redistribuído amplamente o espaço cênico em uma sucessão hierárquica de planos. O primeiro plano fora confiado aos atores principais, enquanto que o fundo da imagem (cenário, transparências, figurantes...) permanecera secundário. Dizendo de um modo mais simples, este fundo da imagem desempenha a função da decoração na pintura clássica (aquela, por exemplo, da paisagem): ou seja, fica em segundo plano para trazer à frente o primeiro, e destacar o palco ou a cena principal. Minha hipótese é que algumas figuras do cinema de horror, principalmente

¹ [NT] Traduzido para português como *A chegada do trem na estação*. Filme francês de 1895, realizado pelos irmãos Louis e Auguste Lumière.

os zumbis, reencontram ou redescobrem as virtudes simultaneamente mágicas e fantasmáticas do *comparecimento*² das figuras, próprias do cinema dos primeiros tempos. Os zumbis não ocupam primeiramente a frente da cena fílmica: eles sempre procedem do fundo, para melhor invadir o espaço do primeiro plano. Como em *White Zombie* (1932), de Victor Halperin, adaptação da história pseudo-etnográfica de William Seabrook sobre o Haiti - *The Magic Island* (1929) -, elogiado na época por Michel Leiris, que mostra pela primeira vez zumbis na tela. Em sua primeira aparição, descem uma colina em direção aos dois heróis da história. Em *Night of the living dead*³, George Romero, no contexto da manifestação contracultural dos anos de 1968 e sob um fundo racial (o assassinato de Martin Luther King ocorre durante as filmagens), repete esse gesto e nos mostra, várias vezes, zumbis surgindo das profundezas da noite para invadir o plano principal, neste caso, uma casa onde estão refugiados os protagonistas deste drama que tende ao canibalismo. Apesar das diferenças contextuais significativas entre os anos 1930 e 60, o fato de que estes mortos-vivos, literalmente, procedem do fundo para ocupar a frente da cena e tomar o lugar dos protagonistas é essencial para o que está em jogo aqui no deslocamento visual e antropológico entre o primeiro e o segundo planos. Para seguir a evolução da figura monstruosa do zumbi no cinema contemporâneo, constatamos que o próprio do horror zumbi não é sua dimensão maléfica, seu contato com a vida após a morte ou seu poder espetacular, mas, antes, sua neutralidade, sua extrema banalidade, sua ausência de característica. As massas e as multidões zumbis recolocam em jogo, assim, em uma estranha indistinção, o que chamamos de figurantes do cinema. Sabemos que os figurantes têm por função projetar uma cobertura secundária na imagem, fazer parte do cenário, fundir-se a ele e sustentá-lo ao mesmo tempo. Quer se encontrem atrás dos atores principais, nas laterais ou em frente, sua razão de ser é não aparecer. Em alguns *sites* de contratação de figurantes, encontramos uma imagem da multidão de fantasmas tirada do filme homônimo de Robin Campillo⁴, de 2003, como se a relação entre o zumbi do cinema, melhor dizendo, aquele que atua como qualquer pessoa porque não tem identidade, e o

2 [NT] Destaque do autor. O termo original é *comparution*, cuja tradução literal seria comparecer em juízo ou imediatamente.

3 [NT] Filme de 1968, traduzido para o português como *A noite dos mortos vivos*.

4 [NT] o autor refere-se ao filme *Les Revenants*.

papel mínimo do figurante fosse óbvia. O zumbi não é nem mesmo um papel (com algumas exceções), uma espécie de antipapel e de antiator, e o figurante tem tudo de um zumbi, incluindo a forma como muitas vezes é tratado, como um rele instrumento, de acordo com o testemunho contundente sobre o estatuto dos figurantes de grandes produções. Mas Hitchcock já não dissera a Truffaut que os atores, incluindo os mais conhecidos, são apenas animais e os diálogos não são mais que ruídos, um rumor de fundo?

Finalmente, o próprio do figurante, assim como das multidões zumbis barulhentas e anônimas, é sua invisibilidade, seu lado *passé-partout*, uma invisibilidade que permite, no entanto, que haja imagens visíveis. Este é o paradoxo estético, mas também econômico da situação: não vemos realmente os figurantes, mas sem dúvida não veremos algumas cenas sem eles. Esses seres sem história tornam a história possível, todas as conquistas históricas os reconhecem. Em certo sentido, o cinema de horror coletivo de zumbis traz de volta o primeiro filme do cinema público, aquele que colocou em cena justamente a multidão de homens e mulheres trabalhadores saindo apressadamente da fábrica dos irmãos Lumière, em Lyon, em 1895. Mas há diferenças importantes entre as duas situações: a multidão dos Lumière é encenada pelos patrões que detêm a câmera. Os trabalhadores andam rápido, desde a parte inferior da fábrica para a saída, em primeiro plano, como lhes fora pedido, para ocupar o tempo muito curto de impressão da película. Em seguida, ao final da sequência, as portas são fechadas pelos gestores da fábrica, como o baixar da cortina em uma representação. Inversamente, os zumbis de Romero, de Joe Dante ou do cinema italiano dos anos 1960-70, são uma multidão densa, mas difusa, rebelde, vagando em desordem na superfície da imagem. Além disso, não creio muito em uma pseudo-virtude democrática dessas massas de zumbis que invadem o palco dedicado aos atores principais, retomando o poder confiscado pela classe dominante (embora este cenário pareça, por vezes, sugerido em *Land of the Dead*⁵ de Romero). O povo zumbi que vêm a partir do fundo da imagem não é um povo revolucionário como as massas camponesas que vêm, por exemplo, tumultuar a ordem da imagem burguesa em Courbet.

Entre 1849 e 1851, as multidões camponesas na França esbravejavam seu descontentamento após a revolução de 1848, período em que se

5 [NT] Filme de 2005 traduzido para o português como *Terra dos Mortos*.

multiplicavam as expropriações de camponeses expulsos de suas terras por especuladores sem escrúpulos. À sua maneira, Courbet relata essa situação, dando um lugar a esse mundo camponês, que tanto maltrata a estética do belo e as leis da perspectiva, garantindo no cerne das imagens o triunfo do sujeito sobre o mundo. T. J. Clark estima que *Les paysans de Flagey* é um quadro “feio e deliberadamente falho” – notadamente um personagem colocado à direita, segurando um porco em uma coleira, desfigura a perspectiva. Pode-se também pensar no *Enterrement à Ornan*, pintura que justapõe, no primeiro plano, as figuras neutras, divididos em comunicantes, homens e mulheres. Esta massa de “figurantes” anônimos distancia o olhar da cerimônia religiosa, que deveria uni-los, para impor a sua presença silenciosa, numa mistura de ironia e indiferença. Enquanto na primeira versão desta pintura, a multidão voltava-se piamente para o padre. Em todo caso, para retornar ao cinema, quando John Ford colocou em cena a revolta dos Cheyennes, que se recusavam a serem levados para uma reserva, longe da terra de seus antepassados, eles ocupam o fundo da cena, ou emergem do fundo. Mas é também para opor uma forma de reivindicação comunitária à elite branca, ocupando a frente da cena, tanto histórica quanto topográfica.

Estes dois exemplos de povos que faltam na história e nas representações (os camponeses do século XIX e os índios americanos) oferecem dois casos exemplares de fundo reprimido vindo ao primeiro plano, ou da ocupação da imagem pelo que a história oculta. Não se pode dizer o mesmo das massas de zumbis, esses figurantes sem destino ou idade. O povo zumbi não é exatamente um povo, uma comunidade ou estrutura, ele é a antiestrutura coletiva por excelência, mais um caos movente, uma regressão da comunidade para a multidão, a própria ressurreição da horda primitiva freudiana, mesmo antes de ela se dar um chefe. Deveria, sobretudo, considerar aqui a leitura clínica e etológica do médico reacionário Gustave Le Bon que descreve em seu *Psychologie des foules* (publicado no ano do nascimento oficial do cinema, em 1895...) o perigo político representado pelas multidões desordenadas e indisciplinadas, que ameaçam a ordem burguesa como um vírus infeccioso. “Através de seu poder unicamente destrutivo, multidões agem como esses micróbios que ativam a dissolução dos corpos debilitados ou dos cadáveres. Quando a construção de uma civilização está podre, as multidões trazem o colapso.”⁶

6 Le Bon, G. *Psychologie des foules*. 5. ed. Paris: PUF, 1995, p. 4.

Pergunto-me se a operação de zumbificação, a lógica difusa de contaminação viral que transforma identidades em uma massa indefinida e anônima, não vem, antes de tudo, dessa “etnologia da solidão”, analisada por Marc Augé em seu ensaio de antropologia da supermodernidade. Ou deste tempo contemporâneo bastante trágico, em todo caso paradoxal, em que a comunidade humana se experimenta através do anonimato dos não-lugares. Estes não-lugares, que são justamente as pinturas de fundo cruzadas constantemente, sem ser visíveis como tais, que o cinema de zumbis filma incessantemente, como se ali estivesse a sua real razão de ser: estacionamentos, subterrâneos, centros comerciais, aeroportos, rodovias etc., onde vagueiam os figurantes-zumbis ou zumbis-figurantes. Todos estes locais neutros, diz Augé, se pode paradoxalmente acessar fazendo valer uma identidade (passaporte, cartão de banco). Se o cinema de zumbis contemporâneo faz vir o fundo para o primeiro plano (os figurantes escondidos por trás da imagem, cenários comuns em nossas viagens), ele conta, à sua maneira, a história impossível e contraditória das comunidades contemporâneas, litigantes de uma história social, mas sempre e ao mesmo tempo dispersas numa soma fragmentada de destinos individuais. “É no anonimato do não-lugar [Augé conclui] que se experimenta solitariamente a comunidade dos destinos humanos”⁷.

Tradução de Juliana Soares Bom-Tempo

*Olivier Schefer é professor de Estética e Filosofia da Arte na Université Paris I (Sorbonne). Foi coeditor de uma antologia crítica do romantismo alemão, *La Forme poétique du monde*, e traduziu para o francês manuscritos de Novalis. Publicou recentemente dois ensaios sobre as figuras literárias e cinematográficas do morto-vivo e do sonâmbulo: *Des revenants: corps, lieux, images* (Bayard, 2009) e *Variations nocturnes* (Vrin, 2008).

7 Augé, M. *Non-Lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Le Seuil, 1992, p. 97 [*Não-lugares. Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Tr. br. Maria Lúcia Pereira. Campinas: Papirus, 1994, p. 110].

À flor da pele, sob a pele. Duas variações técnicas e tecnológicas sob a alteridade interior¹

Nacira Guénif-Souilamas

Colocar-se no avesso da cena dá acesso aos segredos de sua fabricação. Revela a desordem que reina antes da *performance*, antes dos elementos esparsos e desarticulados serem expostos em ordem e com discernimento. Aproveitando o convite feito pelos organizadores deste colóquio para mergulhar e ver mais de perto, é isso que vou fazer. Ver não o *voyeurismo*, mas o que se passa na superfície e sob a pele, no fundo do corpo e do ser que o habita quando este deve aprender a confrontar o meio hostil ao qual ele pertence e no qual ele quer se manter e manter seu lugar.

Juntando dois segmentos performativos *a priori* estranhos um ao outro, aquele do trans, travesti ou transgênero e aquele da insuficiência respiratória, esta contribuição propõe percorrer a superfície e as profundidades de duas formas corporais que vivem em um meio hostil, a fim de revelar o que nos dizem da alteridade interior como existência comum. Trata-se, portanto, de considerar a alteridade enquanto forma comum de existência, como ponto comum de divergência, cada pessoa extraindo de sua capacidade de juntar o que difere de si mesmo o impulso para romper-se. Longe de ser prescrita por uma aversão ou uma desconfiança, esta alteridade interior, este outro em si e dividido, torna-se a porção comum de todo indivíduo, a condição de sua possibilidade, o objeto de toda sua atenção e de seus esforços para se transformar.

Sua aposta se define em desfazer a divisão e restaurar a continuidade entre as diferentes formas de vida, entre humano e não humano, entre humanidade e máquina, e em abolir as fronteiras que circunscrevem as zonas

¹ Conferência realizada no Collège de France, em Paris, nos dias 29, 30 e 31 de janeiro de 2014, durante o colóquio *O avesso da cena: emergência das formas e agenciamento da existência*, na sessão "Transversalidade dos afetos".

de atividades. Para isso, esta proposição percorre e experimenta os vínculos vitais e os encadeamentos temporais ou duráveis entre humanos impelidos ao limite de sua capacidade indentitária, minoritária, racial, física, respiratória, e os ambientes urbanos e tecnológicos nos quais eles se intensificam para resistir. Giordano Bruno, trabalhando para medir o grau de ligação, anota: “E como são diversas as espécies das coisas, e suas especificidades, diversos são para elas o tempo, os vínculos, os intermediários, as vozes, os órgãos e suas funções. É muito fácil observar isso em todo o tipo de liame, e de acoplamento e de generalização”². Concebida há mais de 400 anos, longe de estar esgotada, esta abordagem é reativada pelas figuras aqui examinadas.

A primeira partitura performativa se vincula aos passos das criaturas *queer* negro(a)s, se travestindo e se modificando à margem das cidades transformadas pelo declínio do centro euroamericano, e às experiências de sobrevivência que eles/elas constroem com e contra seu meio hostil, manifestando assim sua *hard skin*, seu couro duro.

A segunda partitura mede a *performance* respiratória e as técnicas de sobrevivência de pessoas que aguardam um transplante pulmonar, dependendo do condicionamento de órgãos por uma máquina *ex-vivo*, ativada fora do corpo humano, sob os cuidados de uma equipe pluridisciplinar e hiperespecializada.

O que está em jogo é pensar conjuntamente estas duas experiências, dois tipos de exercício de transformação do corpo e de si, mais do que apenas dois protagonistas do evento. Consideradas vitais, essas transformações estão abertas a dependências e ao apego, convocando uma cartografia de lugares que fundam uma alteridade sustentável.

Driblar uma partitura é entendido aqui como uma linguagem compartilhada e consignada nos corpos que permite interpretar uma composição e notar como uma separação, uma fronteira, sob certas condições, pode se tornar uma linha de divisão, um lugar de compartilhamento. Este jogo da partitura repousa sobre sua capacidade de colocar em andamento, portanto, em palavras, de decifrar os signos e os gestos durante a *performance* desta partitura, de mensurar a performance e seu alcance para conseguir localizar certos corpos e seus fragmentos e os cartografar em seu meio.

Paralelo entre, de um lado, os quintais devastados de Baltimore,

2 Bruno, G. *Des liens*. Tr. fr. Danielle Sonnier e Boris Donné. Paris: Allia, [1591], 2001, p. 71.

onde se mantem as figuras estranhas cuja sofisticação da vestimenta e da postura não se iguala à degradação dos lugares, e, de outro, a vida dos insuficientes respiratórios esperando por um transplante, ligados a uma máquina ativada por um computador, com o propósito de manter o cuidado para salvar um órgão, entronizado na oficina do aprendiz de feiticeiro de um centro de inovação biomédica, no norte da Europa, do qual dependem estas vidas diminuídas e espalhadas pelo mundo.

Atmosfera irrespirável: aquela da pobreza, de um reinado municipal em declínio sob o signo da raça e do abandono; aquela da fraca capacidade respiratória, de um ar impossível de inalar, rarefeito, contra o que o recurso a um instrumental (Jean-Luc Nancy escrevendo sobre o seu coração transplantado), órgão aprimorado, recondicionado, se impõe para recuperar a respiração.

À flor da pele

A pele torna-se uma parede, a forma é uma com o fundo, o corpo em emergência entre a mineralidade e a palpitação, variação sobre o tema do moreno, do rugoso, do ornamento e de uma potência de agir subterrânea, belo edifício, imperceptível, que, no entanto, sentimos que é em qualquer caso aquele da vida e da morte, sempre próximos e emaranhados. Variação do couro duro, aguerrido, ao mesmo tempo resistente e maleável, elástico e plástico para garantir a robustez. *Hard skin*, a pele dura, avesso da pele suave, uma cobrindo a outra e em seguida uma descobrindo a outra para que, finalmente, a suave recubra a dura trançando sua plasticidade e sua resistência. A pele dura do travesti, do trans, do *queer*, à frente para arranjar o espaço, proteger a superfície de sua sobrevivência, é a condição de possibilidade da pele suave, atributo da feminilidade exposta, declinada, posta à flor da pele. Mas, para que esta superfície refletora da feminilidade possa ser vista, importa que, previamente, a pele se endureça, que ela adquira esta solidez que a torna mais elástica e mais resistente às intempéries da vida no meio hostil. Não se trata somente de saber tomar, esquivar e devolver os golpes, trata-se mais centralmente de saber evitá-los e recebê-los, de desarmá-los por um perfeito conhecimento dos acidentes do terreno da existência. Assim pronta e preparada, a pele acolhe as marcas depositadas de uma outra pessoa, que habita o mesmo invólucro corporal. Com inquietude ou segundo os acasos do humor, tatuagens, *piercings*, ornamentos, perucas, maquiagens, sapatos, hábitos,

multiplicam as formas de estilização de si. Resta organizá-los feito armas, como signos de resistência à destruição de um mundo urbano racializado, sem fôlego, onde florescem as figuras in/desejáveis e in/apropriadas (Trinh T. Minh-ha). Homens negros se mantêm nas bordas do mundo, no oposto da cidade, em seus territórios confidenciais. Superfície refletora gerando uma superfície difratante (Gloria Anzaldua), a difração entre as identidades, os nomes, os lugares e as vestimentas, não disjuntivas mas construídas como uma rede de circulação identitária e minoritária alargada, eis que vem a figura. Assim se apresenta LoBell/Gabriel, a cada vez ele, ela e ele, uma pessoa em constante circulação entre suas diferentes personas, falando para ele e para cada uma delas. Vivendo num meio social vulnerável, num clima familiar carregado, que ele transforma pelo exercício de ser outro, ela, no qual ele se mantém como uma viagem a um grande quintal em que os preparativos são laboriosos, fastidiosos, e custosos.

A ignorância é um bom ponto de saída para começar um périplo. Nada saber, não ter nenhum ponto habitual de referência, disponibilidade necessária para todo aprendizado. Deixar vir o mundo em si mais do que pretender ir em sua descoberta, como sugere Trinh T. Minh-ha, liberto de toda obrigação de entender, presságio de uma capacidade de abandono e de desorientação que juntos formam a experiência. Uma experiência, a única que vale a pena, aquela que transforma.

É neste estado de espírito que me encontro na primeira vez em que faço a topografia de Baltimore. Fazer a topografia é uma expressão que se impõe, pois estou a pé e começo a ir de um ponto a outro, tomando o caminho mais direto que traço sobre o mapa oferecido pelo meu hotel. Os mapas turísticos têm essa magia: apagam todas as asperezas sociais, as tensões étnicas ou raciais, também é certo que achatam os relevos, sejam eles tão imponentes quanto as colinas, como em São Francisco, bem como a atenção do explorador Howard Becker. Em Baltimore, nenhum relevo considerável torna o avanço difícil. Basta querer andar, nada interrompe o caminho. Exceto que à medida que ando do centro rumo ao norte neste domingo de manhã, observo ruas vazias e olhares que se demoram, motoristas de carros que desaceleram ao meu passo, acompanham-me por algum tempo, em seguida me ultrapassam. Eles, assim como eu, carregados de espanto, de descrença. Até que percebo que estou sozinha, ou quase, a atravessar a cidade, cruzando aqui ou acolá com um transeunte negro. E compreendo que é inusitado ver uma mulher, de

aparência branca, se prestar a este exercício, provavelmente desaconselhável. Deveria, sem dúvida, pegar o metrô ou um taxi. Não me arrependo de não tê-lo feito. Este périplo me permitiu experimentar o que era Baltimore: uma cidade esvaziada na qual os interstícios e os intervalos pulsam um ar rarefeito. Eu o tinha apenas vislumbrado no decorrer do colóquio que chegaria ao fim e que motivara minha presença lá. Graças a uma exposição sobre o impacto antropológico e identitário da série *The Wire* sobre a percepção que os jovens habitantes da cidade tinham deles mesmos, Baltimore adquiriu em seu propósito uma profundidade que excedia o campo visual para vir se alojar sobre a pele. Mais do que cenário, a cidade servia de fonte de inspiração, sem ela, sem seus personagens, aqueles da série não poderiam existir e não teriam encontrado um lugar à sua medida. A existência reencontraria então a experiência, sem fio, sem intermediário.

A segunda vez em que fiz a topografia de Baltimore foi em companhia de Frédéric Naucyciel e de LoBell, que me propôs fazer o percurso de nosso périplo de carro. Desde esta primeira *excursão* memorável e nossa conversa cruzada sobre o assunto Baltimore, Frédéric apresentou sua versão dos fatos em uma série de fotografias, de filmes e de *performances*. Os personagens brilhantes que povoam os filmes e as imagens de *The-Fireflies-Francesca-Baltimore* valem tanto quanto aqueles de *The Wire*, eles possuem esta qualidade própria de terem estabelecido as condições de sua existência e a defenderem sem vacilar. Frédéric organizou, em Paris, um encontro com Dale e seus companheiros de *voguing*³ da *performance* no MAC/VAL, que aconteceu durante a exposição de verão *Situation(s)*. A conversa solta e acumulada sobre o burburinho de um bar transbordando de gente nos limites de uma rua do Marais havia me introduzido ao tom direto e desprovido de afecção que eu reconheceria no encontro seguinte, previsto para este outono em Baltimore. Descobri alguma coisa que esperava remeter à experiência dos anos anteriores de meus primeiros trabalhos etnográficos nos pequenos bosques entre Montfermeil e Clichy-sous-Bois: a consistência da cidade e seus pontos de resistência.

E foi LoBell quem ofereceu o prato de resistência, ousou dizer, me

3 [NR] *Voguing* é um estilo de dança que emerge nos anos 1960, nos salões do Harlem (EUA), com os afro-americanos e latino-americanos. A partir dos anos 1980, começou a ser praticado nos espaços de dança e nos clubes da cena gay/trans. Baltimore é uma das capitais do *voguing*.

pegando desprevenida. Mal entramos no carro ele me entregou seu celular como entregaria um cartão de visitas. Para introduzir o assunto, ele exhibe um clichê que me chama a atenção, deixando-me longos minutos com o instrumento na mão, tempo em que apreciei todos os detalhes e levantei todas as implicações daquela imagem. Passando rapidamente sobre outros clichês que ele desliza sob seus dedos, LoBell volta-se sobre um tipo de retrato-manifesto e me diz: “Eu sou ela: Gabrielle”. Ele aparece loira, num traje e numa pose estudados. Mostra-se num outro dia, noturno, não numa outra identidade, nem num outro modo: uma dimensão integral de sua personalidade. Era sempre ele mesmo, o jovem homem negro em traje casual, com o rosto marcado por um *piercing* no nariz, para quem me volto regularmente para manter a conversa durante as três horas que ela dura. Enquanto se desenrola sob as rodas de nossa sala ambulante o tapete da geografia urbana e social de uma Baltimore em suspensão, cujos relevos, enigmas, vestígios se abrem a nossa visão panorâmica, nos arrebatam as palavras que dão conta, talvez mesmo restituindo a razão de sua experiência. Sem dúvida, isto exige o cuidado de colocar-se sob o signo deste outro manifesto, perfeito contraponto da foto: *hard skin*. A foto e sua legenda. Uma combinação improvável e incompreensível sem um modo de emprego. O modo de emprego para se tornar legendário num mundo deteriorado que mede as espécies em vias de desaparecimento ao custo de ter eliminado todos os confrontos da pobreza e do racismo metabolizados nas artérias da grande cidade transpassada pela droga.

Um presente, por assim dizer, inesperado e inestimável. O que implica agora cartografar seus meandros e quintais.

Sob a pele

Outra cena, outro avesso da cena. O corpo esperando transplante está conectado virtualmente a uma máquina cuja *performance* técnica aplicada a um órgão ali situado, como um casulo ou, melhor ainda, uma incubadora, assegurará sua sobrevivência. A ligação é afetiva e não técnica. Para que a transformação seja possível, é preciso que este lugar entre o humano e a máquina seja não direto, mas inter/mediado por afetividade e emotividade⁴. A máquina é pensada, projetada, fabricada e colocada em atividade para responder a um

4 Simondon, G. *L'individuation psychique et collective*. Paris: 1989, p. 98 e ss.

desejo de vida que se encontra sem saída. Expirado pela respiração curta de humanos cuja *performance* respiratória não cessa de se deteriorar, este desejo é redirecionado à experimentação biomédica. Esta se realiza numa fazenda na Suécia transformada em lugar de invenção de novas maneiras de cuidar de corpos e fornecer nutrição para seu bem-estar. Seu resultado e sua aplicação em benefício de doentes atendidos em função de critérios de deficiência técnica apontam para a máquina desejanter que se encontra aqui imaginada e ajustada, sem a certeza de chegar a realizá-la. “Nossa relação com as máquinas não é uma relação de invenção nem de imitação, não somos nem os pais cerebrais nem os filhos disciplinados da máquina. É uma relação de povoamento: povoamos as máquinas sociais técnicas de máquinas desejanter, e não podemos fazer de outro jeito”⁵.

Uma infinidade de gestos, seguros ou inábeis, para ativá-la e mantê-la em atividade dá o testemunho do que está em jogo: a promessa de uma longevidade fortemente desejada. A coexistência entre máquina e humanos, estes envolvendo aquelas de cuidados infinitos, antecipa os cuidados para que o doente progrida. Sem ceder à eugenia que pode aparecer debaixo desta busca tecnológica e biotecnológica, os experimentadores, médicos e equipe pluridisciplinar, e os doentes à espera de transplante são confrontados com questões éticas: qual vida será prolongada em detrimento de qual outra. Além desta arbitrariedade relativa, a transplantação reaviva a interrogação sobre a transformação do doente para supostamente reencontrar uma vida normal. O que será dele, uma criatura híbrida, um *cyborg alter ego* nascido da transplantação, ou voltará à normalidade humana? Esta questão, recorrente na prática de transplante, ganha um relevo singular ao se observar o aumento do custo para colocar à disposição do órgão que garante o “*organ care system*” a técnica de *ex-vivo* para o reparo e recondicionamento do pulmão.

Quanto estamos dispostos a pagar para que uma alteridade viável surja dos corpos assombrados, seja por uma doença, inadequação sexual ou pela segregação em meio racializado? O preço de um recondicionamento de pulmão ou de um transplante clássico não se compara àquele de uma transformação de travestis, sabendo que não se trata para LoBell/Gabriel ou para as figuras que se parecem com ele, de mudar de sexo apelando para cirurgia e

5 Deleuze, G. e Guattari, F. *L'Anti-Édipe*. Paris: Minuit, 1973, p. 478 [O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia. . Tr. br. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, p. 524].

tratamentos hormonais. Mais do que se transformar radicalmente, eles/elas transformam sua aparência e até mesmo o aspecto de seu território reinvestindo-o de um sentido que não se encontraria mais, escapando de um colapso da cidade política.

Na outra ponta do espectro de produção de alteridade interior, a reabilitação de pulmões a fim de intensificar os órgãos disponíveis para pacientes enfraquecidos coloca a questão do aumento de desigualdades de meios e de posições. Lá onde os trans se inventam em regime de raridade, a raridade de pulmões, pecuniária, pode ser compensada apenas pelos programas tecnologicamente complexos, envolvendo materiais compostos e cooperações interinstitucionais e internacionais custosas.

A proposta empregada aqui é eliminar as fronteiras entre entidades *a priori* estranhas uma à outra, incomensuráveis uma à outra, considerando a hipótese de que elas pertencem ao mesmo mundo de possíveis.

Um programa de resistência, ao esgotamento do ar, ao esgotamento dos possíveis, se impõe a quem quer sobreviver, embora afirmando a vulnerabilidade propositiva destes lugares de vida parcial. Considerando o quintal do laboratório de uma renovação urbana pós-racial incerta ou o depósito de um laboratório buscando a fórmula da longevidade humana, a resistência das figuras que estão em dependência condiciona o desenlace: existir em meio hostil, assumindo sua carga ameaçadora para melhor revirá-la, como uma luva, um recurso não malévolo, mas estimulante, até que as fontes de hostilidade racial, atmosférica, respiratória, regressiva, sejam enfim derrotadas pela imaginação e pelas tecnologias de si que venceram as biotecnologias e a biopolítica que elas armam. Aprender a manter o prumo e a esperar, enquanto se exercita para a próxima *performance* trans, enquanto aumenta a capacidade respiratória até o transplante, como muitas trans-formações que tendem a frustrar a armadilha da normalidade e suas vias de normalização ou que visam um retorno à media, absolutamente relativo quando não impossível.

Antessala, depósito, quintal, sala preenchida de objetos técnicos e atravessada de fios, quarto no porão lotado de roupas, de acessórios e de produtos de maquiagem, são todas perspectivas de observação destas pequenas mãos modelando com paciência e constância as ferramentas de uma transformação. Humanos inéditos, transfigurados por uma montagem exorbitante, empoleirados em saltos intermináveis e sobre os planos acrobáticos, fixados nas próteses, amarrados nas máquinas por sua esperança, maravilhosos,

inesperados ou extirpados das entranhas sujeitas à experimentação e arrebatados ao desespero de ali permanecer, de não conseguir, de não mais poder ser, de não mais poder viver ou mesmo de não mais poder estar num corpo suportável. É contra estes “nãos” e “não mais” que a transformação de si num meio hostil trabalha, em baixo ruído e baixa frequência.

Tradução de Maria Fernanda Novo

*Nacira Guénif-Souilamas é professora de Ciências da Educação na Université Paris VIII. Socióloga e antropóloga, é doutora pela École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris. Pesquisa e escreve sobre questões da alteridade, migrações e minorias numa perspectiva que cruza gênero, raça, etnicidade e classe.

Outras pornografias

Angela Donini

No livro *Testo Yonqui*¹, Beatriz Preciado escreve sobre a possibilidade de se desenhar uma cronologia das transformações da produção industrial do último século a partir do que, segundo ela, se converteu progressivamente no negócio do novo milênio: a gestão política do corpo, do sexo e da sexualidade. A partir dessa constatação, ela considera pertinente levar a cabo uma análise *sexopolítica* da economia mundial.

A nova economia não funciona sem a abertura simultânea e interconectada da produção de esteróides sintéticos, da difusão global de imagens pornográficas e da elaboração de variedades psicotrópicas sintéticas. Para ela, estes são alguns dos índices da aparição de um regime pós-industrial global e midiático que Preciado chamará de *farmacopornográfico*, tomando como referência os processos de governo biomolecular (fármaco) e semiótico-técnico (pornô) da subjetividade sexual, dos quais a pílula contraceptiva e a *Playboy* são paradigmáticos.

A escolha que para mim faz sentido adentrar, neste momento, diz respeito aos elementos semiótico-técnicos relacionados à subjetividade sexual.

Para Preciado, a indústria pornográfica é hoje o grande motor impulsor da economia informática: entra em cena o corpo autopornográfico como nova força da economia mundial. A indústria do sexo não é unicamente o mercado mais rentável da internet, trata-se do modelo de rentabilidade máxima do mercado cibernético em seu conjunto, tendo como características o investimento mínimo, a venda direta do produto em tempo real, de forma única, produzindo a satisfação imediata do consumidor.

¹ Preciado, B. *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa Calpe, 2008. A sair pela n-1 edições.

A pornografia do *stablishment* é parte dos procedimentos neoliberais que tomam de assalto a vida, implantam seus dispositivos e fazem com que nossos corpos incorporem cada micropartícula produzida, se tornando, portanto, produto motor do capital. Como se cada corpo se transformasse de maneira imaginária naqueles corpos projetados, como se o sexo, os modos de encontro e acesso ao corpo e ao outro passassem pela composição mental a partir de um repertório imagético disponível.

O que me mobiliza para o encontro com outras pornografias é uma questão vital, e tem a ver com a percepção do colapso e da paralisia que provocam esses aparatos - esvaziamento da sensação, imagens prontas se repetindo na troca de rostos; nem na pele dá pra sentir a diferença, a negociação rola só entre cérebro e olho. Então, a força que arrasta para outros encontros está relacionada à busca pela vibratibilidade, processos de rachadura com a forma, atentos à porosidade, aos acoplamentos, aos respiros, enfim, ao habitar um corpo.

Como criar outros projetos de roteiro, de produção, de registro e de projeção? Diante de tanta produção de corpos fabricados, o que parece fazer sentido tem a ver com a procura por uma certa vulnerabilidade, por uma pornografia sem imagens prévias, sem posições preestabelecidas racionalmente, e, por outro lado, com um escancarar das portas e janelas que colocam o sexo no contexto do espaço privado, seja ele relacionado ao poder de estar manipulando o corpo como um controle remoto ou construindo historinhas românticas. São procedimentos que adentram outros espaços e tempos que não estão relacionados à exposição da forma corporal a qualquer custo - a ditadura da forma na pornografia performatiza toneladas de cenas imaginadas que a meu ver não encarnam.

Esse percurso parte da busca pelas brechas, o que parece fazer muito sentido nisso tudo é que procuremos pensar naquilo que nos mobiliza e seu uso como ferramenta para produzir uma outra cotidianidade diante do que a farmacopornografia não cessa de lançar em termos de imagem: uma subjetivação toda articulada como um processo arquitetônico em que o corpo do consumidor é orquestrado em detalhes por um aparato que imprime um estilo de vida zumbi.

Ao fazer a dissecação dos procedimentos farmacopornográficos na produção de subjetividade, é importante pensarmos a relação das imagens com o corpo, por exemplo, as imagens que pautam a construção da indústria pornográfica dão a impressão de estarmos diante de um corpo desabilitado de

ritualística, onde as imagens, a câmera, o roteiro não se acoplam ao corpo, o que parece haver é muito mecanicismo, parque de diversões.

Em *Pornotopia*², Beatriz Preciado analisa que a pose de Hugh Hefner, o criador da Playboy, como arquiteto não era uma farsa, ela revelava as intenções arquitetônicas do que, à simples vista, parecia ser um banal projeto de publicidade com conteúdo erótico. *Playboy* era muito mais que papel e mulheres nuas: nas décadas de 1950 e 1960, a revista tinha conseguido criar um conjunto de espaços que, por meio da difusão midiática, encarnou uma nova utopia erótica popular.

Hefner definia o seu desejo como o de “uma casa de sonho”, onde trabalhar e se divertir seria possível sem os conflitos do mundo externo. Segundo ele, “um entorno que um homem pudesse controlar por si mesmo”, com possibilidade de transformar a noite em dia, um “refúgio, um santuário”, uma busca pelo que ele chamou de universo próprio, “onde me sentisse livre para viver e amar de um modo que a maioria das pessoas apenas se atreve a sonhar”³.

Playboy conseguiu ser o que Hefner denominava uma “*disneylandia* para adultos”. Segundo Preciado, o próprio Hefner era o arquiteto-pop deste delírio erótico multimídia⁴. Para ela, Hefner, de algum modo, havia entendido que para cultivar uma alma era necessário desenhar um habitat, criar um espaço e propor um conjunto de práticas capazes de funcionar como hábito do corpo. A transformação do homem heterossexual americano em *playboy* supunha a invenção de um topos erótico alternativo à casa familiar. Assim, em 1962, a revista já havia se convertido no centro de uma tentacular rede multimídia que enredava as bancas de revista, a televisão, os clubes e hotéis.

Parece que a pornografia ficou incrustada nessa cena da configuração de um império que produz um processo de subjetivação relacionado à ideia de autonomia, a uma certa arquitetura espacial e mental que estabelece um estilo de vida a partir da interação com modelos específicos de corpos, excitabilidade estética que, ao longo das últimas décadas, se acentua por meio das tecnologias farmacológicas e cirúrgicas, da produção de sedução por meio de poses, forma estática que coloniza o encontro sexual. Lógica da solidão, do controle remoto...

2 Preciado, B. *Pornotopia. Arquitectura y sexualidade en “Playboy” durante la guerra fría*. Barcelona: Anagrama, 2010.

3 Hefner, H. *Playboy*. EUA, 1953, volume 1.

4 Preciado, B. *Pornotopia...*, op. cit., p. 17.

Diante disso, com essa hiperprodução de um tipo de corpo relacionado ao erotismo e à prática sexual, como acessar outras camadas de corpo que não percorrem apenas a cadeia mental e a vida aprisionada no olhar? Como acessar o avesso do sexo lá onde ele parece já não mais fazer outro sentido além da repetição de imagens congeladas que mudam apenas de rosto?

E por onde anda a produção de outros tipos de pornografia, que não estejam acopladas ao mecanicismo e ao isolamento?

De modo contra-hegemônico, em termos de não manutenção da ficção identitária sobre as possibilidades de produção de filmes e performances pornográficas, tem-se uma nova onda de criação; são intervenções que, além de causarem um colapso nos ideais estéticos, raciais, heteronormativos e até mesmo homonormativos da pornografia, nos levam para outros lugares.

Essa cena, em transbordamento constante, pornografa imagens que se deslocam bastante dos enquadramentos clássicos, dos quadros nos quartos fechados, e, assim, “com o que”, “de onde” e “como sentir” parece que vêm mobilizando uma certa bruxaria das afecções e dos espaços, fazendo pornografia no sentido mais carne da coisa, menos fetichista, menos ambicioso para o ego e mais possível para o corpo e para os encontros. Aqui me refiro especialmente às produções que têm sido consideradas no horizonte da pós-pornografia, criações híbridas que passam por denominações como pornô clown, autopornografia, pornoterrorismo, em todas essas experiências há potentes elementos disparadores. Como exemplo, faço referência aos processos criativos de Juliana Dorneles⁵, Taís Lobo⁶, Diana Torres⁷, dentre outras.

Estamos diante de procedimentos que banem o repertório estável e a obediência à regras, diante de uma “coragem de experimentação levada ao limite, acompanhada de uma agilidade de improvisação na dinâmica de criação de territórios e suas respectivas cartografias”⁸.

São procedimentos que exigem o desmoronamento da forma espacializada, territorializada que compõe a produção, o registro e a projeção das imagens. Sinto que é como se precisássemos ir até o rastejar disso tudo – que a

5 Disponível em: <<http://judorneles.hotglue.me/>>.

6 Disponível em: <<http://cargocollective.com/antropofagia-icamiaba>>.

7 Disponível em: <<http://pornoterrorismo.com/>>.

8 Rolnik, S. Políticas da hibridação: evitando falsos problemas. *Cadernos de Subjetividade*, Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP, São Paulo, n. 10, 2010, p. 16-17.

produção, o registro e a projeção rastejem – para acionar outros corpos, aí sim vulneráveis, que se sujam, que produzem acoplamentos lá onde era impensável fazer funcionar o sexo e o encontro de corpos com a cidade, com a luz, com os objetos, com a poeira, com a água... Diluição das formas que nos fixam em um contorno de humanidade. Libertação do sufoco dos muros fechados, é como acessar visões e audições de feitiçaria, ações que colocam corpos não hegemônicos percorrendo uma constante descolonização, trocas de pele...

Quando esses processos saltam aos nossos olhos e implicam nossas vidas é como se estivéssemos limando o muro. Parece, então, que a falta de respiro para a pele, a extrema genitalização e objetificação de um conjunto de imagens que são produzidas vai se diluindo de seu lugar estratificado, e quimeras saltam – agir desde o fora da imaginação, um enfrentamento aos “modos de rebaixamento e monitoramento biopolítico da vida”⁹, para ir lá onde pulsa, micropolítica, endopolítica, afetiva, corporal, territorial e existencial, inscrições que ativam algo que não está dado pelo acesso sensorio-motor, o que Narcisa Hirsch chama de materialidade perdida, transfigurada.

Digo, em algum lugar está essa materialidade, mas não é um lugar, um lugar como o topos do fotograma marcado, limitado, medido em tempo e espaço. Essas inscrições não são como as inscrições do rolo. São outras... mas que outras? Será um lugar místico? The mist... a neblina?¹⁰

Inicialmente, essa busca veio pela vontade de acionar forças capazes de desmobilizar os afetos tristes e as pequenas doses de veneno cotidianamente inoculadas pelos dispositivos relacionais da intoxicação romântica. Acompanhando de perto e levando para conversas em encontros sobre gênero e sexualidade o filme *amor com a cidade*¹¹ onde Juliana Dorneles produz deslocamentos e outras vivências espaço-temporais com o espaço urbano, processo que não tem nada a ver com a maneira como os corpos das mulheres estão nas cidades e no cinema, e que arranca quem assiste de seu lugar de

9 Pelbart, P. P. *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento*. São Paulo: n-1 edições, 2013, p. 13.

10 Hirsch, N. Una Autobiografía. In: Losada, M. *El cine experimental de Narcisa Hirsch*. Buenos Aires: MQ2, 2013, p. 19-20.

11 Disponível em: <<http://amorcomacidade.wordpress.com/>>.

neutralidade. Ela fala do filme como um registro de experimentação sexual com as cidades de São Paulo e Porto Alegre, experimentação sobre tesão, espaço urbano, pornografia, mulher, público e câmera. Gosto da experiência que *amor com a cidade* convoca porque ela nos leva para uma retomada do espaço urbano a partir do corpo e prazer da mulher, questões que a indústria pornográfica tratou de objetificar e colocar no âmbito privado para uso dos homens.

Como parte da produção de um curta-metragem¹² sobre gênero, prostituição e espaços urbanos, trabalhamos juntas na ideia de uma *performance* onde Juliana ocupasse os espaços do Hotel Paris, lugar histórico das prostitutas e vedetes, que na onda da limpeza urbana foi vendido para franceses para se transformar em um hotel cinco estrelas, espaço que, além de ser o local de trabalho das prostitutas, também abrigava a sede do DAVIDA, organização dirigida por Gabriela Leite.

Tudo isso tem a ver com rupturas nos procedimentos imagéticos que atuam nos traços da memória colonizada, de modo a não remeter mais a linguagem a objetos enumeráveis e combináveis, tampouco a vozes emissoras, e sim produzir deslocamentos que processem limites imanentes à ancestralidade que nos atravessa.

No processo que Taís Lobo adentrou para o filme *onira vira rio* do projeto de auto-pornografia “antropofagia icamiaba”, ela fala sobre o momento em que ultrapassou o nível da consciência condicionada, momento proporcionado pela masturbação e pelo frio, quando então ela sentiu ter, por fim, entrado em sinestesia com os elementos que a circundavam, o som do rio se intensificando, a visão do mato se incrementando, a pele sentia cada gota de chuva, depois de duas horas, um orgasmo mágico e ritualizado.

Para ela, a investigação “autopornográfica” se relaciona com a experimentação de uma “sexualidade solar” que não remete apenas à noção de erotismo, mas também à desconstrução da sexualidade e do gênero, e assim “a um agenciamento cinematográfico protésico e holístico que inaugura uma nova política dos afetos... Trata-se, sobretudo, de desenhar outras relações: com o corpo, com a câmera e com o meio, *através* do corpo, da câmera e do meio”¹³.

Uma das características da linguagem fílmica em torno da produção

12 Donini, A. *Corpos que escapam*. Produção: Inclasificable. Brasil, 2013.

13 Ribeiro Lobo, T. *Antropofagia icamiaba. Contra-sexualidade e contra-cinema: a auto-pornografia como ferramenta de subversão política*. Monografia de conclusão do curso de cinema e audiovisual da Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2014.

pornográfica que me provoca a provocá-los aqui como reflexão importante para a produção audiovisual é a centralidade na forma e presença corporal humana, é sempre o elemento mais valioso e único da construção fílmica, as demais coisas são figurativas, esvaziadas de sentido, aqui dá pra fazer um importante contraponto com a relação, por exemplo, dos elementos presentes nos filmes de Juliana e Taís, e que, a meu ver, produzem ressonâncias com as proposições do cinema experimental.

[...] se quero escrever, filmar uma autobiografia e edito da película só as inscrições visíveis, reconhecíveis, audíveis, terei um vídeo clip, terei uma aceleração de fotogramas isolados. A vida, minha vida, não sai daí. Não tem narrativa, há somente descontinuidade. Terei que recorrer aos grafites externos, terei que buscar as cicatrizes em meu corpo, que tampouco é meu, porque quando toco já nada é meu, nem de ninguém.¹⁴

Estamos diante do desafio de acessar rumores, estados de ânimo que produzam uma afinação com as sensações que não seja apenas da ordem da excitabilidade programada. Deleuze e Guattari, no capítulo “Percepto, afecto e conceito”, escrevem sobre os blocos precisarem de bolsões de ar e de vazio, pois que “[...] uma tela pode ser inteiramente preenchida, a ponto de que mesmo o ar não passe mais por ela; mas algo só é uma obra de arte se, como diz o pintor chinês, guardar vazios suficientes para permitir que neles saltem cavalos”¹⁵.

É toda uma vida que precisa ser reinventada nesse sentido e não somente colocar os corpos contra-hegemônicos nas telas. Precisamos pensar o próprio estatuto do ato, do acontecimento, da gestualidade política, sair do sobrevivencialismo, que Peter Pál Pelbart chama de “estágio último do niilismo contemporâneo”¹⁶. O que Pelbart traz em seu texto, a partir de Gombrowicz, é algo sobre a capacidade de ser afetado a partir da permeabilidade, como “uma busca pelo inacabamento próprio da vida, ali onde ela se encontra em estágio

14 Hirsch, N. *Uma Autobiografia*, op. cit., p. 20.

15 Deleuze, G. e Guattari, F. *O que é a filosofia?*. Tr. br. Bento Prado Jr. e Alberto A. Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 2010, p. 195-196.

16 Pelbart, P. P. *O avesso do niilismo...*, op. cit., p. 29.

mais embrionário, onde a forma ainda não ‘pegou inteiramente’¹⁷. Estamos diante do desafio de criar os meios para “dar espaço a esses seres ainda por nascer em um corpo excessivamente musculoso, em uma atlética autossuficiência, demasiadamente excitada, plugada, obscena, perfectível [...]”¹⁸. Corpo blindado que não deixa passar. Projeções sem texturas, onde a partir da tela nada passa além de um olhar para o espelho, então se goza sob si mesmo, sem permeabilidade, sem porosidade, sem toque, sem habitar o próprio corpo, tampouco a outra pessoa e o mundo.

Essa história do espelho me faz recordar uma fala do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro¹⁹ no encontro que aconteceu em 2013, na Universidade Federal do Rio de Janeiro, sobre filosofia, antropologia e fim do mundo, em que ele traz uma observação do xamã yanomami David Kopenawa: “os brancos dormem muito mas só sonham com eles mesmos”. Para Viveiros de Castro, essa observação contém uma crítica ao pensamento ocidental, pode-se dizer que esse projeto de humanidade é o mesmo no qual a pornografia se consolida, poderíamos pensar: só gozam consigo mesmos. Somos incapazes de sair de nós mesmos.

No texto “O esgotado”²⁰, a partir das obras de Beckett, Deleuze dirá que algo visto, ou ouvido, chama-se imagem visual ou sonora desde que liberada das cadeias em que as duas outras línguas a mantinham. Não se trata de imaginar um todo a partir de uma língua, que ele vai chamar de língua I, que seria de imaginação combinatória e manchada de razão, e nem de inventar histórias ou inventariar lembranças com o que ele vai chamar de língua II, que seria a imaginação manchada de memória.

Estamos, portanto, diante do despedaçar de todas as aderências da imagem para atingir o ponto “imaginação morta imaginem”. E Deleuze destaca o difícil que é criar uma imagem não manchada, apenas uma imagem, para se chegar ao ponto em que ela surge em toda sua singularidade, sem nada guardar de pessoal, nem de racional.

A pós-pornografia traz novas noções de sujeito, olhar, representação

17 Ibidem, p. 31.

18 Idem.

19 Disponível em: <<http://vimeo.com/78892524>>.

20 Deleuze, G. O esgotado. In: *Sobre o teatro*. Org. Roberto Machado. Tr. br. Fátima Saadi, Ovídio de Abreu e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

e prazer, e constrói um relato alternativo ao progressivo e identitário; as práticas instauradas convocam novas categorias de acesso. Não é uma simulação de comportamentos, e sim projeção de subjetividades por meio da criação de relações sensíveis entre o sujeito e a imagem, ambos tomados por sua presença e por seus gestos. São estratégias que provocam uma ruptura política, outro modo de conhecer e produzir prazer e novas relações com o espaço público e com o habitar a cidade.

Acompanhando Foucault²¹, no prefácio ao livro *O anti-Édipo* de Deleuze e Guattari, podemos dizer que é uma libertação das velhas categorias do negativo - a lei, o limite, a castração, a falta, a lacuna -, categorias que o pensamento ocidental por tanto tempo manteve sagradas enquanto forma de poder e modo de acesso à realidade. Não é do triste que se faz a ação, trata-se do elo do desejo com a realidade, é o que, segundo Foucault, possui força revolucionária.

*Angela Donini é professora adjunta do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro e doutora em psicologia clínica pelo Núcleo de Estudos da Subjetividade da PUC-SP.

21 Foucault, M. Preface [Introduction to the Non-Fascist Life]. In: Deleuze, G. e Guattari, F. *Anti-Oedipus: capitalism and schizophrenia*. New York: Viking Press, 1977, p. XI-XIV [Introdução à vida não-fascista. *Cadernos de Subjetividade*, Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP, São Paulo, v. 1, n. 1, 1993, p. 197-200].

Em nome de uma literatura menor: registros de uma história médica inexistente

Morgana Masetti

As grandes histórias são aquelas que você ouviu e quer ouvir de novo. Aquelas em que você pode entrar por qualquer parte e habitar confortavelmente. Elas não surpreendem você com o imprevisível. Elas são tão familiares como a casa que você vive. Ou como o cheiro da pele do amante. Você sabe como elas terminam, mesmo assim, você escuta como se não soubesse. Da mesma forma que apesar de saber que um dia você vai morrer, você vive como se não fosse. Nas grandes histórias você sabe quem vive, quem morre, e, mesmo assim, você quer ouvir de novo. Esse é seu mistério e sua magia.

Arundhati Roy, *O Deus das Pequenas Coisas*.

Eu fui visto pelo médico, ele pediu para fazer alguns movimentos. E falou: agora você vai até o guichê. Tudo sem me dar retorno nenhum do que estava acontecendo. Depois do guichê, eu esperei 40 minutos sentado e uma mulher me chamou com uma trouxa de roupa de cama e falou: o seu leito é o 12. Como o meu leito é o 12? O que está acontecendo? Ela falou: você está internado no leito 12. Eu falei: espera aí, eu quero entender, eu só vim fazer uma consulta porque minha mão não está apertando o desodorante e eu estou internado? Ela falou: o médico disse que você tem que fazer um tratamento, você vai ficar internado (Fernando Bolognesi, depoente).

Eles foram trocar o curativo da minha perna que estava em carne viva, estava tudo grudado e eles foram trocar sem anestesia. Eu me lembro que foi uma enfermeira grávida que fez isso. Eu urrava de dor, urrava. Foi uma dor maior que a do acidente. Uma mulher esperando um filho fazendo aquela função é o extremo da condição humana. Tudo isso porque o médico não prescreveu o anestésico. É assim..., porque o hospital é um lugar burocrático (Marina Quinã, depoente).

Era dor, eu chorava muito, as enfermeiras ficavam na minha frente, eu não conseguia parar em pé e elas queriam que eu me vestisse, e eu percebia que elas achavam que era manha. Fricote. Elas queriam que eu me trocasse e não estavam com paciência de esperar eu apoiar o pé no chão (Eduardo Valarelli, depoente).

Esse texto nasce da necessidade de dar voz a uma história pouco contada dentro dos hospitais: a dos pacientes que adoeceram e se recuperaram.

Eles contam sobre suas vidas, do nascimento ao encontro com essa experiência. Esses relatos integram uma pesquisa que se chama *Memória dos Pacientes*, desenvolvida pelo Núcleo de Pesquisa e Formação dos Doutores da Alegria. Tece-se por depoimentos registrados por pacientes que contam sobre sua experiência de adoecimento, hospitalização, recuperação¹. Quando fe-

¹ A pesquisa *Memórias de Pacientes* é baseada, principalmente, no depoimento oral de adultos, homens ou mulheres, que passaram por um tempo de hospitalização e/ou internação. Independente do tipo de patologia ou tratamento a que fora submetido, bem como do tempo de permanência no hospital. Interessa, sobretudo, que já tenha superado o tratamento e restabelecido suas condições saudáveis a, pelo menos, um ano. A gravação dos depoimentos é feita em vídeo, sem tempo previamente determinado, dependendo da narrativa de cada depoente, orientada por uma entrevista, recurso de perguntas e respostas dentro de eixo temporal que recorra a momentos da infância, à vida familiar, para gradualmente adentrar o momento da internação e do tratamento médico. A metodologia da entrevista é fundamentada na metodologia de resgate da memória oral desenvolvida pelo Museu da Pessoa, instituição fundada em 1992, com o objetivo de resgate histórico de vivências individuais, sejam anônimos ou célebres, possibilitando que qualquer indivíduo tenha sua história de vida registrada e preservada. Esta metodologia mescla ao resgate da memória oral, arquivos de materiais iconográficos, documentos, contextualizações e processos históricos; no caso desta pesquisa, podem ser anexados os históricos clínicos. Está sendo desenvolvida a criação de um acervo contendo depoimentos em vídeo de aproximadamente 2 horas cada —, acervo de fotografias catalogadas e documentos que acrescentem informações, periodizações e históricos aos depoimentos. As gravações são transcritas literalmente, publicadas em site na íntegra ou de acordo com 24 eixos temáticos:

chamos as portas, desligamos os celulares, ligamos a filmadora e nos colocamos diante de pessoas que abrem uma brecha no tempo para contarem suas histórias de vida, instauramos uma oportunidade histórica para que uma nova versão nos processos de saúde possa aparecer, uma linda janela dentro do panorama dos relatos médicos. Para Pollack, uma das funções da memória é defender aquilo que um grupo tem em comum, manter seu sentido de identidade². Este grupo pode escolher o silêncio, que passa de geração para geração como uma maneira de tornar sua transmissão intacta, até que surja a ocasião de se ocupar espaços públicos e passar do não dito à reivindicação. O passado, assim, muitas vezes, é menos o produto do esquecimento e mais um trabalho de gestão da memória segundo as possibilidades de comunicação e as questões de dominação. O silêncio, então, se constitui como força de recusa em deixar que a experiência de uma situação limite seja enquadrada em uma versão coletiva dominante.

Este é o terreno por onde transitam os pacientes. Seus quartos repletos de aparelhagens e tecnologias guardam essas silenciosas experiências da alma. Tudo o que sairá delas terá um lugar de registro, estudado, validado, certificado, pesquisado. Neste sentido, a expressão do paciente sai de sua boca para ocupar um plano de expressão médico organizado. O paciente é sequestrado de si e de sua experiência através do modelo de linguagem médico. Segundo Grossman, esses eventos transmutados em narrativas médicas guardam peculiaridades que vestem o testemunho do paciente de forma a levantar dúvidas sobre sua veracidade. Já na linguagem do médico estão revelações científicas independentes de interpretações. Isso acontece devido a artifícios retóricos de uma linguagem descritiva e de pobre tonalidade. Assim, quando se registra *O paciente declara...*, *o paciente refere*, seu testemunho gera incerteza. Quando na história do médico se registra *os exames revelam*, produz-se credibilidade. No uso da voz passiva se crava o distanciamento médico

descobrimto da doença, história clínica x experiência individual, diagnóstico médico, hospitalização, religiosidades, restrições e limitações, reações da sociedade, identidade, igualdades e desigualdades na doença, relação com a doença, fatores que ajudam na recuperação, o lugar do paciente com experimento, relação com médicos, relação com enfermeiras, morte, dor, relação com o tempo, relação com familiares, vida profissional, retorno para casa, aprendizados.

2 Cf. Pollak, M. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992.

paciente, o distanciamento das histórias: ao invés de ela contar *apalpei o baço*, ela dirá *o baço foi apalpado*.

Nesta pesquisa, espaço aberto através de uma escuta para a autoria, a história dos pacientes ocupa um lugar pessoal e subjetivo, excluído das estatísticas computadas. Cada experiência faz parte do tecido desta rede de informações que não pertencem ao estabelecido, estudado, catalogado. São multiplicidades que, muitas vezes, a lógica médica precisa descartar para manter seu corpo de conhecimento. Fazemos então como o poeta Manoel de Barros, que gosta de criar sua poesia a partir das palavras cansadas e excluídas. Fiquemos com o lixo descartado pelo conhecimento médico.

A memória dos pacientes, então, aquela que conta do nascimento, infância, casamento, família, doenças, das lembranças documentadas, é a possibilidade de gerar um plano de expressão específico. Faz parte de uma luta contemporânea de apropriação coletiva desses modos de subjetivação para gerar novos repertórios de verdades. Uma busca de diálogo entre monopólios de saber, práticas intocáveis e conhecimentos coletivos. Para nós, então, essas histórias se constituem como um lugar de potência.

O desafio é experimentar formas narrativas onde o saber erudito e aquele advindo de memórias pessoais componham formas de saber integradas. A possibilidade de os pacientes contarem o que lhes acontece quando adoecem leva os profissionais de saúde a explorar suas concepções, confrontando-as com outras versões. Esse espaço é um convite para devolver o médico a um processo de cura específico. Ao viver com exames, máquinas, prescrições médicas, o profissional, muitas vezes, tende a desvalorizar um espaço pessoal com o paciente e seu papel de agente ativo de cura, tornando-se, ele também, sequestrado de sua potência.

A literatura dos fortes e a dos potentes

Os médicos falaram que eu ia fazer um exame no centro cirúrgico, eu tinha oito anos, mas eu sabia que eu ia fazer um transplante. Eu falei: antes do senhor dar a anestesia eu gostaria de saber se eu vou fazer o transplante. Aí ele foi conversar com outros médicos e disse que eu iria fazer o transplante. Eu disse: então eu quero pedir uma coisa, quero ver minha mãe. Aí eu vi minha mãe e tomei a anestesia. (Sergio Leria, depoente).

Eu cheguei, a médica passou o aparelhinho e disse: infelizmente o bebê não está vivo. Aí eu fui para sala de parto e falei: doutor, eu não quero anestesia. Ele falou: você não tem condições emocionais de fazer o parto. Eles me apagaram e quando voltei da anestesia já tinha terminado. Eu falei: o que era? Ela falou: era uma menina, e eu falei: eu quero ver. Ela falou; você tem certeza? Eu falei: tenho, eu quero ver minha filha. Aí ela trouxe a nenezinha. Era... Estava toda formadinha, cabeludinha, cabelo escuro (Andréa Teixeira, depoente).

Então de cara no pronto-socorro eu ouvi, diagnóstico frio: tetraplegia. Interessante porque, quando eu estava indo para o hospital, meu raciocínio já me projetou que talvez eu ficasse em uma cadeira de rodas. A hora que o sujeito falou tetraplegia me assustou, mas eu pensei: não posso morrer, e o que o médico disse não teve tanto peso nessa hora (Rodrigo Mendes, depoente).

Alguma coisa me falava: se você dormir, você morre. Então respira, se você dormir, você morre. Então respira, se você dormir, você vai parar de respirar. A única obrigação que eu tinha era respirar e para eu respirar eu tinha que ficar acordada (Marina Quinã, depoente).

Muito se conta sobre as forças que constituem o hospital moderno, onde formas disciplinadoras criaram corpos dóceis e resignados. Ao longo da história, o hospital foi se construindo através do sistema de funcionamento militar, religioso e científico. Espaços instituídos a partir da hierarquia, da culpa e da disciplina. Os primeiros hospitais nasceram nos campos de batalhas e eram destinados exclusivamente aos militares. Com isso, as primeiras formas de funcionamento dessa organização se ligaram à lógica militar. Depois disso, com o advento do cristianismo, a igreja assumiu esse papel, construindo mosteiros que contemplassem um alojamento para os doentes, transformando a doença em pecado. Com a chegada das epidemias, os hospitais passaram a cumprir um papel segregador, e, com as descobertas da biologia, os hospitais sofreram o que Foucault chamou de disciplinarização das relações. Hoje, a história existente se encontra nos prontuários ou livros científicos. O paciente, ao longo desse tempo, foi sendo apropriado por um tipo de pensamento que o levou a perder parte da ligação com seu processo de adoecimento e cura: das Asclepiades, templos onde através do sono sagrado os sonhos apontavam para a cura, até nossos tempos, onde, para expressão de

sua vontade, o paciente deverá assinar um termo de responsabilidade. Esses movimentos históricos de adestramento e disciplina criaram o que David Lapoujade chamou de “o corpo que não aguenta mais”³ Ele convoca Nietzsche e Foucault a pensar em uma sociedade que construiu um corpo anômalo que precisa ser vigiado e punido. Um corpo mártir que toma sobre si, através da culpa cristã, o sofrimento sem reação e exteriorização⁴. Para Lapoujade, todo esse movimento sobre o corpo torna a vida desvitalizada.

Quando comecei a utilizar a escuta sobre o nascimento, infância, adolescência, amores, casamento de pessoas que adoeceram, fui descobrindo uma história potente, um corpo que pode se expressar pelo sofrimento revelando fluxos intensos de vida. Deleuze fala de uma literatura como enunciação coletiva de um povo menor que encontra expressão através de um escritor⁵. Talvez pudéssemos pensar que o espaço de escuta, a câmera ligada, as palavras que se encarrilham na constituição da história, uma depois da outra, tecendo uma rede de acontecimentos gravados, transcritos, estampados em tela de computador, são ingredientes para a literatura da qual fala Deleuze. Para ele, a literatura acontece quando uma terceira pessoa se destitui do poder de dizer EU. As histórias dos pacientes apontam para esse lugar tão individual e tão coletivo ao trazer a tona uma versão de saúde pouco revelada em nossa cultura.

Para Lapoujade, a questão sobre o que pode o corpo se refere a sua potência e não a sua ação. O doente, em sua condição habitual, se encontra em uma relação de poder, destituído de ação. O que diz o médico e a instituição médica se torna saber e, portanto, força. Esse saber se coloca aparentemente como uma relação de poder, onde a vida do paciente, dentro do hospital, será decidida pelo médico e pela instituição. Na literatura vigente, este é o discurso normatizador que coloca o médico como dono da ação e o paciente como impotente.

Mas as histórias desses pacientes nos remetem ao outro lado da dor. Aquele de encontrar uma saúde no sofrimento, que não seja mais uma doença, mas possa se tornar um meio para a saúde⁶, onde o “eu não aguento mais”

3 Lapoujade, D. O corpo que não aguenta mais. In: Lins, D. e Gadelha, S. (orgs.). *Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo*. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 2002, p. 84.

4 Ibidem, p. 85.

5 Deleuze, G. A literatura e a vida. In: *Crítica e clínica*. Tr. br. Peter P. Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997, p. 14.

6 Lapoujade, D. O corpo que não aguenta mais, op. cit., p. 86.

pode se tornar a potência de resistir do corpo. Nesse sentido, parece que, em geral, os profissionais de saúde colocam em evidência a literatura dos fortes, e os pacientes, a dos potentes. Em vários relatos, os pacientes, além de encontrarem lugar para o seu desejo, buscam reverter a lógica instituída.

Segundo Lapoujade, sofrer é a condição primeira do corpo, visto que está exposto ao fora. Para ele, o indivíduo, para não ter mais contato com seus próprios sofrimentos, torna a vida doente. Este é o mecanismo ao qual estão sujeitos os profissionais de saúde em seus processos de profissionalização, o que nos faz pensar que, na visão de saúde de Lapoujade e Deleuze, os profissionais de saúde podem estar mais doentes que seus pacientes. Os pacientes, ao se depararem com crise e sofrimento, têm a possibilidade de, através de espaços de escuta, resgatar a literatura da qual fala Deleuze. Os profissionais de saúde, em geral, buscam a relação com o saber e a instituição médica, privando-se da experiência que o sofrimento da doença traz para ambas as partes.

Deleuze diz que a literatura é medida de saúde quando invoca os oprimidos a resistir contra aquilo que os aprisiona⁷, a construir, através da língua, uma minoração da língua maior que fuja ao sistema dominante⁸, a potencializar o que contam esses pacientes buscando a poesia de seus relatos. Esses escritores-pacientes podem, então, se tornar médicos de si. Deleuze diz:

A doença não é processo, mas parada de processo. Por isso o escritor como tal não é doente, mas antes médico, médico de si próprio e do mundo. O mundo é o conjunto dos sintomas, cuja doença se confunde com o homem. A literatura aparece então, como um empreendimento de saúde⁹.

Deleuze reafirma a saúde da literatura na possibilidade de inventar povos. “Não se escreve com as próprias lembranças a menos que delas se faça a origem ou destinação coletiva de um povo por vir ainda enterrado em suas reneгаções.”¹⁰ A voz desses pacientes ecoa como uma grande história a ser contada, tentativa de criar uma linha de fuga para uma realidade dominante.

7 Cf. Deleuze, G. A literatura e a vida, op. cit., p. 15.

8 Idem.

9 Ibidem, p. 13-14.

10 Ibidem, p. 14.

Eles me levaram para o quarto e eu fiquei o dia todo meio aérea por causa da anestesia, e de tudo o que aconteceu. Foi uma gravidez difícil de manter em termos psicológicos e físicos também, e quando chega ao fim, como se diz? Morri na praia. Então, no quarto, eu perguntei para o médico: Cadê minha filha? E ele falou: ah, ela foi incinerada. Nossa, aquilo para mim foi um baque! Quando a criança nasce com vida e morre você tem que registrar, fazer o enterro e tudo. Mas quando já nasce morta... Eu falei: Como? Ninguém me consultou! Ninguém falou nada! Então eu entrei em desespero. Além do baque de perder o bebê, de repente você descobre que incineraram tua filha. Eu não conseguia lutar contra aquilo. Depois de tanta luta... Eu queria ir embora daquele lugar e esquecer! (Andréa Teixeira, depoente).

A médica falou: Seu bebê vai fazer uma biópsia, só que para isso ela vai ter que fazer um jejum de 8 horas. Eu falei: Como a senhora espera que eu faça jejum com um bebê de dois meses que mama a cada 3 horas? Aquilo para mim era a coisa mais difícil do mundo. Ela mamava à noite, ela vai acordar chorando e eu não vou dar de mamar. Eu ia ter que pular três mamadas. Então eu já estava chorando só de pensar no sofrimento que ela ia ter. Só que era ingenuidade minha achar que isso era sofrimento perto do que estava por vir. Ai fomos; ela fez o jejum, minha irmã foi comigo para ajudar. Eu precisava ir ao banheiro toda hora tirar o leite que vazava do meu peito. As 9h a médica me disse: olha, estou vendo os exames de sangue e eu não vou poder fazer a biópsia porque ela está sem coagulação. Ela vai ter que tomar duas injeções e voltar na segunda feira em jejum para fazer o exame. Ou seja, voltamos à estaca zero. Era algo indescritível, absurdo. A médica então me disse: vamos lá!, não é tão grave, sua filha vai ter a vida toda para comer! (Regina Miranda, depoente).

*Morgana Masetti é psicóloga com formação na área hospitalar pelo Instituto do Coração do Hospital das Clínicas de São Paulo. Mestre em Psicologia Social pela PUC-SP e doutoranda em Psicologia Clínica no Núcleo de Estudos da Subjetividade da PUC-SP.

Revisitando os saberes psicológicos: reflexões por uma psicologia do campo.

Saulo Luders Fernandes

Reflexões preliminares: o saber psicológico na produção do sujeito do campo

O presente ensaio pretende, por meio de observações e atividades realizadas nas comunidades quilombolas da região do agreste alagoano, abrir campos de reflexão e produções conceituais norteadoras para a prática do psicólogo em uma área ainda muito insípida e pouco explorada: o mundo do campo. Ao adentrar tal proposta, não pretendemos apresentar modelos de atuação ou práticas já delineadas para intervenção, como condutas a serem aplicadas à realidade, mas procuramos realizar reflexões que lancem questionamentos ao modelo de ciência no qual nos amparamos e suas formas de operar sobre a vida das populações e dos sujeitos.

Ao compreender o saber científico como processo historicamente localizado, nos deparamos com uma ciência que traz consigo estruturas de poder que, ao debruçar-se sobre a realidade, não apenas a identifica e a investiga, mas a produz e a engendra com seus aparatos conceituais e metodológicos. A ciência não se apresenta como um observador distante da realidade, mas como um atuante manufaturador que, por meio de seus saberes, institui ordenações de poder que se atrelam às verdades fabricadas por ela. O discurso científico, como aponta Foucault em aula inaugural no Collège de France, em 1970, mais do que proferido por um sujeito detentor do saber, produz sujeitos por meio de seus enunciados que, imersos em seus aparatos conceituais e tecnológicos, configuram formas de viver e trabalhar o cotidiano¹.

¹ Foucault, M. *A ordem do discurso*. Tr. br. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 17. ed. São Paulo: Loyola, 2008.

Com base nesta compreensão de ciência, como campo de constituição da vida, é que questionamos os saberes psicológicos e suas interfaces com o universo do campo. A psicologia enquanto ciência funda seus pilares sobre o homem moderno e a realidade urbana na qual este supostamente se produz. Os conhecimentos psicológicos encontram-se alheios às formas de vida do sujeito tradicional e do campo, e, neste distanciamento, podem submeter as práticas da vida tradicional como conhecimento dispensável, e atuar como mecanismo de desapropriação de saberes e imposição de um modo de vida supostamente adequado e universal que, comprovado e legitimado pelo estandarte do saber científico, coloca-se como verdade a ser seguida.

É diante desses embates e questionamentos que propomos o presente ensaio como um instrumento de reflexão que nos permita pensar em proposições teórico-práticas para a inserção do psicólogo no mundo do campo, sem desqualificar o conhecimento complexo ali produzido, bem como possibilitar uma prática que, aliada ao saber tradicional e rural, produza espaços de autonomia e efetividade nos modos de vida destas populações.

Caminhos históricos da psicologia moderna para uma psicologia do campo

Em seus processos iniciais, os saberes psicológicos no Brasil proliferaram em campos férteis aliados à psiquiatria e, tendo como sua representante a Liga Brasileira de Higiene Mental, no início do século XX, ganharam corpo e forma em um terreno propício a sua perpetuação.

O país finda o século XIX com a abolição da escravatura e com o intuito de integrar-se efetivamente à ordem competitiva, tendo como seus pressupostos de avanço o progresso, a modernização urbana e a industrialização. À procura de modernizar, de acordo com o modelo social e político em ascensão, as formas de vida e as produções sociais ali presentes, os aparatos técnico-científicos formavam e formatavam os sujeitos para a futura nação em emergência, que das práticas da vida rural e tradicional passam a se configurar segundo o modo de vida urbano-industrial.

Para a construção desta aspirada realidade urbano-industrial, buscava-se, por meio dos ícones dos saberes científicos modernos, com suas estratégias de ordenamento, a quantificação e a produção da vida, a configuração de homens e mulheres adequados e adaptados à ordem social que se consolidava.

A Liga Brasileira de Higiene Mental, fundada em 1923, procurava

oferecer respostas a essas problemáticas enfrentadas no crescente Brasil moderno. A Liga atuava como dispositivo de poder que engendrava, por meio de seus saberes, como conceitua Foucault, tecnologias que esquadrihavam os corpos dos ditos desviantes, bem como os modos de vida da população, tornando-a eficiente para a reprodução da ordem social vigente². Como afirma Arthur Ramos no prefácio de seu livro *Saúde do Espírito*: “Ensinando-os a viver em sociedade, evitando e corrigindo os conflitos e desajustamentos psíquicos, que podem ou não conduzir a neuroses, a psicoses ou ao crime, mas que de qualquer maneira produzem um déficit no rendimento humano”³.

O saber médico investe seus aparatos não mais na cura da doença, mas no controle da saúde e da vida, tendo o discurso do saudável como profilaxia para os males morais e para as formas de vida que escapam aos padrões determinados por este campo de saber. Tal artimanha se perfaz como tentativa de suturar as supostas feridas sociais, aqui compreendidas como desvios que podem desencadear possíveis problemas ao corpo social em formação. Como aponta Farhi Neto: “Mais do que uma sociedade regida pela lei, para Foucault, a nossa sociedade é regida pelas normas e pelos mecanismos, em grande parte médicos, que em seu seio distinguem o normal do anormal”⁴.

Estas normas não proliferam em nome apenas do sujeito, mas como medida de proteção e segurança de toda a sociedade. Com o discurso da segurança pública, como afirma Farhi Neto, o controle exercido sobre os sujeitos não se perfaz somente pela anátomo-política, por meio da disciplinarização dos corpos individuais, mas penetra, pelo saberes dos especialistas, o campo da biopolítica, como dimensão de poder que, através do Estado, assume como função o controle da saúde da população⁵.

São com estas roupagens higienistas e eugênicas que a psicologia,

2 Foucault, M. *Ética, sexualidade, política*. Ditos e Escritos V. Org. Manoel Barros da Motta. Tr. br. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

3 Ramos, A. *Saúde do espírito – higiene mental*. 2. ed. Rio de Janeiro: Serviço de Propaganda e Educação Sanitária, 1941, p. 7 citado por Silva Silva, L. C. A contribuição da higiene mental para o desenvolvimento da psicologia no Brasil. In: Boarini, M. L. (org.). *Higiene e raça como projetos: higienismo e eugenismo no Brasil*. Maringá: Ed. da UEM, 2003.

4 Farhi Neto, L. *Biopolíticas: as formulações de Foucault*. Florianópolis: Cidade Futura, 2010, p. 31.

5 Idem.

enquanto grande área do conhecimento, de mãos dadas com a psiquiatria e as práticas médicas, produz seus primeiros constructos teóricos e inicia suas primeiras intervenções amparadas em compreensões naturalizantes e práticas de modelização da vida.

É com estas raízes adaptacionistas que a psicologia ramifica seus saberes e percorre seu processo histórico, produzindo seus primeiros frutos de aplicabilidade com os processos de avaliação psicométricas. A psicometria transparece como a área preponderante de atuação do psicólogo no Brasil, que germinou com as práticas higienistas e eugênicas e se estendeu como atividade específica da profissão de psicólogo no início dos anos 1960. Como afirma Jacó-Vilela: “entende-se que o viés predominante indica ser a atuação do psicólogo, eminentemente técnica, tomando esta expressão a conotação de que se reconhece a atividade exercida como tipicamente do psicólogo quando implica o manejo de técnicas psicológicas.”⁶.

Adotarmos as práticas técnicas e a psicometria como campo de atuação que nos caracteriza como profissionais revela muito de nossa profissão e a que ela veio a responder e dar respaldo. Apresenta-se como prática que procura ordenar os desvios e categorizar, em nichos psicopatológicos, os modos de vida que se diferenciam dos parâmetros modernos almejados pela futura nação em progresso.

Esta visão normatizadora passa a ser enfrentada no fim dos anos 1970 e início dos anos 1980. Tal iniciativa emerge como resposta ao processo histórico de luta e reivindicação da sociedade civil organizada e dos movimentos sociais contra a ditadura, e como discussão do processo de redemocratização no país.

Neste período histórico, como afirma Dimenstein, as profissões passam por um período de revisitação e reflexão sobre sua prática e atuação na sociedade brasileira⁷. Há uma cobrança em relação à contribuição que cada área do conhecimento pode oferecer para o processo de redemocratização como dispositivo de reflexão e implantação das políticas públicas no país.

Alguns psicólogos com uma compreensão crítica da psicologia já

6 Jacó-Vilela, A. M. Análise inicial da produção escrita em Psicologia no Brasil. In: Mancebo, D. e Jacó-Vilela, A. M. (orgs.). *Psicologia social: abordagens sócio-históricas e desafios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Ed. da Uerj, 2004.

7 Cf. Dimenstein, M. O psicólogo e o compromisso social no contexto da saúde coletiva. *Psicologia em Estudo*, v. 6, n. 2, p. 57-63, jul./dez. 2001.

vinham trabalhando com os movimentos sociais e organizações da sociedade civil desde os anos 1970. Com o objetivo de desconstruir a compreensão individualista e técnica que norteava as práticas psicológicas na América Latina, propunham uma leitura de mundo que rompesse com as produções estrangeiristas e construísse teorias e práticas que correspondessem a nossa realidade. Uma psicologia que deslocasse seu olhar do indivíduo para as produções subjetivas que se perfazem em um *intermezzo* entre as produções sociais, os aparelhos institucionais e os sujeitos nela inseridos.

A inserção do psicólogo na realidade cotidiana de nosso país exigiu uma revisitação das teorias e práticas psicológicas, para que elas correspondessem às demandas e necessidades da população brasileira. Esta tarefa procurou encaminhar novos direcionamentos da psicologia no Brasil, que da prática clínica, a qual perdurou no início de nossa profissão, procura lançar-se e se estabelecer no campo das políticas públicas, em práticas comunitárias que buscam o fortalecimento de vínculos das comunidades trabalhadas, autonomia e protagonismo social dos sujeitos que delas fazem parte.

Estes foram os rompimentos e revisões necessários para uma mudança paradigmática dos saberes psicológicos que se fizeram amparados pela necessidade histórico-social de democratização do país nos anos 1980. Atualmente, nos encontramos diante de uma nova exigência histórica que nos demanda outra revisitação aos conhecimentos psicológicos: a entrada de nossa prática no interior do país e sua inserção no mundo do campo. Com a expansão das práticas psicológicas, pós anos 80, para o campo das políticas públicas, há uma ampliação da atuação psicológica no Sistema Único de Saúde (SUS) e, recentemente, no Sistema Único de Assistência Social (SUAS). Tais atuações não se concentram nas cidades de grande porte, mas situam-se nos municípios de pequeno e médio porte do país. Como apontam Macedo e Dimenstein, quanto à atuação do psicólogo na ampliação do Sistema Único de Assistência Social:

[...] espera-se que tenhamos, em um futuro próximo, o mínimo de 4.892 CRAS em cidades de pequeno porte, de 602 em cidades de médio porte, de 836 em cidades de grande porte, e de 120 CRAS em cidades consideradas metrópoles (acima de 900.000 hab.) (Brasil, 2004a); isso resultará em um total de 6.450 CRAS; em consequência, espera-se um quantitativo de

no mínimo 8.000 psicólogos atuando somente no nível básico de proteção da assistência social em todo o país, sendo 85,17% deles localizados em cidades de médio e pequeno porte.⁸

Outro fator que acarreta a interiorização da psicologia no país advém da implantação dos cursos de psicologia no interior: dos 23.488 cursos de psicologia existentes, 15.329 encontram-se alocados nos interiores, em cidades de pequeno e médio porte, o que equivale a 65,26% do total⁹. Esses dados apontam para uma ampliação da atuação do psicólogo, cujas práticas, centradas na vida urbana e em seus modos de subjetivação, deslocam-se para os interiores e o cotidiano rural.

As cidades de pequeno e médio porte nas quais o psicólogo insere cada vez mais a sua prática, são cidades que apresentam centros urbanos que mantêm muito das tradições, valores, normas e modos de vida do mundo do campo. São espaços que se produzem em dimensões híbridas, nas quais não se consegue definir a localização exata, ou o ponto em que se inicia a vida urbana e em que emerge a tradição. Ambos estão implicados um no outro, pois mesmo que o discurso do progresso afirme o Brasil como sendo um país urbanizado e moderno, é preciso observar que este urbano não se localiza no centro do cenário, mas em concomitante atuação com os modos de vida do homem e da mulher do campo.

É em face desta emergente exigência histórico-política de expansão das atividades e da formação profissional para os interiores do país que retomamos a psicologia com outro olhar, agora voltado à vida do sujeito do campo, seus costumes, tradições, e às relações que este campo implica para a vida destas cidades onde concentramos cada vez mais nossa atuação.

Como nos anos 1980, revisitamos a psicologia e a direcionamos para uma teoria e prática condizentes com nosso território, mas agora nos debruçamos sobre ela para revisá-la com o intuito de viabilizar uma psicologia que acompanhe as produções deste espaço em seu plano de imanência, permitindo a emergência da autenticidade e das diferenças ali geradas.

A prática da psicologia, ao adentrar nos interiores do país, deve ter

8 Macedo, J. P. e Dimenstein, M. Expansão e interiorização da psicologia: reorganização dos saberes e poderes na atualidade. *Psicologia: ciência profissão*, v. 31, n. 2, p. 296-313, 2011, p. 301-302.

9 Idem.

cautela para não se tornar novamente emissária da modernidade e realizar os feitos das propostas higienista e eugênica do início do século XX, que, amparadas pelo discurso psicológico da higiene mental, criminalizaram, marginalizaram e enquadraram, com seus saberes e instrumentos, os modos de vida dos homens e das mulheres do campo, os quais, na busca de emprego, migraram para os centros urbanos.

Para pensarmos práticas psicológicas não normativas que contemplem atuações em campos de produção ético-políticos, devemos compreender e entender a dinâmica e a relação destas populações engendradas pelas imposições da modernidade e do capitalismo avançado no qual vivemos. Tais comunidades não se apresentam fora da lógica do capital, ao contrário, elas se encontram imersas neste processo e se apresentam, por vezes, como expressão deste sistema, que, ao expandir-se para os espaços mais longínquos, mescla as insígnias do progresso e da modernidade aos saberes e modos de vida tradicionais.

A produção do conhecimento e os modos de vida das comunidades rurais e suas interfaces às produções modernas

As produções do mundo rural apresentam-se, nas ciências sociais, como um campo dicotômico que cinde os espaços do campo e da cidade como medidas distintas para avaliar e analisar cada local como território díspar, que se conecta em uma relação de subordinação do campo pela cidade. Tal compreensão supõe o rural e suas produções com as características do atraso e da escassez, cuja existência apresenta-se condicionada às relações com os centros urbano-industriais e que tenderiam ao fim com o processo de urbanização¹⁰.

A díade cidade-campo produz os centros urbanos como emblema das concepções modernas, com suas produções industriais e tecnológicas, na consolidação de um sujeito amparado pelos ditames da racionalidade científica que explicam e compreendem a realidade pelos especialismos e os saberes produzidos. Assim, o mundo do campo, amparado pela tradição, produz o sujeito do trabalho braçal que, na atividade agrária, encontra-se fadado ao tempo do atraso, a um passado que sucumbirá às produções modernas dos

10 Froehlich, J. M. Identidades e tradições reinventadas: o rural como tema e cenário. In: Carneiro, M. J. (org.). *Ruralidades contemporâneas: modos de viver e pensar o rural na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad X / Faperj, 2012, p. 201-226.

centros urbanos. Tal suposição é falaciosa, como afirma Carneiro referindo-se ao novo cenário do mundo rural que se perfaz

[...] na constituição de novas formas de sociabilidade e de relações sociais sustentada em uma complexa rede de atores sociais que não pode mais ser compreendida pura e simplesmente como um processo de urbanização que se encaminharia na direção da homogeneização espacial e social entre o campo e a cidade.¹¹

Estas compreensões dicotômicas, ao se consolidarem, delineiam caminhos binários que de forma antagônica segmentam as produções do campo e da cidade, ou, quando permitem seu encontro, o fazem para submeter a primeira à lógica da segunda. Estas bifurcações nos levam a formações normativas que impedem de pensar tais dimensões como *continuum* em que se encontram e processam rupturas e imersões, contra a lógica linear em que a cidade sobrepuja o campo, abrindo o olhar para a complexidade de atores sociais e práticas que se interseccionam entre o campo e as produções urbanas.

Talvez, como afirmam Deleuze e Guattari, seja preciso fazer a leitura do campo e da cidade em uma prática e realidade cartográficas, na produção de um mapa com suas reverberações que não delimitam fronteiras, mas configuram porosidades que se conectam em novas expressões e produções¹². Abandonar o decalque como representação da vida, já delineado, e que normatiza cidade e campo como espaços opostos, na tentativa de construir compreensões analíticas transversais que tragam à tona a máquina campo-cidade, já existente na realidade contemporânea, porém, às vezes, negligenciada pelo olhar dos investigadores. Oferecer destaque e vazão para uma compreensão do campo não mais como distante da cidade, mas que, por meio das produções tecnológicas, entra em relações de vizinhança, proximidade e espaços de interpenetração em expressões culturais, práticas de trabalho e modos de vida campo-cidade e cidade-campo.

Carneiro afirma que esta concepção binária advém da sociologia

11 Carneiro, M. J. Do "rural" como categoria de pensamento e como categoria analítica. In: Carneiro M. J. (org.). *Ruralidades contemporâneas...*, op. cit., p. 25.

12 Deleuze, G. e Guattari, F. Introdução: rizoma. Tr. br. Aurélio C. Pinto. In: *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, v. 1. São Paulo: Ed. 34, 2009.

rural europeia clássica, que, quando trazida à realidade brasileira, consolida uma compreensão estrangeirista, alheia às produções sociais aqui compostas¹³. No Brasil, não cabe a dicotomia, o *continuum* cidade-campo já se expressa desde a colônia, tendo na terra, grande bem capital, o espaço de consolidação das relações econômico-políticas que, na figura do grande fazendeiro e coronel, estende seu domínio aos centros urbanos. Nesse processo, a cidade opera nas produções organizadoras do mundo rural, em suas expressões políticas, sociais e econômicas.

Este entrelaçamento se estende ao contemporâneo nas configurações emergentes no espaço rural. Com as tecnologias que permitem uma aproximação entre campo e cidade, novos modos de trabalho e deslocamento se efetuem e as características que fixam a identidade do sujeito do campo ao trabalho agrícola, e que busca na cidade melhores condições de vida, se alteram.

Carneiro, em suas investigações, aponta uma diminuição crescente no êxodo rural no Brasil e em outros países, com um maior enraizamento da população no campo. Tal fenômeno se deve à proximidade existente entre o campo e a cidade, que possibilita o fácil acesso da população rural às produções urbanas, o aumento do número de pessoas que residem na zona rural e realizam suas atividades de trabalho na cidade, e pessoas que saem da zona urbana para constituírem moradia na zona rural, em busca de melhorias e qualidade de vida, bem como o crescimento de atividades não agrícolas, como o turismo rural e o artesanato, além de outras ocupações que proporcionam fontes diversas de composição de renda para a família do campo.

Diferente de alguns autores que acreditavam na diluição dos processos rurais com o avanço da urbanização, o que acontece hoje é a configuração de um território diferenciado e emergente, não mais caracterizado somente pelo trabalho agrícola e o manuseio da terra, mas também por outras práticas, atividades e relações que desmitificam a zona rural como local distante e isolado, e a compõe como território que se fortalece em uma complexa rede de elementos que devem ser observados e analisados.

Esta nova composição exige uma reflexão dos pesquisadores que ali querem desenvolver seus estudos, em que o campo seja pensado em sua diversidade de expressões e produções, as quais adquirem consistência e forma em

13 Carneiro, M. J. Do "rural" como categoria..., op. cit.

cada local, com as relações específicas com seu território e os processos históricos nele implicados. Buscar nas expressões rurais uma unidade, que por derivações de semelhança congreguem as suas produções, é produzir um enquadre identitário que engessa e impede a proliferação dos jogos de alteridade presentes no mundo rural. É na pluralidade histórica, cultural, política, econômica, entre outros tantos elementos, que as produções do campo se constituem no Brasil, compondo um mosaico de expressões do sujeito do campo perceptíveis nas diversas comunidades presentes em nosso país: comunidades ribeirinhas, aldeamentos indígenas, comunidades quilombolas, comunidades tradicionais de imigrantes, movimentos sociais de luta pela terra, e outros grupos sociais que constituem o cenário do mundo rural brasileiro.

Comunidades rurais e práticas cotidianas: o sujeito do campo e a produção de saberes.

As comunidades tradicionais e populações do campo buscam a produção de seus saberes com base na experiência empírica de suas vidas. São homens e mulheres que nas práticas da vida cotidiana produzem seus modos de ser e existir, que não estão apenas amparados por suas experiências imediatas diante da realidade, mas são produtos de conhecimentos historicamente transmitidos de geração em geração.

Nestas comunidades, a narrativa tende a ganhar forma e conteúdo, e aliada às produções mnemônicas atua como dispositivo que organiza e atualiza os valores, os conhecimentos e as crenças imersos na vida destas populações. O ato de narrar, mais do que contar fatos e “causos” [sic] de um tempo acabado, atualiza o passado da comunidade em suas práticas do presente e estratégias de futuros alternativos.

As produções destas práticas mnemônicas, como aponta Rodrigues, se encontram submetidas aos jogos políticos e de poder do presente, reminiscências que emergem e se atualizam em campos de disputa do que é lembrado e do que é silenciado¹⁴. Configuram-se em formações plurais polifônicas que, ao narrarem, produzem ruídos que possibilitam releituras e espaços de ruptura para a realidade dada. Realidade esta que perde seu caráter de fato

14 Cf. Rodrigues, H. B. C. O homem sem qualidades. História oral, memória e modos de subjetivação. *Estudos e Pesquisa em Psicologia*, v. 4, n. 2, p. 24-46, 2004.

histórico para se engendrar como produção da experiência e do vivido. Tais produções marginais confrontam a história oficial que, por meio de documentos e equipamentos cientificamente institucionalizados, tenta deslegitimar e silenciar as falas dos sujeitos comuns.

A narrativa faz emergir na cena o campo da experiência e com ela o protagonismo daquele que narra, que em sua história apresenta os conhecimentos de vidas repletas de sabedoria, que não necessita das amarras dos saberes institucionais para se legitimar, mas, como pontua Benjamin, necessita de um ouvinte disposto a adentrar no ato narrativo, e que, ao fazê-lo, passa a pertencer e a germinar com ele outros contos, vozes e histórias¹⁵. A prática de narrar suplanta o ato normativo da informação, que tenta estrategicamente instaurar os modos de vida na modernidade ao se propor adentrar no campo ético da busca pela alteridade daquele que, por meio de sua experiência, produz o conhecimento e a prática da vida que se quer viver. Como afirma Dona Antônia¹⁶ (78 anos), rezadeira da comunidade, em conversas sobre os conhecimentos do lugar:

Aqui meu fío a gente aprende tudo com os outro. Esses chá milagroso e as reza que eu sei, tudinho aprendi com a minha mãe. Coisa que nem dotor sabe, que mesmo estudado não aprendeu. Minhas irmã também sabe, mas não levaram isso para vida não. Eu quero que um de minhas neta aprenda também, acho que assim os saber do passado ficam para todos.

Dona Antônia fala de seu aprendizado como experiência, como conhecimento marginal que ultrapassa os saberes especializados dos médicos e outros profissionais. Pois tais saberes são aprendidos por meio do outro, rico em experiência e conhecimento, que, como uma voz coletiva de gerações, oferece autoridade a quem fala e possibilita conhecimentos que são socializados entre todos.

Na modernidade, como afirma Benjamin, a tradição da narrativa é substituída paulatinamente pelas produções informativas, que sobre o sujeito

15 Benjamin, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura história da cultura*. Tr. br. Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

16 Todos os nomes descritos são fictícios, para fins de preservação dos sujeitos.

isolado buscam trazer os fatos acabados e bem descritos¹⁷. Cabe ao sujeito, nesta relação, repetir invariavelmente a informação passada, que na ausência de experiência produz uma ecolalia social do dito engendrando o já afirmado por outrem, em uma repetição saturada do mesmo que nos lança em campos de ostracismos e conformidade.

Na pobreza de experiência, encontramos-nos solitários em um mundo carregado de técnicas que não necessitam da experiência para se gerenciar, mas de instruções que de forma generalista nos engolfam e nos encaixam em engendramentos normativos que guiam nossas vidas. A produção da dimensão ética como campo de produção do sujeito, que por meio de suas experiências configuram os modos de reger a vida e suas relações, se esvai, e o que ganha corpo são as construções morais, que de forma verticalizada nos são impostas como normas, não produzem conhecimento e nos dizem como viver e nos comportar¹⁸.

As populações tradicionais encontram-se submetidas ao campo das técnicas e das estratégias do poder, que, como afirma Certeau, consolidam lugares prescritivos engendrando rotas já traçadas, onde o sujeito, ao circular, torna-se visível às sugestões do poder¹⁹. Porém, sobre este espaço de marginalidade jorra o potencial de resistência destas comunidades, que no lugar do submetido, da ausência de poder, configuram o campo da astúcia e das táticas, como mecanismos de enfrentamento que não apresentam caminhos traçados, mas um traçando rotas que, ao se fazerem, desterritorializam os lugares organizados pelas estratégias do poder, em uma antropofagia dos espaços que os incorporam as suas condições de vida e práticas cotidianas. Como aponta Certeau:

A ordem efetiva das coisas é justamente aquilo que as táticas “populares” desviam para fins próprios, sem a ilusão que mude proximamente. Enquanto é explorada por um poder, ou

17 Benjamin, W. *Magia e técnica...*, op. cit.

18 Espinosa, B. [1677]. *Tratado político*. Trad. intr. e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

19 Certeau, M. *A invenção do cotidiano 1 - Artes de fazer*. Tr. br. Ephraim F. Alves. 18. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

simplesmente negada por um discurso ideológico, aqui a ordem é representada por uma arte.²⁰

É nesta estética da vida cotidiana que o sujeito comum produz suas táticas de resistência que, ao se expressar, desviam as linhas dominantes já traçadas. Tais produções estéticas, como observadas nas comunidades quilombolas investigadas, vão desde os cantos de trabalho, que sobre a exploração da mão de obra evocam sentido de luta e crescimento para a vida; as atividades alternativas de cuidados em saúde, que, em face da medicalização e especialização, produzem as práticas com ervas e chás; o acolhimento e a criação de vínculos comunitários na conversa com a vizinhança, bem como as danças e rezas para o cuidado dos males do corpo e da alma; os contos e narrativas que confrontam a história oficial e atuam como processo de expressão estética de resistência, narrativas e falas que dizem de seu território e das experiências daqueles que ali vivem e viveram, bem como a produção de silêncios, sábia tática de saber que percebe a ocasião oportuna para do poder a sua fala marginal.

Diante das inúmeras estratégias dos saberes especializados e das produções modernas, as comunidades promovem jogos de antagonismos que ora expressam táticas que partem das construções instituídas para vias de escape à lógica da modernidade, ora legitimam as produções hegemônicas em seu cotidiano, como expressão ambígua de nossa própria realidade contemporânea. Não devemos postular um tempo e espaço à parte para estes atores sociais, porque fazê-lo é produzir identidades estereotipadas que os identificam com uma tradição do passado. Tais tradições e identidades apresentam-se imersas em uma rede de sentidos e significados que integram as diferentes formas de expressão às produções do capital, no que Guattari denomina de *Capitalismo Mundial Integrado*²¹. Superar as compreensões que envolvem os processos identitários das populações do campo com um passado remoto, é lançar-se a produções analíticas que concebem o sujeito contemporâneo para além de dualidades que ora o coloca dentro, ora fora da lógica capitalista. Para Guattari, não há um fora do sistema, é por meio dele, em seus interstícios,

20 Idem.

21 Guattari, F. *Plan sobre el planeta: capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004.

que as linhas de fuga se formam, se configuram e atuam por desvios, produzindo campos de alteridade que se diferenciam da lógica instituída e fazem do capital uma falácia a ser superada²². Tal qual na relação destas populações com a terra -, em que se consolidam produções diferenciadas que subvertem as ordenações do capital e fomentam táticas que fazem da terra espaço de convivência e criação da vida por meio do seu uso comum, que, por sua vez, ultrapassa a lógica da propriedade e o modo individual de produção socialmente hegemônico.

Alguns territórios de comunidades negras, em seu processo histórico e político, como afirma Almeida, caracterizam a terra como propriedade de um coletivo, que escapa aos liames jurídicos e às normas sociais que requerem para a propriedade um indivíduo titular²³. Tomemos, a título de exemplo, as terras de preto. Elas se apresentam como territórios adquiridos, doados ou entregues às famílias de ex-escravos em lutas e conflitos durante o período colonial. Seus descendentes não realizaram a partilha da terra como propriedade individual, mas na sua produção como território comum, como tática para sobrevivência e perpetuação de seu modo de vida.

É preciso tomar cuidado para não produzirmos binaridades que nos levem a compreender o mundo do campo como um local idílico e idealizado que se encontra à parte das produções modernas e capitalistas. Estes modos que questionam a propriedade e as formações individuais se configuram nas entranhas do capital, atuando como modo de diferenciação para resistir e manter-se em face do modelo existente.

Estes modos autênticos e divergentes de ocupação territorial engendram-se em um momento histórico de conflito e transição no Brasil, datam do período colonial à entrada na ordem competitiva. Nesse período, as elites latifundiárias do país se encontram em conflito, o que permite a emergência de expressões marginais que, a partir do modo indivíduo de atuação, agenciam dispositivos coletivos que gerenciam modos de organização da vida e produção econômica que burlam e questionam formações estruturantes do sistema capitalista, lançando-se em um devir coletivo de produção que

22 Idem.

23 Almeida, A.W. B. Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito. In: Godoi, E. P.; Menezes, M. A. e Marin, R. A. (orgs.). *Diversidade do campesinato: expressões e categorias*, v. 2 - *Estratégias de reprodução social*. São Paulo: Ed. da Unesp; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.

afirma o uso comum e compartilhado da terra.

Tais questionamentos possibilitam o transbordar do conceito de propriedade, fadado a um bem que agrega e produz capital, para transformá-lo em constituição de território como espaço permeado por relações sociais peculiares, com suas produções semióticas e culturais específicas, embebidas em sua capacidade econômica local, e que possibilitam a organização e manutenção destas formas de vida.

A relação do sujeito do campo com seu território torna-se dimensão de emergência de significados, que nas produções práticas da vida engendram saberes que norteiam seus olhares sobre a realidade. Este saber prático formado sobre a natureza não se restringe a operações técnicas, como o momento de plantar e a estação certa para colher. Ele transpõe esta relação e atrela-se ao modo de vida como conhecimento que auxilia os sujeitos na compreensão e explicação dos acontecimentos e fenômenos da realidade social que os circunda. A terra e seu território tornam-se campos coextensivos das constituições subjetivas, em produções rizomáticas²⁴ que não permitem delimitar ao certo o local onde se iniciam as produções de sentido e emergem as práticas cotidianas.

Nestes modos de atuação, o sujeito e a realidade se encontram em um *continuum* que descentra a compreensão de indivíduo, fortalecida pelas produções modernas, reverberando em revoluções moleculares que processam o desejo em um plano de enunciação coletiva, no qual as relações de vizinhança, ao final de tarde, os encontros nas casas de farinha para o trabalho e as festas tradicionais permitem a emergência de um sujeito que se compreende desde o local e as produções que ali se fazem e o atravessam. Quando em uma de nossas andanças [*sic*] e investigações nas comunidades quilombolas da região, perguntamos ao Sr. Sebastião (68 anos) se ele pertencia à comunidade quilombola em questão, ele respondeu: “*Olha seu menino, sei que sou daqui desta terra. Aqui de onde meus pais nasceram. Sou desta roça, desta casa, amigo dos vizinhos e tocador de pandeiro. (risos). Fiquei por aqui e aqui vou ficar.*”

A resposta de Sebastião escapa à pergunta que requer uma identidade fundante para se consolidar, não restringe o eu ao campo individual e particular, mas se apresenta como multiplicidade que compõe e agencia seus processos subjetivos ao apanhar linhas diversas para produzir um campo

24 Deleuze, G. e Guattari, F. Introdução: rizoma, op. cit.

de consistência delineado em aberturas e nos vários atravessamentos que o perfazem, como sujeito da roça, sujeito da música e sujeito do lugar. Porém, este lugar não se configura como um campo unitário e homogêneo, é antes a pluralidade de lugares que compõem aquele território.

Talvez os especialistas, ao debruçarem-se sobre estas comunidades, com suas concepções teóricas modernas que centralizam e procuram aplicar técnicas em um eu subjetivado, não consigam compreender e apreender a produção deste outro sujeito plural e composto. Assim, por vezes, constroem campos de dicotomia entre sujeito e cotidiano, objetivando sua prática no modo indivíduo, como um eu consolidado e linear. O psicólogo, na procura da identidade e das estruturas psíquicas; o médico, na busca da saúde idílica proposta a um organismo; o assistente social, na tentativa do encontro com a família adequada às normas sociais, perfazem algumas das buscas que não desconsideram as produções plurais que se amparam no território, mas se baseiam em buscas representacionais que não dizem respeito à realidade e aos planos de criação e imanência que ali se processam, obstruindo-os e controlando-os ao aplicar àqueles modos de vida, mais do que técnicas, normas do bem viver.

Talvez caiba aos profissionais procurar, nas produções formadas sobre a realidade, espaço para a composição de sua prática e, a partir desta, para suas construções técnicas - a técnica como instrumento para a prática da vida e seus modos peculiares de atuação. Pois se ampararmos nossa prática a uma técnica já dada, corremos o risco de, alienados do plano da realidade que demanda e imana suas questões, engessá-la com construções normativas que silenciam e desapropriam os saberes locais, impondo-as como prerrogativa para promoção da vida.

Considerações para uma psicologia do mundo rural

Compreende-se que adentrar na discussão dos fenômenos que cercam o mundo rural não é tarefa simples de transposição de saberes da realidade urbana para o universo do campo. Como ponto de partida, é necessário conceber este mundo rural como não aprisionado a um tempo longínquo, pois ele acompanha os processos de produção contemporânea em várias direções: subjetiva, econômica, política, cultural, semiótica, entre outras linhas. Tais atravessamentos configuram o espaço rural como campo diverso, que apresenta a

formação de cada território como lugar peculiar, com suas histórias, enfrentamentos políticos e necessidades diferenciadas frente aos embates de poder e negociações presentes.

Romper com compreensões dicotomizantes e normativas é constituir um campo de saber que não se apresenta pronto, mas em processo de invenção e criação que, por meio das práticas cotidianas produzidas no local em que se intervém e pesquisa, configura conhecimentos que correspondam à realidade daqueles que ali vivem. São com estas bases que devemos compor conhecimentos para uma psicologia que sirva às necessidades e produções do mundo rural.

Para isso, devemos escapar às estratégias dos especialismos que buscam formar conhecimentos e aparatos técnicos específicos, os quais tornam apenas os ditos especialistas proprietários do saber, autorizados a determinar como se deve manusear e trabalhar os objetos da realidade. Estas formações especialistas já tomaram forma e corpo em outro momento histórico no país, quando pediram auxílio aos médicos e psiquiatras do início do século XX ao responder quais sujeitos eram aptos e qualificados a adentrar na nova ordem político-econômica e quais deveriam, incluindo-se aqui as populações rurais, ser trabalhados e readaptados às exigências da realidade que se impunha.

Burlar os especialismos, como aponta Rodrigues, que almejam uma definição que limite os saberes a um objeto preciso, tornando-os disciplinados por regras e técnicas, enrijecendo nossos processos analíticos e interventivos²⁵. Fugir ao especialismo é ir além da busca por sínteses e unidades, em uma tentativa de obstruir a compreensão da realidade em campos homogêneos. Devemos objetivar a compreensão do real como dimensão de composição de diferenças que, no seu encontro, como afirma Deleuze, engendra o caosmos, como realidade composta que não segmenta as produções de alteridade em unidades de medida, mas compreende estes planos de diversidade como *continuum* no qual um se estende sobre o outro na configuração de várias entradas em vários planos de consistência²⁶. Este salto epistemológico se faz necessário para buscarmos uma ciência psicológica que ofereça respaldo

25 Rodrigues, H. B. C. A psicologia social como especialidade: paradoxos do mundo psi. *Psicologia e Sociedade*, v. 17, n. 1, p. 17-28, jan./abr. 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/psoc/v17n1/a13v17n1>>

26 Deleuze, G.. *Lógica do Sentido*. Tr. br. Luiz Roberto S. Fortes. 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

aos planos de imanência e inventividade presentes na realidade rural.

A psicologia enquanto saber especializado pode restringir a realidade e os processos do mundo rural a compreensões psicologizantes que não captam as outras camadas das produções subjetivas do sujeito do campo. Nesse sentido, é preciso propor uma produção híbrida com outros saberes e o conhecimento popular que, em seu encontro, não criem fronteiras limitadoras em cada território, mas encontros que desterritorializem nossas compreensões, na tentativa inventiva de constituir conhecimentos que falem do campo e para as suas produções e que recriem as suas realidades em face das necessidades emergentes.

*Saulo Luders Fernandes é graduado e mestre em Psicologia pela Universidade Estadual de Maringá. Desenvolveu, no mestrado, pesquisa com idosos de uma comunidade ribeirinha no Rio Paraná. Atualmente é professor efetivo da Universidade Federal de Alagoas, Campus Arapiraca. Realiza pesquisas e projetos de extensão na área de psicologia social com ênfase em comunidades tradicionais e rurais da região.

Wilson Bueno: la urdidura esencial del afecto

João Perci Schiavon

Fulgurações de uma língua indígena

A descoberta freudiana do inconsciente, operando uma imersão no campo desconhecido das forças, teve, desde o início, o aspecto de um combate. Formações do inconsciente como o lapso, o sonho, o sintoma, que designaríamos igualmente pelo termo *formações de poder*, dão testemunho clínico e cotidiano de uma linguagem que se utiliza dos idiomas mas é anterior a eles. É uma linguagem que remete às forças.

O que Freud chamou de metapsicologia, entendida por alguns autores como teoria de alto nível e de valor meramente especulativo, é, na verdade, uma ética e uma política que, segundo as linhagens ativas do inconsciente, permanecem estrangeiras - com raras exceções - às práticas sociais em vigor, ainda que, como é de supor, se insinuem por toda parte - sob o aspecto de uma questão em aberto, de um problema colocado pela vida, tal qual uma ferida, implicando graus diferentes de exercício, assim como de deserção. Suas repercussões nos processos da vida são enormes, para não dizer absolutas, pois, em última instância, não se distinguem de uma clínica.

Dado que os poderes do inconsciente constituem uma linguagem que é, ao mesmo tempo, sua inteligência e propagação, recebem de uma literatura menor, conforme a feliz definição de Deleuze e Guattari para a potência literária, a acolhida oportuna, isto é, a expressão necessária, precisa, que não é senão a escritura singular *das* forças e de suas interações. Teóricos da psicanálise, entre eles Lacan, ao abandonarem o conceito de força, perderam de vista a precisão clínica e política em jogo nas formações do inconsciente. Ou seja, perderam de vista que uma força *é um critério ao mesmo tempo clínico e*

político, e, embora seja simples, feita de uma única peça, é altamente refinada, e muito especialmente em razão de sua linguagem.

[...] como un juego-de-jugar: el viejo contemplativo pero su duro mundo generalíssimo, la fuerza mortal, si, para ecudada estar-se en el poder del mundo ô en la sangre vomitada por las metralhas, senderos, lugos ribondis, la cara en pan, la cara en pano, la cara en pane, los ojos mortales detrás de los lenços guerrijeros, nenfas de lufas, então foi lo que no se podría mais, esto relato, sus lendas interiores, sus grados de rama, sus lentes dárquicos, su ternura irremediable, dios, prados, adêlias, su andado de vômito, esto relato solo quer y desea sê-lo uno juego-de-jugar: como los dioses en el princípio, en el tu-pã-karai, antes del des-princípio de todo, los dioses y su lance de dados, su macabro inventar, oguera-jera, esto mundo achy: como un juego-de-jugar: ñe'-e.¹

Por essa razão, distinguimos, como faz Leminski a propósito de Wilson Bueno², uma subjetividade literária dos outros modos de subjetivação de uma cultura. Em face à precipitação no real que essa subjetividade encarna, é preciso dizer que a psicanálise *sempre* foi salva pela literatura, entendido

1 Bueno, W. *Mar paraguayo*. São Paulo: Iluminuras, 1992, p. 35.

2 Em 1986, em prefácio à primeira edição de *Bolero's Bar*, de Wilson Bueno, Leminski fez um retrato do artista quando jovem: "Buscando o específico irreduzível de seu fazer textual, ocorre-me que é, sobretudo, um discurso da *subjetividade*. De uma subjetividade. De uma subjetividade aberta aos seres, às pequenas coisas, aos mini-eventos do cotidiano, muito material. [...] Agora, nos entendamos bem: *subjetividade*, para mim, nada tem que ver com o mito romântico de um suposto *eu*, histórico, psicológico, que se expressa em palavras, pondo para fora seus demônios, exorcizando suas obsessões através das palavras da tribo. [...] Falo, aqui, de subjetividade *literária*: para mim, quem diz *eu*, na obra literária, já é um personagem. [...] O primeiro personagem que um escritor cria é ele mesmo: é esse ectoplasma literário quem diz *eu*, e finge ser o autor. Na vida real, o eu histórico, o da carteira de identidade, é apenas o fornecedor de dados, o traficante de vivências para o verdadeiro culpado, o eu-personagem, o eu-persona, este sim, o verdadeiro criador" (Bueno, W. *Bolero's Bar*. Curitiba: Travessa dos Editores, 2007, p. 12 e 13).

que salvar, aqui, equivale a curar³. Salvemo-la, mais ainda, para que ela se torne mais afinada e digna – isto é, continue adquirindo o direito, não, obviamente, institucional, que nesse caso é inócuo, mas diretamente da vida – de operar no plano das forças, o céu da escrita.

Bueno faz passar um rio de linguagem por entre os idiomas, algo assim como “el habla del agua”, para usar a expressão de Roberto Echavarren⁴. Por esse expediente *marafó*, tornou-se estrangeiro aos idiomas próximos, ou mesmo íntimos, cujas imbricações imprevisíveis tecem um único luxuriante tecido, embora se possa afirmar que sua *recherche du temps perdu* envolve, certamente, idiomas longínquos, quem sabe se algum dia falados, e é isso que o autor de *Mar paraguayó* pensa acerca da linguagem e sua vertigem, que ela não tem começo nem fim, ou, como a alma de Heráclito, não conhece limites, tão profundo é o seu logos.

Un aviso: el guaraní es tan esencial en neste relato quanto el vuelo del párraro, lo cisco en la ventana, los arrulhos del portugués ô los derramados nerudas en cascata num solo só suicídio de palabras anchas. Una el error dela outra. Queriendome talvez acabe aspirando, en este zoo de signos, a la urdidura esencial del afecto que se vá en la cola del escorpión. Isto: yo

3 Retomamos o que J. A. Miller observava a propósito do seminário de Lacan sobre Joyce – que a psicanálise era salva pela literatura (em Lacan, J. *O Seminário. Livro 23: o sinthoma*. Tr. br. Sérgio Laia. Rio de Janeiro: Zahar, 2007). Sempre foi assim, a começar pela forte inclinação literária de Freud. Lembramos também aqui uma digressão heideggeriana em torno do verbo alemão *zu heilen*, que se traduz igualmente por salvar, curar e tornar íntegro.

4 Título do Prólogo de Roberto Echavarren para *Canoa canoa*. Eis um trecho: “Wilson Bueno sigue la línea de escritura que recrea un habla rural e campesina, un habla de campo adentro, de contundente efecto poético, con dejos de guaraní, sea en las expresiones, sea en la topografía. Pero Wilson, más allá de ese habla brasilera condicionada por la vida rural, el pasado indígena, los nombres de lugares, accidentes, ríos, recrea el impacto de las fronteras de Brasil con Argentina, con Paraguay, con la Banda Oriental (la ‘Cisplatina’), y su portugués se mistura, se contamina, de castellano. Canoa es otra entrega del maestro que nos dio ‘Mar Paraguayó’, un parteaguas de la lengua del continente. La escansión de términos guaraníes otorga al escrito un efecto rítmico poderoso, encantatorio. No sabemos en qué siglo vive o vivió quien cuenta estos relatos, que parecen acarrear el rumor del tiempo, el misterio de un eco lejano, un habla de las abuelas, que inserta devociones antiguas y miedos ancestrales. Más un efecto humorístico sutil, a causa del desfasaje entre idiomas, y del desfasaje también entre el habla ancestral y la sofisticación ‘moderna’ de la sensibilidad” (Bueno, W. *Canoa canoa*. Córdoba-Argentina: Babel, 2009, p. 9).

desearia alcançar todo que vibre e tine abaixo, mucho abaixo de la línea del silêncio. No hay idiomas aí. Solo la vertigen de la linguagem. Deja-me que exista.

O guarani se parece ao voo do pássaro, ao cisco na janela, aos arru-
lhos do português, pois com ele o escritor tece uma teia ou rede intrincada,
mais ou menos à maneira dos autistas de Deligny mapearem seus trajetos,
isto é, à maneira errática, detectadora, urdindo fios de percurso, de fuga ⁵,
como faz, talvez, um animal. Uma linguagem inata? Uma língua indígena?

Em *A copista de Kafka*, Wilson Bueno indica uma das direções de sua
obra original, a fabulação sombria, envolta em atmosfera de farsa, de um *jue-
go-de-jugar* quase humorístico com a linguagem e a literatura, especialmente
pela dobra da dobra, *oguera-hera*⁶: Kafka redivivo, sob o escrutínio epistolar,
devoto e apaixonado, de Felice Bauer. Existe alguma comunidade literária en-
tre esses escritores tão distantes em tantos aspectos? Além da marcante zoofi-
lia, o humor é um desses pontos em comum, tão bem assinalado por Deleuze
e Guattari a propósito do autor tcheco. Mas não são os únicos. As novelas e os
romances de Kafka são feitos de trajetos, de desvios e percursos infindáveis,
enquanto as novelas de Bueno percorrem a linguagem errante, rizomática,
dos idiomas fronteirios. São modos e estilos muito próprios, sem similar, e,
todavia, se encontram num procedimento que vetoriza o conjunto de cada
obra. Utilizando-se de meios literários diversos, esse vetor, que, aliás, promo-
ve a abertura da obra, poderia ser descrito como a reasseveração constante de
uma decisão. Joseph K., em *O processo*, do mesmo modo que K. em *O castelo*,
são agentes do desejo, nos termos em que Lacan soube enunciar sua ética: não
abrem mão dele. Tio Roseno, Canoa canoa, a marafona de Guaratuba, embora
se apresentem em voltagem barroca e hispano-americana, tão diferente da
sobriedade delirante do texto kafkiano, perseveram igualmente em seu ser
extemporâneo, como num cristal de tempo.

Ahora, añái, por supuesto, por suplicio, deja morir ao muer-
to. [...] Frontêra de la frontêra de la frontêra; guarânia. Añái.

5 Cf. Pelbart, P. P. *O avesso do niilismo - cartografias do esgotamento*. São Paulo, n-1 edições, 2013, p. 264.

6 Em guarani, algo assim como desdobrar-se a si mesmo em seu próprio desdobramento; a dobra da dobra da dobra (cf. Bueno em seu *elucidário ao Mar paraguayo*, op. cit., p. 77).

Arametãmeguaaé. Añaretãmegué. Yo, incensada en las lanchonetes como la senôra-de-las-argôlas - por mis brincos, pulseiras y pingentes. Cílio-en-debrun. Maquilage rôsa. Yo, la marafona del Santana; del sino de Aquário. Siempre un peligro e una amenaza de poner confussas las leyes y los desregulamientos de las leyes, de acá, deste trecho, de cháó en Aquidauana. Aña. Añaé.

Dale la muerte al muerto, ni que esto sea la más perfecta representación de un derruimiento para siempre fatal e irreversible. Lo que se passa, pasma, yo lo sé - es el aturdido mistério, el muerto atônito, la vida y la sobrevida; en la dôbla de la dôbla, la dobladura final.

[...] Frontêra, lírios, frontêra; el polvo destes caminos a saibro y arena; el polvo del polvo en pó. Dale al muerto, sin tardanzas u manhas, dale su oscura sepultura. Uno no hay que tener piedad a el muerto que tan profundamente muerto está que já no vive, já no vive nada más. Que de espíritos? Que de vuelos? Que de revuelos u retornos? Donde, del muerto, la tempestade lunar? Aña. Añaretãmeguá.

Pero si dejas que el muerto muera toda la muerte que carga dentro, allí adonde fue el morto habrá de nascer, brotación monstrosôssa, aun ôtra vez, la vida, esta misma que los índios seguidamente lloran y temblan sobretudo por saberla para siempre inmortal. Jugo u juguete? Aña. Añaretãmeguá. Añaí.⁷

Seguindo as pistas de Bueno, escalonemos alguns problemas cruciais da linguagem e sua vertigem. Veremos que são os da vida em seus diferentes graus de experimentação, enquanto estes assinalam as graduações de um único pensamento-problema que, a cada altura, adquire uma feição: como a vida se torna vitoriosa?

7 Fragmento do conto intitulado "El diablo de média-noche", da série *Cuentos marafos*, ainda não publicada.

Comunicar, comandar, acordar

Repercutindo aquela língua indígena, os idiomas, em especial nas suas invasões mútuas, como acontece em Wilson Bueno, parecem afetados de um poder estranho, desconcertante, que os renova, vitaliza, e quase, em certo sentido, os inviabiliza, se sua função era comunicar.

[...]: mi desamparo seria menor acaso non houvesse a estas hoaras tan y tantas estos silêncios longos, diagonais al abismo: la ocataêdra florita de consistência imortal: la persigo: la consistência: el nudo vivo: microscópica acentuación de que todo y cualquier puede embaralhar-se en una sola y mecânica aguçada: fatal: la finco y finco: como quien espeta la justícia si tarda: un punto de finíssimo crochê: ñandu: ñanduti: ñandurenimbó: uno solo punto solitário e casi al lejo de la comprensión ocular ô humana: ñandu: puntos móveis: mijones mínimas a escapar del huevo por la línea fragíl de la telaraña: ñandurenimbó, evadindo-se mijones: hetaicoé: muchos de muchos mijones: ñandumichi: ñandu'i: a la caça de la vida...⁸

Mas é possível que os idiomas servissem mesmo para comandar, determinar, conforme a função da palavra de ordem sublinhada por Deleuze e Guattari em *Mil platôs*. Nos dois casos, sobretudo no segundo, como se tomados de assalto, são subvertidos pela estranheza pulsional. Servem de matéria para uma aventura infra ou supra comunicacional, se quisermos, não sem testemunhar - o que é o mais decisivo - uma reversão nas condições de comando e subordinação. Com a transmutação que sofrem, o comando retorna, de grau em grau, à vida, o que poderia ser chamado de involução, e ao invés de comunicar, dão a ver, produzem luzes, aguçam a visão, fazem sentir, pensar novamente. Em outras palavras, a literatura menor não se distingue de um dizer real (o que é redundante), daí seu poder de acordar os que dormem e até, quem sabe, ressuscitar um morto. Algo tão essencial à vida como acordar - leia-se Bergson - se comunica na vertigem dessa linguagem, mas enquanto

8 Bueno, W. *Mar paraguayo*, op. cit., p. 45.

ela é exercida, e ela precisa ser exercida, mediante os meios linguísticos e expressivos disponíveis. Reside aí, *nessa necessidade*, o desejo, a decisão, como tal indissociável de uma prática constante. Esta, porém, embora coloque no mesmo plano do inconsciente tudo quanto toca, se aprofunda ou, se quisermos, se eleva (aos céus), em diferentes graus de esclarecimento - que são também de desprendimento e poder -, na medida mesma de sua constância.

O domínio da vida

O poder desconhecido que vem da vida, e é a vida, não é possuído sem que aquela decisão esteja em curso, de modo que ele é exercido e assegurado eticamente. É o que dá o direito, o que autoriza a situar-se no nível do inconsciente, das forças e de sua linguagem quase inarticulada. Ora, surgem exigências a cada passo, provas do desejo que não seguem um caminho de prescrições conhecidas, recenseáveis, que não se confundem com uma iniciação, exceto se for uma iniciação em fuga, que se esquiva às soluções já estruturadas e exige, pelo contrário, uma avaliação pulsional constante. Essa exigência, ela mesma, constitui uma direção, um processo de cura e um dizer. O que se chamaria de errância dá assim testemunho, ao avesso, de um poder capaz de operar - muito abaixo da linha do silêncio - a linguagem dos afetos originários. E isso, insistimos, graças à univocização ética que percorre essa linguagem, e na qual esta se instala, sem começo e nem fim. O poder em questão consiste, precisamente, nessa univocização ética, embora disso se tenha escassa notícia, com exceções. Nomeamos Spinoza e seu *amor intellectualis dei* e Nietzsche e sua vontade de poder. A univocização gradua, por ser ela mesma graduada. O exemplo, de novo, é o herói kafkiano, o mais ético dos heróis literários, aquele que por uma normalidade absoluta aparece como extravagante, incompreensível, marginal, perigoso, num universo profundamente enlouquecido que, no entanto, se concebe sublime e perene, inteiramente razoável, necessário, justo. Como não ver que a vida, denominada K., luta obstinadamente para resistir, não perder de vista sua linha de força, e isso em nome de uma prospecção constante, ao mesmo tempo estratégica e afetiva, de estágios mais avançados de potência? Há muito de Deligny em Kafka e em Bueno (ou vice-versa) - detectar, esquivar-se, errar (desprovido de um alvo final), fugir. Mas os graus de domínio da vida, de sua soberania, de sua glória, tencionam - dir-se-ia silenciosamente - a escrita vertiginosa de Kafka assim como a de Bueno,

e incitam a explorar os meios desse domínio inquietante, as exigências, as modulações, seus múltiplos céus. É toda uma clínica em andamento, pois a capacidade de resistir, a lucidez a cada vez e a acuidade para ver além do momento presente são decisivos em todos os embates, não importam a altura e a modalidade em que estes se verifiquem. Mas não se resiste sem pré-condições, ou seja, sem um direito a isso. Não se garante a lucidez sem que certas condições, relativas aos atos e aos afetos – considerados em sua ordenação singular (o que vem primeiro e o que é secundário) –, sejam rigorosamente observadas. E a visão do futuro só é possível mediante uma prática, aqui e agora, implicando todos os aspectos precedentes. É por isso que o escritor chega a ser, como diz Deleuze, médico de si e do mundo.

Algo similar a K. é Tio Roseno, em sua peregrinação alucinatória. É instigante a epígrafe, de autoria de Cesar Aira, com que Bueno irá abrir a sua “lenda”, *Meu tio Roseno, a cavalo*: “Hay sábios antiguos que, como vejigas secas y desinfladas, han cabalgado los vientos – y no sabían si era el viento quien los transportaba o ellos los que movían al viento”. Ser conduzido por forças não humanas ou conduzi-las é um dos problemas maiores do inconsciente. E o começo dessa novela exemplar, para lembrar Cervantes e seu Quixote, do qual Roseno parece ser um duplo burlesco⁹, é suficiente para colocar em relevo uma destinação originária, na medida em que evoca um tempo extra pessoal indissociável da escrita híbrida, fecunda e singularíssima de Wilson Bueno. O intempestivo, ou o tempo da pulsão, se deflagra aqui como um regresso inesperado, alucinatório, à errância do cavaleiro andante, que, todavia, sempre tem um destino. Neste caso, Andradazil, sua filha em gestação, “toco de gente marcado para crivar de bala toda a guerra do Paranaíba, muitos anos depois deste céu que ora embala e sossega...”. Tio Roseno não deixa de figurar aquela espécie de catatonia destacada por Deleuze e Guattari em *Mil platôs*, a propósito dos romances de cavalaria medievais. Sua odisseia é antes de tudo intensiva, daí as variações de seus estados se refletirem diretamente em seu nome: não um significante, mas uma variação contínua que se escreve e ressoa no tempo, tornando sensíveis, visíveis e audíveis as vicissitudes da viagem, assim como as tonalidades de humor – do sobrinho escritor ou do tio lendário? Trata-se, contudo, de uma viagem que parece ocorrer no mesmo

9 Conforme Benedito Nunes, na apresentação de Bueno, *W. Meu tio Roseno, a cavalo*. São Paulo: Ed. 34, 2000.

lugar, em algum *entre-céu* do pensamento, porque mesmo as paisagens reverberam, oníricas, na língua indígena: “Periplo de agua y espuma, hetavé, hi’á, nosso tio e os rios pequenos, o Mitâchu’í, assanhado coleando, e fino, assim de asas, o Iruná, o Agriãozinho, o Verde, e o Corasí’ivi, neblina, picaflor, com seu serpenteio miúdo...”¹⁰. O delírio viajero, que não exclui visagens e assombrações, não se distingue de um dizer soberano, de uma vida.

O dia em que meu tio Roseno montou o zaino Brioso e tocou de volta para Ribeirão do Pinhal, ainda não era o dia em que eu nasci, aquele treze de março de mil novecentos e quarenta e nove, e nem havia chegado a hora da quinta tentativa da mulher, Doroí, de dar à luz um filho que legitimasse o entranhado amor que nutria, bugra esquiza e de olhos azuis, por este meu tio tocador de sanfona e capadeiro de galo, aquele tempo antes da Guerra do Paranaíba.¹¹

A escrita de Bueno parece começar antes dele, prepara seu advento, antecipa-se, encontra-o alguns anos depois. Não evocamos nada de misterioso, apenas o nascedouro impessoal do escritor Wilson Bueno, sua origem intempestiva. Poderíamos dizer seu “espírito”, se com esse termo designássemos uma potência de fala e escrita e seu exercício.

E aí então que foi o primeiro céu - o meu tio Roseno, também Roseéno, Ros, Rosenveno, Roselno, o meu tio Rosano, distante cinquenta léguas e meia de Ribeirão do Pinhal, e a menos de um quilômetro do rancho que acabara de deixar no entroncamento do Breu com o Laranjinha, para lá de Guairá, onde, com o negro xucro Tionzim, cultivava uma roça de milho, extenso maizal, aí então que foi o primeiro céu.¹²

Assim tem início essa “ficção sagaz”, segundo Benedito Nunes,

10 Bueno, W. *Meu tio Roseno...*, op. cit., p. 61. HETAEVÉ: muitas coisas mais; HI’Á: frutificar; MITÂCHU’Í: criancinha, por extensão, criancadinha; CORASÍ’IVI: recanto dos beija-flores.

11 Ibidem, p. 13.

12 Idem.

orientada por certo número de céus. Os diversos círculos da *Divina Comédia* poderiam ser igualmente evocados, mas somente para reforçar o que estivemos anunciando até aqui: por um lado, a introdução a uma obra que se constrói em diferentes alturas do tempo, por outro, a exploração de suas possíveis interações, sobretudo clínicas, com o pensamento analítico, na medida em que este se orienta - e também se esclarece - por uma ética do inconsciente.

Os graus do real

O que autoriza o uso dessa linguagem *mucho abaixo de la línea del silêncio*? A determinação ética de que falamos. E são os graus do exercício ético que também decidem os graus de efetuação da língua indígena. Podemos dizer que esses graus são igualmente os da força, do real ou da saúde, como preferirmos. Wilson Bueno é o nome de uma pesquisa meticulosa desses graus, que nunca se tornam vivíveis sem lutas, impasses, quedas, desesperanças. Em todos os processos subjetivos repercute, porém, a ética da pulsão, segundo a qual a vida quer ser vitoriosa, ou seja, tudo é permeado por ensaios, mais ou menos obscuros, de efetuação da língua indígena, a saúde em gotas. É que existe muito chão a ser percorrido, muito sintoma a ser decifrado, entendido que decifrar é desdobrar passo a passo, mas também por saltos e precipitações, os céus dessa linguagem. E com eles os *entre-céus*¹³, rarefeitos e quase inexplorados, de uma vida impessoal.

A propósito de *Mar paraguayo*, diz Néstor Perlongher:

O efeito do portunhol é imediatamente poético. Há entre as duas línguas um vacilo, uma tensão, uma oscilação permanente: uma é o 'erro' da outra, seu devir possível, incerto e improvável. Um singular fascínio advém desse cruzamento de 'desvios' (como diria um lingüista preso à lei). *Não há lei*: há uma gramática, mas é uma gramática sem lei; há uma certa ortografia, mas é uma ortografia errática [...] ¹⁴.

13 *Entre-céus*: fendas entre os céus que, como limites últimos, orientam a narrativa de *Tio Roseno*.

14 Perlongher, N. Sopa paraguaia (Prefácio). In: Bueno, W. *Mar paraguayo*, op. cit., p. 9.

É em face da limitação a uma lei de linguagem, tão bem assinalada por Perlongher, que a “essencial urdidura del afecto” deve ser cuidadosamente estimada, pois tende a aparecer como desvio e transgressão. Não é um problema menor do inconsciente discernir a palavra legítima que, acima da linha do silêncio, adquire esse aspecto. Autorizar e autorizar-se, este último ato como dobra existencial, são prerrogativas originárias da vida, de tal modo que todos os embates políticos e todos os destinos clínicos recebem dela sua medida. Se a arte é resistência, como quer Deleuze, é porque preserva, intransferível, esse quinhão da vida.

Seguindo a ordenação do vetor pulsional, imanente à sua linguagem, corrijamos ainda uma vez (e sempre que preciso) o intelecto: o “devir possível”, evocado pelo poeta em nome da criação, é o real do ponto de vista de uma língua indígena¹⁵; o “incerto”, ressaltando a indeterminação de origem, é o certo (ou certo) do ponto de vista dos afetos originários, e o “improvável”, enquanto constata a raridade do verbo em transe, é o necessário do ponto de vista ético.

O sétimo céu desta fábula estrela, vês?, tão sucinto, de novo entardece – só uma linha e a fímbria do horizonte.¹⁶

*João Perci Schiavon, psicanalista, publicou *O caminho do campo analítico e A lógica da vida desejante* (Travessa dos Editores, 2002). Doutor em Psicologia Clínica pela PUC-SP, com a tese *Pragmatismo pulsional*, a ser publicada pela n-1 edições, faz atualmente seu pós-doutorado no Núcleo de Estudos da Subjetividade na PUC-SP.

15 Neste sentido, não há como des-criar o real, como quer Agamben (cf. a menção a esse autor em Pelbart, P. P. *O avesso do nihilismo*, op. cit., p. 296). É claro que sua noção de real é outra, mais próxima do que chamaríamos de realidade. Mas não se deve prescindir do real enquanto começo e lugar de chegada, sob pena de fazer valer qualquer coisa. Nós o propomos, todavia, em graus, para assinalar a necessidade de deslocamento e inibir a pretensão de atingi-lo de uma vez por todas. Estamos no domínio da imanência, onde mesmo o pensamento, e mesmo o sentir, são uma prática.

16 Bueno, W. *Meu tio Roseno...*, op. cit., p. 80.

Comunidade de eus profundos

Murilo Duarte Costa Corrêa

Entre *L'Essai...* e *L'Évolution Créatrice*, a coalescência entre o ontológico e os níveis psíquico, político-social ou histórico - remissível, em última instância, ao monismo poderoso e diferencial do *élan* - bastaria para compreender que a origem com a qual o místico toma contato designa uma profunda forma de memória que se confunde com a integral da vida e de seus virtuais. Em *Les Deux Sources*, a mística designa a possibilidade de retomar o contato com essa memória cosmológica - tão inorgânica quanto vital - depositada na forma de vida humana. Eis o que poderia explicar a centralidade da mística como campo de provas do último livro *de jure* de Bergson. Uma potência de abertura, como uma memória do aberto, sobrevive no homem como tendência virtual, e só espera que chegue a sua vez para que sua linha de ruptura possa ser efetuada e conduzida ao seu próprio *frenesi*. Nele, devir e política entrecruzam-se com uma forma de subjetivação e de sociabilidade em profundidade que pode ser obscuramente detectada no arco de sua obra. Eis a forma de subjetivação privilegiada que implica a partilha comum de uma memória do aberto.

Porém, como uma memória do aberto pode, por um lado, adormecer por durações muito longas e, por outro, ser suscitada em durações muito curtas? Para explicá-lo, seria preciso entrever sua relação com uma teoria da emoção e da imitação, em função precisamente de uma espécie de fenomenologia da revolução que se enuncia imperceptivelmente nas *Remarques Finales* da obra derradeira de Bergson. Nem mesmo os mais contemporâneos comentaristas de Bergson - que tentam reatualizar, hoje, o bergsonismo como filosofia política - parecem tê-la levado tão longe. Como explicar que, certo dia, homens outrora obedientes e submissos decidam insurgir-se, porque "*crever de faim*" já não é mais tolerável? Como não enxergar nessa questão a gênese

dos direitos como frutos do desejo e de uma emoção criadora supraindividual que seria preciso explicar, uma vez que as lutas não são senão os signos mais superficiais dessa clareira obscura e profunda que é o aberto? Eis algumas das questões que fazem de Bergson nosso contemporâneo.

Se os direitos humanos, como quisera Bergson, introduzem-se no mundo pela via do protesto, a emoção e o desejo serão seus precursores sombrios. Cinzas que ainda fazem rescender o perfume do aberto, os direitos envolvem não apenas um potencial emancipatório, mas são o índice atual dos virtuais que, sob eles, encontram-se à espreita, à espera de variar formas de vida. Por meio deles, ou por meios totalmente outros, é contra o fechamento que se luta sem cessar; contra a solidificação da desigualdade em hábito e da liberdade em código moral. Os direitos surgem de uma indisciplina fundamental: ruptura que se processa na trama cerrada do hábito social.

Em virtude de uma diferença de natureza entre o fechado e o aberto, Bergson recusava vigorosamente a possibilidade de passar do fechado ao aberto pela via do alargamento progressivo: o amor ao Todo e a alma aberta jamais resultariam da extrapolação do amor à família ou à pátria, de que são, com efeito, naturalmente capazes as almas fechadas¹. Todo esse contexto define a questão metafísica, e ao mesmo tempo prática e política, que, segundo Bergson, constitui o cerne problemático de *Les Deux Sources* – “como abrir o fechado?”, “como reabrir o fechado?”. Sob essa pergunta, encontra-se muito mais do que uma simples questão moral ou política, destacada da ontologia²;

1 Antoine Janvier afirmará que o processo de produzir, difundir e comunicar emoção recebe, em *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, o nome de amor, mas pela vida inteira, pelo Todo, como a descrição bergsoniana da alma aberta o provaria. Janvier, A. Écart émotif et création politique: une lecture deleuzienne de Deux Sources. In: Worms, F. (Éd.). *Annales bergsoniennes V. Bergson et la politique, de Jaurès à aujourd'hui*. Paris: Presses Universitaires de France, 2012. Cf., nesse aspecto, Bergson, H. *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. In: *Œuvres*. Édition du centenaire. 6. ed. Paris: PUF, 2001, p. 1006-1007/34.

2 “[...] o fechamento e a abertura não são apenas as dimensões morais da relação da humanidade consigo mesma, mas também as dimensões metafísicas do homem com a vida, com seu princípio primeiro e com o universo em seu conjunto”; ou, ainda, ao falar do que se encontra envolvido nos problemas verdadeiros que *Les Deux Sources* desvela, Worms dirá que, naquele livro, “[...] encontraremos não apenas a gênese positiva da moral teórica, mas também e sobretudo, uma nova solução para o problema cosmológico, para o problema da criação, que renova todo o pensamento de Bergson” (Worms, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. Tr. br. Aristotéles Angheben Predebon. São Paulo: FAP/Unifesp, 2011, p. 367). Janvier, seguindo a inspiração de *Le Bergsonisme* (Paris: PUF, 1966 [Bergsonismo. Tr. br. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 1999]),

pelo contrário, ela implica a ontologia bergsoniana mesma, o Todo virtual que se confunde com o *élan*.

O que permite, no seio da forma de vida antropológica, que o aberto possa se comunicar? Por um lado, a natureza e o instinto impõem o fechado e a vida social; por outro, a inteligência introduz-se na estrutura em geral do espírito humano e, com ela, uma potência de hesitação que corresponde a uma atualização de nível psicológico da própria imprevisibilidade ontológica, da duração mesma enquanto diferença consigo própria – algo a que chamamos liberdade. Nessa abertura demasiado estreita em que ela se insere, todo tipo de jogo se torna possível, a partir da tensão constitutiva de nossa liberdade, entre inteligência e sociedade³. O todo da obrigação será explicado pelo instinto virtual como resistência à resistência, porque o dado fundamental da inteligência é o de resistir ao fechamento que a natureza impõe⁴. Há uma indisciplina natural nas crianças porque a inteligência, abandonada a si mesma, é fabricadora e inventiva; a variação é o princípio supraintelectual que não cessa de ressoar nela em um nível apenas intelectual, pragmático, corporal, atento ao presente e às exigências da utilidade e da vida. A inteligência e a invenção, porém, não são nunca deixadas a si mesmas – persiste um instinto virtual que as vigia, reequilibra suas tendências, previne contra seus perigos e confabula em prol do social.

Por outro lado, ainda que no homem o instinto virtual pressione, a inteligência, tomando seu lugar, instaura um intervalo entre ação e reação que torna possível uma variação de hábitos no jogo entre inteligência e sociedade – entre tendências ao egoísmo, ao proveito individual, e pressão exercida pelo todo da obrigação. Dessa forma, indica o sentido em que a liberdade poderá alargar-se⁵. Essa “hesitação duracional” que a inteligência implica encaminha ao aberto. É essa liberdade intervalar o que explica certo privilé-

de Deleuze, não deixa de considerar esta obra de Bergson como um desdobramento da ontologia da duração em sentido político (Cf. Janvier, A. *Écart émotif et création politique...*, op. cit., p. 210 e 222). No mesmo sentido, por fim, “L’amour est [...] le nom de la durée saisi à son niveau le plus profonde, le plus fondamentale [...]” (Amalric, D. *Ouvrir le clos: Politique bergsonienne et sens pratique des Deux Sources*. In: Worms, F. (Éd.). *Annales bergsoniennes V...*, op. cit., p. 274).

3 Deleuze, G. *Le Bergsonisme*, op. cit., p. 112 [87].

4 Bergson, H. *Les Deux Sources...*, op. cit., p. 991/13.

5 Janvier, A. *Écart émotif et création politique...*, op. cit., p. 209.

gio evolutivo que Bergson parece conceder ao homem em relação às demais formas de vida. Ele seria o único capaz de encontrar no círculo antropológico a condição de ruptura e superação de sua própria forma de vida. Deleuze dirá que é toda a memória e toda a liberdade que se infiltram por esse intervalo e se tornam atualizáveis; instaurando o privilégio da abertura no homem, indicarão a sociedade aberta como limite ideal capaz de albergar a humanidade inteira e ir mais além - exprimir-se como amor ao Todo⁶ -, significado profundo da democracia.

O que a alma aberta encontrará no interior de si é apenas a reiteração do gesto constituinte da própria vida; assim, tornava-se possível definir a atitude mística, antes de tudo, como tomada de contato e coincidência parcial do místico com a própria vida. É, portanto, no sentido do *élan* e da própria ontologia virtual da qual sai o cosmos, que as almas, as formas de vida e de existência em comum se abrem. Por isso, a alma aberta não é um dado puro e simples da natureza, sempre e já atualizado, mas o resultado de um esforço que desenvolve uma virtualidade copresente à inteligência e ao instinto em certo sentido⁷. No interior da forma de vida, os virtuais de uma alma aberta encontram-se prefigurados na direção da abertura que a inteligência assinala; a inteligência e a variação de hábitos que ela implica, ao resistirem à pressão de uma moralidade fechada, são índices de uma direção a seguir, mas não atualizam, por si mesmas, nenhuma linha que delas proceda em potencial. Essa linha consiste em uma espécie de apelo do virtual, “appel à la coappartenance originaire à l'élan vital”⁸, ao qual respondem as individualidades excepcionais e intuitivas dos grandes homens morais, dos artistas, mas também dos místicos.

O aberto é o selo com o qual se grava o devir. Isso nos dá a chave do vitalismo virtual com que Bergson dissipa os falsos-problemas e as ilusões metafísicas para retomar um contato com o real⁹. Todo um novo esforço deve se constituir no sentido de esclarecer sua dinâmica, indicando o lugar de uma teoria das emoções e da imitação involuntária e inventiva, profun-

6 Bergson, H. *Les Deux Sources...*, op. cit., p. 1202/284 e, ainda, p. 1006-1007/34.

7 Janvier, A. *Écart émotif et création politique...*, op. cit., p. 214-215.

8 Zanfi, C. Le sujet en société chez Bergson: du moi superficiel à la société ouverte. In: Worms, F. (Éd.). *Annales bergsoniennes V...*, op. cit., p. 231

9 “[...] penser toutes choses en termes de durée et de mouvement, c'est-à-dire comme des produits de l'élan vital” (Janvier, A. *Écart émotif et création politique...*, op. cit., p. 203).

damente influenciada por Gabriel Tarde¹⁰. Perguntar-se sobre a dinâmica segundo a qual uma transformação dos hábitos sociais, dos códigos morais ou das formas de organização política se produz é, finalmente, interrogar: “como efetuar o aberto?”.

A resposta de Bergson a essa questão é bastante clara. A alma aberta jamais está atualmente dada pela natureza; o que a natureza assegurou foi a sociabilidade, por meio de um instinto virtual, e a variabilidade dos hábitos, em virtude da inteligência. Saltar para fora da natureza naturada e do adquirido “exige toujours un effort”¹¹. É no seio desse esforço, de uma ação direta e sensível sobre o querer¹², que a afetividade encontra seu lugar na filosofia política bergsoniana. Além do instinto e do hábito, apenas a sensibilidade poderá interferir com o querer – eis o que se chamará *emoção*¹³. Contudo, a ação da sensibilidade sobre o querer não se confunde com a ação do instinto ou do hábito – formulado pela inteligência, mas fixado pelo instinto – sobre o querer. A emoção difere por natureza do instinto e do hábito na medida em que consiste na libertação do *anthropos* em relação a todo adquirido. Pelo contrário, Bergson afirmará que é sempre uma emoção nova o que está na origem das grandes criações da arte, da ciência ou da civilização¹⁴. Trata-se, portanto, não de uma emoção que se segue de uma representação ou de uma ideia – ela jamais se definirá, pois, como intelectual ou infraintelectual –, mas de uma emoção estimulante do pensamento e da invenção¹⁵. Trata-se de uma emoção que responde à questão que Deleuze se colocava em *Différence et Répétition*: “como engendrar pensar no pensamento?”. Deleuze encontrará no teatro de Antonin Artaud uma fórmula muito geral que não deixa de transpirar certo bergsonismo: “é preciso açoiar nosso próprio inatismo”¹⁶.

Em Bergson, é a emoção criadora que açoiar nosso inatismo e permite saltar para fora do constituído e do adquirido naturais. Não sendo

10 Amalric, D. Ouvrir le clos..., op. cit., p. 284.

11 Bergson, H. *Les Deux Sources...*, op. cit., p. 1007/35.

12 Ibidem,, p. 1008/35.

13 Janvier, A. Écart émotif et création politique..., op. cit., p. 215.

14 Bergson, H. *Les Deux Sources...*, op. cit., p. 1011/40.

15 “[...] l'invention, quoique d'ordre intellectuel, peut avoir de la sensibilité pour substance” (Idem).

16 Deleuze, G. *Diferença e repetição*. 2. ed. Tr. br. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006, p. 214.

consecutiva nem a uma ideia, nem a uma sensação, ou a uma representação, a emoção será geradora de ideias e de pensamento, definindo-se menos por elas e mais como “un ébranlement affectif de l’âme, [...] un soulèvement des profondeurs”¹⁷. A emoção criadora é duplamente irredutível: não se reduz às excitações físicas superficiais ou às sensações que se produzem em um corpo, tampouco às ideias e representações expressas. Nesse sentido, trata-se de uma emoção supraintellectual, o que implica uma anterioridade no tempo, como a que se encontra na relação entre o que engendra e o que é engendrado. A emoção criadora, definida como *sensibilidade profunda*, é o que engendra na medida em que essa vibração da integral da alma “c’est bien l’imprevisible même qui nous saisit”¹⁸. Denotando a correlação entre os devires que se operam no nível ontológico e nos demais registros (sociais, morais ou políticos), Yala Kisukidi relê o estatuto do fechado e do aberto em função da teoria das multiplicidades presentes no *Essai*, e não hesita em vincular ao fechado as multiplicidades de tipo quantitativo, e, ao aberto, a multiplicidade qualitativa, heterogênea e contínua que corresponde, no *Essai*, à própria duração¹⁹.

Assim como os atos de liberdade em profundidade são raros e extraordinários, a emoção criadora não deixa de ser uma forma de afetividade excepcional que se traduz em forças de aspiração. No entanto, seriam eles atos exclusivamente individuais, prerrogativas de grandes homens morais, individualidades excepcionais, homens de gênio e místicos? Eis a questão que a comunicação do aberto de alma em alma parece insinuar.

Porque o aberto não constitui um dado natural atualizado, a abertura da alma depende, com efeito, de um esforço individual, mas implica uma postura transitiva. Se Bergson insiste nas propriedades incendiárias, segundo as quais o aberto se transmite, a atitude vital dos indivíduos excepcionais constitui apenas um foco inicial. Seu destino é tornar-se força de aspiração

17 Bergson, H. *Les Deux Sources...* op. cit., p. 1011/40.

18 Janvier, A. *Écart émotif et création politique...*, op. cit., p. 215.

19 “Le clos est le règne du multiple, en un sens quantitatif. Multiplicité des parties qui forment les différents groupes humains. Chaque groupe se reconnaît comme Un, en tant qu’il est identique à lui-même – toute identité supposant l’exclusion et la défense contre l’étranger. [...] Contre cette multiplicité particularisante, l’ouvert, comme assomption d’une humanité divine, se définit selon une multiplicité qualitative. [...] elle est, dans le cadre de la philosophie morale de Bergson, un effet de création” (Kisukidi, Y. *Création, universalisme et démocratie: la philosophie politique de Bergson dans Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. In: Worms, F. (Éd.). *Annales bergsoniennes V...*, op. cit., p. 250.

em virtude da capacidade imanente de propagação de emoções supraindividuais. Os iniciadores têm imitadores porque “leur existence est un appel” – chamado em tudo diverso da pressão, quase-melódico, de uma emoção superior, nova e irreduzível. Estar na presença de uma personalidade moral é encontrar-se na presença de uma clareira aberta a fogo.

No entanto, em algumas passagens difusas, mas decisivas, veremos que a necessidade de estar em presença de uma grande personalidade moral relativiza-se paulatinamente. Em primeiro lugar, porque há “[des] héros obscurs de la vie morale”. Pouco a pouco, ao lado do exemplo das grandes personalidades morais, de homens excepcionais e de grandes iniciadores, encontraremos existências não menos exemplares e místicas muito próximas de nós – mas também individualidades distantes podem inflamar-nos certa aspiração²⁰. Com isso, Bergson quer dizer que, de algum modo, é possível sentir, no mais profundo de nós, um eco ou uma ressonância do aberto – mas isso também implica que o aberto esteja, como seu eco, ao alcance de todos.

Em segundo lugar, veremos que estar em presença de uma grande personalidade moral relativiza-se definitivamente, também, em um sentido que nos permitirá encontrar uma transcrição mais psicológica do que ontológica da memória. Não é de todo preciso estar, ou ter estado, na presença dos grandes homens de bem porque essa presença pode ser evocada a cada instante pela memória e pela história, na medida em que elas envolvem um ponto de vista interno à sua ação. Os heróis obscuros da vida moral – adormecidos, talvez, no mais profundo de nós mesmos – poderão manifestar sua personalidade em nós a todo momento; bastará “que nous [les] évoquions ainsi par la pensée”, que apreendamos a abertura de uma existência da qual nunca fomos contemporâneos, de uma vida que nos foi simplesmente contada²¹. Nesses dois sentidos – o das personalidades insuspeitadamente muito próximas e o das individualidades muito distantes –, o aberto, tal como manifestado nas vidas desses heróis obscuros que não cessam de nos enviar seus apelos, é irreduzível a referências individuais²².

Seus apelos não cessam de procurar um eco no comum, como em

20 “Ce pouvait être un parent, un ami, que nous évoquions ainsi par la pensée. Mais ce pouvait aussi bien être un homme que nous n’avions jamais rencontré [...]” (Bergson, H. *Les Deux Sources...*, op. cit., p. 1004/30).

21 Idem.

22 Amalric, D. *Ouvrir le clos...*, op. cit., p. 282.

cada um de nós; se o aberto se propaga de maneira incendiária, é porque deve haver algo como uma difusão e comunicação entre as almas da ordem da imitação e da ressonância. O que essas personalidades excepcionais, saídas do mais comum de nós mesmos, suscitam é uma força de aspiração capaz de se repetir. Seus atos constituem um modelo da ação que não implica um caminho já dado e simplesmente a trilhar, mas permite a uma personalidade entrever, no mais profundo de si, a projeção da abertura singular que uma personalidade excepcional se tornara para ela. Por mais que a imite, a singularidade irreduzível da personalidade - feita de duração - inibe a identidade, fratura-a em uma multiplicidade virtual. A propagação do aberto dá-se, sem dúvida, por imitação, mediada por almas individuais transitivas do aberto; contudo, a imitação pela qual o aberto se propaga e se transmite de alma em alma não se reduz a uma mimética superficial. Trata-se do eco ou da ressonância: se a emoção criadora é uma vibração da alma, seu *ébranlement*, ecoá-la ou ressoar com ela significa vibrar-junto, percuti-la no mais profundo de nós mesmos, ao mesmo tempo em que ela ganha a tonalidade e a coloração singulares e irreduzíveis da alma na qual encontrou seu eco.

Por isso, David Amalric não apenas associará a propagação do aberto entre as almas à inspiração que o conceito de imitação inventiva recebe das obras de Gabriel Tarde, mas afirmará tratar-se, em Bergson, de uma teoria da propagação imitativa. Por um lado, ela dará ao fenômeno da imitação e da própria emoção criadora uma dimensão afetiva - como um entusiasmo incendiário - e, a um só tempo, coletiva; por outro, a imitação será um processo que ocorre em profundidade, que implica, como consequência da natureza criativa e profundamente duracional de toda personalidade, um coeficiente de reinvenção e de reapropriação dessa tensão que se manifesta originalmente como a abertura dos atos e das almas das individualidades excepcionais. Finalmente, é como se tudo se tornasse uma experiência coletiva de libertação, em que a consciência e a representação são, no limite, inteiramente desnecessárias à imitação que, como em Tarde, será inventiva e involuntária²³. Assim, poderemos enxergar, finalmente, o aberto inserido no tecido afetivo profundo das sociedades, recriando as formas do viver-junto.

Bastará a emoção criadora, bastará ter respirado sua atmosfera e

23 Amalric, D. Ouvrir le clos..., op. cit., p. 284.

ter penetrado uma emoção para agir de acordo com ela²⁴. Ela não é o efeito da representação, mas geradora de ideias. Ela não introduz sentimentos em nós, mas nos introduz no seio de emoções verdadeiramente impessoais, como o que fazem as sublimes canções de amor²⁵.

Eis a sociedade que se abre, que se encontra a meio caminho entre o fechado e o aberto, seu limite ideal. Sabemos, no entanto, que o incêndio não durará para sempre. Logo ele se apagará, e as formas de vida, que o *élan* fundia em uma potência superior que se confundia com os virtuais e com o próprio devir, voltarão a solidificar-se e a tocar-se pelas bordas superficialmente, como se a vida se fechasse em uma forma de memória atual e esquecediça de si mesma. As vibrações parecerão ter cessado, as personalidades gloriosas, desaparecido, o fechado parecerá ter recoberto integralmente o aberto²⁶. Tudo se converte, então, em estratégias para combater o fechamento. Em responder à questão “Como reabrir o fechado?”.

É a questão do devir, em sentido ontológico e biopolítico, cosmológico e moral com que Bergson se debate. Respondendo-lhe de uma maneira muito lacônica, e talvez por isso mesmo infinitamente pregnante, Bergson parece fundir todos os níveis, embaralhar todos os registros, em uma fórmula de todo decisiva: “remuons la cendre; nous trouverons des parties encore chaudes, et finalement jaillira l’étincelle; le feu pourra se rallumer, et, s’il se

24 Bergson, H. *Les Deux Sources...*, op. cit., p. 1015/45.

25 “Telle musique sublime exprime l’amour. Ce n’est pourtant l’amour de personne. Une autre musique sera un autre amour. Il y aura deux atmosphères de sentiment distinctes, deux parfums différents et, dans le deux cas l’amour sera qualifié par son essence, non par son objet” (Ibidem, p. 1191-1192/270). Bergson dirá, ainda, sobre a impessoalidade da emoção musical que nos introduz em emoções como signo do Todo: “Que la musique exprime la joie, la tristesse, la pitié, la sympathie, nous sommes à chaque instant ce qu’elle exprime. Non seulement nous, mais beaucoup d’autres, mais tous les autres aussi. Quand la musique pleure, c’est l’humanité, c’est la nature entière qui pleure avec elle. A vrai dire, elle n’introduit pas ces sentiments en nous; elle nous introduit plutôt en eux, comme des passants qu’on pousserait dans une danse. Ainsi procèdent les initiateurs en morale. La vie a pour eux des résonances de sentiments insoupçonnées, comme en pourrait donner une symphonie nouvelle; ils nous font entrer avec eux dans cette musique, pour que nous la traduisions en mouvement”. (Ibidem, p. 1008/36).

26 “Ces deux morales juxtaposées semblent maintenant n’en plus faire qu’une, la première ayant prêté à la seconde un peu de ce qu’elle a d’impératif et ayant d’ailleurs reçu de celle-ci, en échange, une signification moins étroitement social et plus largement humaine” (Bergson, H. *Les Deux Sources...*, op. cit., p. 1016-1017/47).

rallume, il gagera de proche en proche”²⁷. Porém, o que está em jogo nessa fórmula? Não se trata de estender um pouco mais além o gozo de suas imagens ígneas do aberto. O combate contra o fechamento solicita, de um lado, perseverar no aberto; de outro, reabrir o fechado. Esse combate não poderia ser mais político e vital. Ele não cessa de se dissimular sob as imagens explosivas e incendiárias de que Bergson dotou não apenas o aberto, mas a liberdade e a vida em *L'Énergie Spirituelle*²⁸.

Prestemos atenção a esta fórmula bergsoniana lacônica e magistral à qual David Amalric dedicou belas páginas: *Remuons la cendre*. Sabemos que as experiências de abertura são sempre efêmeras, sempre ameaçadas pelo fechamento - e Bergson não se cansava de dizer que o instinto vigia. Sabemos que “[...] après chacune [des expériences qui tendent vers la société ouverte] se referme le cercle momentanément ouverte”²⁹. Parte da aspiração social se torna pressão, e a obrigação termina por recobrir o todo. O verbo *remuer* implica um gesto e um convite à ação, como se nos dissesse: “même lorsque l’ouvert a été entièrement recouvert par le clos, lorsqu’il n’y a guère plus de personnalités exceptionnelles pour les susciter à nouveau, il est encore possible de faire quelque chose”³⁰. O que Amalric não nota - ao menos, não expressamente - é que a escolha do verbo *remuer* não é acidental. Com efeito, *remuer* é sinônimo de *bouger*, *mouvoir*, *déplacer*; transmite ideias de movimento, deslocamento, mudança e, portanto, de um gesto que, na forma imperativa flexionada na primeira pessoa do plural, faz-se coextensiva de um convite à ação. Assim, “remuons” pode ser traduzido sem prejuízos por “movamos”, “remexamos”, “desloquemos”, “troquemos de lugar” a cinza, o que restou do aberto. No entanto, *remuer* possui, em francês, um emprego figurado muito particular, equivalente a “provoquer de l’émotion”, “emocionar-se”. Um escritor atento à etimologia, como Bergson, demonstrou mais de uma vez estar

27 Ibidem, p. 1017/47.

28 Ibidem, p. 825-826 e 14-15. Segundo Deleuze, “La liberté a précisément ce sens physique: ‘faire détoner’ un explosif, l’utiliser pour des mouvements de plus en plus puissants” (Deleuze, G. *Le Bergsonisme*, op. cit., p. 113 [87]).

29 Bergson, H. *Les Deux Sources...*, op. cit., p. 1005/32.

30 Amalric, D. *Ouvrir le clos...*, op. cit., p. 285. Bergson afirma, ainda, que “Le souvenir de ce qu’elles [les âmes mystiques] ont été, de ce qu’elles ont fait, s’est déposé dans la mémoire de l’humanité. Chacun de nous peut les revivifier [...]” (Bergson, H. *Les Deux Sources...*, op. cit., p. 1046/85).

consciente de que “mouvoir” e “s’émouvoir” possuem a mesma raiz etimológica. David Lapoujade, em uma passagem insólita – relacionada à intuição e à simpatia –, não deixou de observar essa proximidade: “Connaître pour Bergson, c’est toujours entrer dans un mouvement, comme on s’émeut d’une mélodie ou comme on entre dans une danse”³¹. Contudo, se conhecer é entrar em um movimento, da mesma forma como uma melodia move ou emociona, ou como entramos em uma dança, é porque “Il y a quelque chose de plus profond que notre intelligence, plus profond même que notre vie affective ou émotionnelle, c’est le rythme particulier de durée par lequel nous entrons en relation avec d’autres réalités”³².

Remuer la cendre é, com efeito, um princípio de agitação e movimento, um turbilhonamento e um convite à ação, mas, mais profundamente, um convite a fazer rescender o perfume do tempo em comum. Se a cinza é o que resta quando nenhum outro devir parece possível, quando o aberto parece fechar-se e solidificar-se em hábito e código moral, trata-se de remexer a cinza – a memória dos atos dos místicos, das grandes personalidades morais, dos heróis obscuros, dos artistas de gênio – para revivificá-la³³. A memória é tudo o que resta quando nenhum outro devir parece possível; ela está, por isso mesmo, fora do possível; é potência virtual, memória do jamais vivido, memória para o futuro³⁴. Fundamento do tempo, a memória nos lembra de que mesmo a evocação e a *mimesis* de uma existência mística que jamais conhecemos, que jamais vivemos, que nunca foi agida e, portanto, define-se pela espera e pela espreita, que são os modos do virtual, não apenas está ao alcance de nossa experiência, mas jamais implicará uma repetição pura, mas uma reapropriação e uma imitação inventivas. Toda lembrança, como toda memória ontológica e elementar, implica o Todo virtual que é o fundamento do tempo e que reabre o devir; o devir e o virtual passam por contrabando no menor contínuo de tempo dedicado à reminiscência. Como em *Matière et mémoire*, é a duração inteira que se atualiza em cada nível de memória.

Um último problema nos levará a responder de uma vez por todas à questão de como o aberto se comunica de alma em alma, e nos oferecerá a

31 Lapoujade, D. *Puissances du temps: versions de Bergson*. Paris: Minuit, 2010, p. 73.

32 Ibidem, p. 73.

33 Bergson, H. *Les Deux Sources...*, op. cit., p. 1017/47 e p. 1046/85.

34 Lapoujade, D. *Puissances du temps...*, op. cit., p. 21-22.

antevisão de uma comunidade de eus profundos. Trata-se de saber “Como o aberto encontra-se ao alcance de nossa experiência e, *de jure*, da experiência de qualquer um?”. Nesse ponto, uma ontologia do virtual, que se insinuava como causa profunda da evolução e das formas de vida, reabre-se em cosmologia, infiltra-se definitivamente nas formas que engendra.

Segundo Caterina Zanfi, por meio da dualidade entre aberto e fechado, Bergson engendra uma forma de sociabilidade que não desdobra o hábito e as convenções úteis, e que consiste em um novo tipo de sociabilidade “qui puise dans une source plus profonde, racine de la coappartenance et de la solidarité des êtres, fondement plus profond de la intersubjectivité”³⁵. Essa outra forma de sociabilidade esboça-se em uma passagem insólita em que Bergson deduz da incomensurabilidade do eu profundo, mas também de sua irreduzibilidade às figuras do eu superficial, a potência de um equilíbrio social superior. Sabemos que o eu superficial – progenitura do espaço, do sólido e da inteligência natural – é, desde o *Essai*, a parcela socializada de nós mesmos, mas também a mais inautêntica e submissa. Ao questionar o indivíduo em sociedade, é o indivíduo integral, em que o superficial coexiste com o profundo, que o constitui como união coesa. No entanto, se o eu superficial explica a obrigação e a moral fechada, não explicará a liberdade ou a alma que se abre. Prefigurando esse novo tipo de sociabilidade em profundidade, Bergson pergunta: “S’installer dans cette partie socialisée de lui-même, est-ce, pour notre moi, le seul moyen de s’attacher à quelque chose de solide? Ce le serait, si nous ne pouvions autrement nous soustraire à une vie d’impulsion, de caprice et de regret”³⁶. Insinua-se uma outra forma de solidez e solidariedade social que não a superficial: “[...] au plus profond de nous-mêmes, si nous savons le chercher, nous découvrirons peut-être un équilibre d’un autre genre, plus désirable encore que l’équilibre superficiel”³⁷.

Duas espécies de equilíbrio correspondem a dois tipos de sociabilidade: um superficial, outro profundo. De acordo com a imagem das plantas aquáticas, que Bergson evoca, é possível encontrar estabilidade e solidez em ambos os sentidos; na superfície, as folhas apoiam-se umas nas outras, mas é em profundidade que cada uma se encontra firmemente enraizada a um *solo*

35 Zanfi, C. Le sujet en société chez Bergson..., op. cit., p. 231.

36 Bergson, H. *Les Deux Sources...*, op. cit., p. 986/07.

37 Ibidem, p. 986/07.

comum. Há sem dúvida uma sociabilidade superficial, que mantém cada um unido aos demais em razão da pressão exercida por um conjunto impessoal de comandos morais correspondentes à sociedade fechada. O outro sentido de nossa vida social, que Bergson fixa na imagem das plantas aquáticas enraizadas num solo comum, constitui a comunidade de eus profundos na qual “[...] dans l’enracinement dans la vie commun à tous les individus, on trouve la source métaphysique de la socialité”.³⁸

Que Bergson se limite à imagem das plantas aquáticas enraizadas em um solo comum da mesma forma como indivíduos pertencem, em profundidade, ao mesmo *élan*, que é a fonte de toda sociabilidade e invenção política, não se trata de uma metáfora inerme. Ela atesta a correlação entre uma ontologia virtual e todos os demais níveis de produção da vida, de suas formas e de seus acontecimentos, materiais ou espirituais, sobre a qual não cessamos de insistir. Não casualmente, Caterina Zanfi adverte que a força de uma transformação manifesta-se sobretudo no indivíduo, mas, sendo transitiva, tende a tornar-se força de aspiração na medida em que “fait appel à la co-appartenance originaire de l’élan vital, qui justifie l’accessibilité idéalement universal à ce renouvellement même”³⁹. É a dimensão profunda da duração, a consistência virtual de uma memória elementar que faz o tempo passar, que constituía a condição da simultaneidade de fluxos atuais e que, nesse plano, é a condição virtual da comunicação em profundidade da emoção criadora, de sua propagação incendiária e independente tanto do instinto quanto do hábito, das ideias como das representações. Eis o que assegura o acordo entre os místicos – que testemunham pontos de partida e chegada comuns –, mas também a dimensão de uma consciência pré-individual e pré-subjetiva que garantia a simultaneidade de fluxos atuais⁴⁰.

É certo que Deleuze havia localizado a emoção criadora bergsoniana em um intervalo intercerebral, resultante dos jogos de invenção entre a inteligência e a sociedade, e que a hesitação da inteligência não seria senão a imitação singularizante de uma hesitação superior da duração encarnada nas coisas. A liberdade, então, só se dá como resistência. A pressão e o todo da

38 Zanfi, C. *Le sujet en société chez Bergson...*, op. cit., p. 231.

39 *Ibidem*, p. 231-232.

40 Bergson, H. *Les Deux Sources...*, op. cit., p. 1184/261; cf. Zanfi, C. *Le sujet en société chez Bergson...*, op. cit., p. 232.

obrigação, como resistência às resistências, são infinitamente desdobradas nesse jogo. Tudo se passa como se, nesse intervalo, viesse atualizar-se em certos níveis psicológicos, mas também sociais e políticos - coexistentes com o Todo virtual do qual dependem -, uma imensa memória cosmológica. Assim, encontraríamos uma comunidade de eus profundos que reconhece no aberto seu limite de direito.

Uma comunidade de eus profundos é percorrida por uma propagação incendiária que se instala em profundidade e é, ao mesmo tempo, o seio originário de toda transformação social e política. Campo biopolítico para qualquer fenomenologia da revolução, ou espécie de última resposta para além da qual nada há a procurar⁴¹ para justificar as mudanças na repartição imperceptível de nossos desejos, que prolongam a própria vida. A arte e a mística colocam-nos, cada uma à sua maneira, no interior de uma emoção; permitem perceber que a emoção criadora se estabelece, constitui certa atmosfera, instala-se em uma comunidade de eus profundos e propaga-se de alma em alma, como o aberto. Assim, a criação artística que inicialmente choca, pode terminar por alterar o próprio gosto do público. A obra, expressão da criação - força e, a um só tempo, matéria -, pode operar essa transformação na medida em que ela imprime um *élan* que o artista comunicou, que se confunde com o impulso do artista, que permanece heterogêneo, invisível e presente nele⁴². É dessa maneira que místicos, como artistas de gênio, nos ultrapassam⁴³.

Uma comunidade de eus profundos compõe-se com a atmosfera de uma emoção criadora; propaga o aberto de alma em alma como o entusiasmo incendiário de uma verdadeira comunidade espiritual, amorosa e ilimitada. Eis o que pode explicar que homens até outro dia humildes e submissos tenham resolvido, repentinamente, não mais querer morrer de fome, criar direitos que exprimem um amor tão universal quanto a emoção criadora que ambienta a comunidade de eus profundos, que não se confunde em nenhum grau com uma família, um grupo social ou uma pátria, mas testemunha um universalismo imanente ao Todo vital. Amor-*caosmos*. O aberto, o devir e a ruptura que os períodos revolucionários dão a ver são apenas o desdobramento no nível político de uma criação ontologicamente mais profunda que não

41 Janvier, A. *Écart émotif et création politique...*, op. cit., p. 221.

42 Bergson, H. *Les Deux Sources...*, op. cit., p. 1038/75.

43 *Ibidem*, p. 1157/226.

cessa de se produzir no mundo, e que não cessa de inventá-los. Sua moral realiza-se a contrapelo da natureza naturada; em tudo contraposta ao fechado, a moral aberta é incompatível com a segregação, a hierarquia, a disciplina e a guerra. Em tudo imanente à própria vida, a moralidade e as almas abertas compreendem o Todo, o virtual. A democracia, os direitos humanos, o universalismo ético e a paz tornam-se formas de perseverar no aberto, de combater o fechamento na imanência de seu terreno - embora permaneçam ameaçadas por ele. Nesse extremo virtual ao qual tendem a intuição mística e a comunidade de eus profundos, porém, já não encontraremos nada semelhante ao homem. A comunidade de eus profundos consiste nos virtuais jamais vividos por nossos eus superficiais, mas coexistentes com eles. Profundamente individuais, os virtuais do *élan* testemunham a presença do impessoal em nós, do advento do super-homem, em cuja borda luminosa o artista toca e que o místico já pode ser inteiramente - espécie que superou o homem, que se compõe de uma só singularidade; centelha obscura do aberto, incêndio no tecido cerrado e gris das formas de vida.

*Murilo Duarte Costa Corrêa é doutor (USP) e mestre (UFSC) em Filosofia e Teoria Geral do Direito, e professor de Filosofia Política da Faculdade de Direito da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG). Autor de *Filosofia Black Bloc* (AnnaBlume, no prelo) e *Direito e Ruptura. Ensaios para uma Filosofia do Direito na Imanência* (Juruá, 2013). Contato: <murilocorrea.blogspot.com>

Casa Hans Staden e suas transversalidades: nós uns com os outros

Pedro Honório e Equipe da Casa Hans Staden

Caos e cosmos. Universo, Buracos Negros, Via Láctea, Sistema Solar, Planeta Terra. Em meio a acidentes geográficos, América. Em meio a divisões geopolíticas e econômicas, América Latina, América do Sul, Brasil, Rio de Janeiro, Botafogo, uma vila, uma rua, Casa Hans Staden. Um dia são 24 horas. 168 horas por semana. 365 dias por ano. E o dia por vir...

É mais do que uma clínica, é mais do que uma casa. É uma economia, é uma política. Como criar um modo de vida e resistir? Como criar modos de existência para conviver com a loucura e com o caos de cada um? Como viver a própria loucura? Como romper com a segregação, a partir da criação de uma nova Nau? Estamos no capitalismo. Fazemos resistência às palavras de ordem. Como viver melhor?

São clínicas, éticas, políticas, economias. Não somos capazes de analisar essa casa, mas somos capazes de sintetizar o vivido. Não acreditamos na produção de verdades, mas na produção de ordens de possibilidades. O capitalismo faz reterritorializações artificiais, movimentos *fakes*. Nossa casa não quer ser conivente com isso. Queremos criar movimentos de consistência. Romper com a loucura é entrar mais ainda em contato com ela. No entanto, nessa resistência, corremos muitos riscos. Como fugir do conflito social estando dentro dele?!

O estudo permanente é uma necessidade. Para se alimentar e re-troalimentar o trabalho. Assim, numa teia semiarticulada, criamos uma grupalidade, um estilo de convivência pela “Grande Saúde”¹. Pensar junto,

¹ Referimo-nos aqui ao conceito de “Grande Saúde” de Friedrich Nietzsche: um sentimento de excesso, de plenitude, de uma potência em transbordamento e saúde, que não pode dispensar a própria doença como meio e anzol para o conhecimento. Este

puro espaço em expansão, logo aqui, muita harmonia, muita confusão, uns pobres, uns ricos, uns burgueses, outros trabalhadores. Máquinas capturadas. Máquinas em fuga. E de pé em pé, passamos os dias em convívio de múltiplas formas. Uns semianalfabetos, uns em alfabetização, uns em creche, uns em Ensino Fundamental, outros em curso superior, outros em mestrado, uns em doutorado, e até pós-doutorado também. Uns ditos esquizóides, uns ditos esquizofrênicos, uns ditos bipolar. Tanto rótulo que vamos por cá ficar. Ka-f-ka...

A vida é pura heterogeneidade, pura multiplicidade. Não podemos partir do homogêneo, é justamente ele que precisa ser explicado². O universal não existe, é justamente ele que precisa ser explicado³. Não há homogeneidade: “a família”, “o cliente”, “o técnico”, “o cozinheiro”, “o professor”, “o limpador de chão”, “o enfermeiro”, “o normal” e “o patológico”. Quem chega à casa não sabe quem é cliente, quem é técnico, quem mora aqui, quem é visitante. Borramento das bordas. Zonas cinzentas. Perder para se achar. É preciso uma casa para abrigar um corpo. Não, é preciso uma casa para compor um corpo. Um corpo em suas conexões, seus afetos, suas percepções, suas crenças, seus atritos que ardem, que aquecem. E não pode ser qualquer casa. Não pode ser uma casa sedentária, há de ser uma casa nômade. O que estamos fazendo é nos inscrever na vida. Uma arte em expansão. Uns residem 24 horas, anos a fio. Uns, meio-tempo. Manhã, tarde, noite, anos a fio. Uns, por uma hora, anos a fio. Uns, em finais de semana, anos a fio.

“Vivemos numa cultura que vai do livro para o livro. Como seria então colocar a vida no livro? Ou melhor, como seria colocar a vida na vida?”⁴. Porque aqui passam tempo, vento, coisas, pessoas, palavras, sonhos, falas, músicas, brigas, conflitos, soluções, delírios, alucinações, razões. Eis a primeira tópica: onde existirão corpos sem órgãos? Precisamos de Artaud, Deleuze, Nietzsche, Foucault e de quem mais estiver fora da velha nave.

Vivemos uma época muito estranha, e toda época o é. Pois todos

tema se desenvolve através das obras: *Aurora* (1880); *Gaia Ciência* (1882); *Humano, Demasiado Humano* (1886) e *Ecce Homo* (1888).

2 Tarde, G. *As leis da imitação*. Tr. pt. Carlos Fernandes Maia. Porto: Rés, [1890] 1976, p. 97.

3 Deleuze, G. O que é um dispositivo?. In: *O mistério de Ariana*. Tr. pt. Edmundo Cordeiro. Lisboa: Vega–Passagens, 1996, p. 85.

4 Inspirado em *Film Socialisme* (2010), de Jean-Luc Godard. Frase original: “Não há nada mais conveniente que um texto. Nós só temos livros postos nos livros. Mas e se colocarmos a realidade em um livro? E se colocarmos a realidade na realidade?” (00:27:10).

os conhecimentos das filosofias estão presentificados por seus interlocutores conhecedores das suas preciosidades. Por seus interlocutores incautos (precipitados). Por seus interlocutores incultos (pseudopensadores). Por seus interlocutores ignorantes (desconhecedores do conhecido). Temos hoje o conhecimento das ciências com todos os seus arcabouços em práxis das mais significativas às mais funestas, que produzem uma diversidade intensa de informações servindo aos negligenciadores que buscam o oportunismo, tratando as descobertas como se fossem banalizações.

Ver - algumas pessoas na casa usando a razão - estático.

Ver - clientes em loucura - imaginação como solução.

Precisamos de seres que tenham pé no chão, que possam gerar deslocamento; que tenham pé no chão, que possam desanuviar, principalmente com imaginação, com corpos lisos, molhados, estriados, sem configuração. Michel Foucault com *As Palavras e as Coisas*⁵.

Já não temos mais nem boca, nem peru, nem perereca, ou músculos afinados ou desafinados. Um aspecto da casa: geometria analítica, física, biologia, matemática espinosista, linguagem no mesmo texto, cada um de nós. Brincando com os matemáticos - (nó) na barriga. Brincar com uma verdade que vira mentira. Devaneios, registros que pulsam em nós. Espinosa brincando com as lentes, definindo o que era real. Trabalho de corpo em que o corpo vira pele. Buracos, contornos, curvas. O que importa é de onde partimos, não sabemos onde queremos chegar.

Mas como aprender a pensar? Como um pensamento radical se torna possível a partir de um pensamento crítico, com critérios que guardem um sentido na força argumentativa? É preciso estar atento diante dos acontecimentos para ser rápido, vide os elementos surpresa, já que o sistema vigente é rapidíssimo, uma verdadeira máquina trituradora, por que não dizer antropofágica? Seria possível inverter os valores e fazer valer outro tipo de antropofagia?

A antropofagia tupi consiste em um ritual indígena em que se devoram os inimigos, porém apenas os bravos guerreiros, para absorver somente as virtudes desejadas. E assim se cria uma relação de composição com a

5 Foucault, M. *As Palavras e as Coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. Tr. br. Salma T. Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, [1966] 2000.

alteridade: “selecionar seus outros em função da potência vital que sua proximidade intensificaria; deixar-se afetar por esses outros desejados a ponto de absorvê-los no corpo”⁶.

Incorporar a prática tupi e inventar novas formas de tornar-se gente. Antropofagia como modo de subjetivação, como criação de novas subjetividades⁷. Escapar das formas identitárias, não mais compactuar com as formações dominantes, com os papéis sociais preestabelecidos e com as finalidades universais. Abrir novas vias, agenciar relações econômicas e sociais, pessoas e funções. Uma individuação sem sujeito, em constante dinamismo, atravessada por fluxos semióticos e intensivos, que são a materialidade própria do desejo.

É preciso redescobrir a *natura*, ou vislumbrar a maturidade neste instante, e revelar certas verdades selvagens, das quais poderemos usufruir nos deixando surpreender. Se precisarmos romper com os avais de garantia, coerências, para que tenhamos oportunidade de viver o presente, lembremos, aqui, de Nietzsche: “Construam suas casas sobre o Vesúvio! Lancem os seus navios em mares desconhecidos!... embarquem, ó filósofos! Há todo um mundo para se descobrir”⁸.

Estejamos atentos a um meticuloso trabalho sobre si, onde se faz questionar todos os critérios de verdade, onde haja um rigor incessante, onde o corpo, “a grande razão”, e o intelecto, “a pequena razão”⁹, possam se entrecruzar simultaneamente. Onde a tensão seja esticar o fio do eu ao objeto do eu, a outros eus, de mim para alguém, de mim para a cultura.

Tudo passa, tudo tem uma duração. Não sabemos quanto tempo vamos durar. Medo da dor do fim. Medo da doença, câncer, medo da doença dos afetos, angústia, depressão. Medo da impotência, o que pode meu corpo? O que pode uma força? Medo da morte. Tudo acaba em mim. Medo do poder dos outros sobre nós, sobre cada um de nós.

Queremos que o real seja diferente daquilo que é dito pela

6 Rolnik, S. Subjetividade Antropofágica. In: Lins, D. (org.). *Razão Nômade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 91.

7 Idem.

8 Cf. Nietzsche, F. *A Gaia Ciência*. Tr. br. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, [1882] 2001, p. 192, aforismo 283.

9 Cf. Nietzsche, F. Dos desprezadores do corpo. In: *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tr. br. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [1883] 2011, p. 59-61.

tradição-clichê, que o que se mostra possa vir a ser diferente, já que é preciso impedir que nos imponham um jeito de compreender. Que neste trajeto possamos ter um diálogo crítico com o que estamos habituados, para que o novo aconteça. Isso será a afirmação da vida. Colocamo-nos o fim do idealismo, da unicidade de sentido, das palavras pré-fabricadas, formatadas nas palavras de ordem - e não na livre expressão.

Eis que nos vemos diante das verdades ditas, mentiras engenhosas capazes de nos capturar neste imperialismo da verdade. Queremos nós que as palavras sejam tradutoras de acontecimentos em sentidos singulares, capazes de compor novos acontecimentos. Palavras. Que estas possam ser expansão e contração, como movimentos celulares. Capazes de, na expansão, tornarem-se buracos negros geradores de novas estrelas.

Oh, que palavras! Que palavras!

Dia 01 x 24 horas x 365 dias

São sete horas. É uma hora qualquer. E o tempo se relativiza; subdivide-se em durações. Um olhar que deixo passar e não passa, persiste, retorna. Uma fala e uma cena, uma outra que não tinha percebido. Era uma hora qualquer e pode ser a qualquer hora. Madrugada adentro, dia afora. Uma casa. Como é que é? Pois eu lhe digo como é uma casa. Composições de micro agenciamentos, seja na relação com as pessoas, seja na relação com os objetos. Um rádio, um fogão, uma panela com água fervendo. Pratos se esfregando nas mãos. Uma cena, uma palavra, um olhar. Um cheiro de café forte. Um ritmo lento continuado. Composições de movimentos oscilam entre compassos e descompassos. Variações gastronômicas de grau. Natureza humana expressando caos entre corpos e livros. Línguas e linguagens que transmitem expressões corporais. Escutar com os olhos, ver com as narinas. A comida estragou. Descuido que torna aparente o desperdício. As narinas formam um microscópio humano relevante na ausência do plástico, do vidro, do ferro, do silício.

Afastado do mundo, aprisionado em mim mesmo, numa cadeia de pensamentos que me fazem temer a tudo e a todos. O caminho até esse ponto foi tortuoso, doloroso, angustiante... Extrema dificuldade em pedir ajuda, extrema dificuldade em me perdoar pelos próprios erros, um superego, ou um ego, não

sei bem ao certo, enfim, um Celso dentro do Celso extremamente empenhado em uma autocondenação, um cruel algoz dentro de mim mesmo. Mas já não há mais tempo para se autoanalisar, já não há mais tempo para continuar olhando para trás, a vida grita por ajuda, por convívio, por uma nova sensação de pertencimento, a vida clama por novamente olhar adiante, a vida berra por um passo a frente. Por onde começar? Por onde tentar recomeçar? Com essa pergunta na cabeça ligo o computador a minha frente e observo os amigos “online”, esforço-me para acreditar que há alguém ali que possa me ajudar, pois nesse momento a crença no humano está em pedaços. Resolvo tentar, surge um convite para um grupo de estudo, resolvo aceitar, mesmo sentindo-me sem reais condições de me entrosar em qualquer grupo que seja. Chego então em uma casa bem diferente das que costumava frequentar, pessoas de diferentes tipos a frequentam, essa é a primeira impressão que me marca... O estudo daquela noite é sobre Nietzsche, a mente confusa já não se mostra tão hábil em compreender como anos atrás, mas naquele instante sinto como se estivesse compreendendo com as vísceras, algumas coisas ditas parecem me remexer por dentro, como a mão de um cirurgião que estivesse com meus órgãos expostos diante de si e brincasse com eles, remexendo-os, uma sensação intensa, porém positiva. Nesta “tribo” sinto um novo sopro de vida, consigo reconhecer o quanto preciso de ajuda, consigo verbalizar um pedido de abrigo, de asilo, de acolhimento... A casa que recebe o nome de alguém que foi rejeitado como alimento por uma tribo antropofágica, curiosamente, parece ter se tornado abrigo daqueles que estiveram próximos de serem triturados pela máquina de moer carne em que parece ter se tornado a nossa sociedade: sou aceito como cliente da Hans¹⁰.

10 Celso se refere aqui ao explorador alemão Hans Staden, que veio por duas vezes ao Brasil no século XVI e participou de combates contra franceses e seus aliados indígenas nas capitâneas de Pernambuco e de São Vicente. Uma vez capturado pelos índios Tupinambás, não foi devorado segundo determinava a prática canibal. Este estrangeiro era tido como um covarde pelos índios, que se recusaram a comê-lo para evitar contaminação. Em Botafogo,

Chego à casa como um náufrago que chega a uma ilha deserta depois de muito nadar e se esforçar para não se afogar, mas sem mais carregar a ilusão de ser salvo por alguém, sem a ilusão de estar chegando a uma ilha paradisíaca, as dificuldades surgirão, a nova jornada está só começando. No entanto, estou grato pelas portas abertas, pelo carinho, pela receptividade, enfim, grato como um náufrago que consegue novamente ter um chão onde pisar depois de tanto lutar para não se afogar nas águas das suas próprias loucuras. Grato como um náufrago que se permite deitar nas areias da praia em que acabou de chegar, tomar um fôlego, e se reenergizar sob o sol para tentar seguir adiante. (Celso Bezerra, 2013).

Cada qual com seu pequeno Kafka. Há grandes Descartes – seja do lixão de Estamira, seja da Filosofia –, e pequenos Kafkas – seja dos Titãs, seja de Praga. Ou grandes Kafkas e pequenos Rousseaus. Uma pitada de Artaud já é o suficiente. Um pouco de Dionísio para Baudelaire. Uma escada denuncia um assaltante... de geladeira. Crime bárbaro e saboroso onde se mexe no que não se pode mexer. Há algo de privado tornando-se público e o público se alimenta do que se pode compartilhar. A troca é capital, mas não capitalista. Antropofagia sim, mas como modo de subjetivação.

Dia 02 x 24 horas x 365 dias

Aluguel, luz, água, gás. Um produto é um bolo ou uma pintura. Ou o erro, ou o caos. Um vizinho que se abeira à janela. Trabalho é moeda. Papel higiênico é luxo e lixo. Comida é para mais um.

É que eu não tenho as chaves de casa. É que a casa não tem chaves e possui três grandes janelas na parte inferior. Era uma hora qualquer. E bem que poderia ser a qualquer hora. E tem muita gente porque muita gente tem muito. Uma casa. Como é que é? Fogão, geladeira, pia, mesa, sofá e pequenos kafkas. Todos os dias, pequenos Kafkas.

Rio de Janeiro, uma rua leva seu nome. Nossa casa está localizada nesse endereço, por isso chamada de Casa Hans Staden e referida carinhosamente por amigos, visitantes e clientes como "Hans".

É uma delicadeza escrever a experiência de estar nesse lugar. Primeiro a casa e a cidade. Janelas e portas abertas e ar entrando e saindo. Ao fundo duas montanhas suntuosas. Muito verde, outras casas. Parece incrível. Estou no Rio de Janeiro. E o silêncio... As noites e os dias são silenciosos. Mas nem tudo é tão bucólico! Este lugar abriga vários fluxos, vários movimentos. Pessoas, ideias, afetos. Alguns são considerados clientes, outros, técnicos. Uma criança e eu. Convivência máxima. Poucas roupas, poucos pertences. E tudo funciona: pia, chuveiro, colchão, vaso, fogão, geladeira, TV, som, celular, telefone, etc., etc., etc. Temos jornal, temos a TV, temos grupos de estudos, leituras literárias e jogos de xadrez quase todos os dias. Temos café da manhã. Roupas para lavar. Para cada dia uma equipe. Isto implica um modo de ser diferente. (Margareth Hisse, 2008).

Baratas enormes cindem enormes nós. Kafka e Laing num jogo de xadrez. Na TV, o futebol, a novela, o Jornal Nacional. Uma casa. Uma casa e muita gente. Muitas camas e eu dormi num velho banco, como um personagem de Beckett. Amanhã tem uma festa. Acabei de ler *Uma Temporada no Inferno*¹¹. Uma família. Que familiaridade é esta? Ouvi falar de uma casa nada familiar. Fiquei contagiado, e nem foi a conta gotas. A conta gotas foi o processo.

Dia 03 x 24 horas x 365 dias

Vejam bem, vejamos se possível. Vamos vendo no tempo continuado do gerúndio. Vamos vendo eu, tu e vós. Vamos vendo eu, tu, vós, você e ele. Vamos vendo, mais um a cada olhar. Uma casa. Como é que é? Livros, estantes, telefone, árvore de natal, aniversários, desaniversários e uma festa dançante. Os móveis vão para a rua, o jogo de xadrez, a churrasqueira, tudo vai para a rua e transborda todas as paredes. Cada convidado traz um pirex.

¹¹ Rimbaud, A. *Uma Temporada no Inferno*. Tr. br. Paulo Hecker Filho. São Paulo: L&PM, [1873] 2007.

Ontem foi o dia da Festa Pirex Total; eu estava toda feliz e animada. Primeiramente fiz umas pinturas com os técnicos para decorar a festa. Poxa amigos, no dia da festa amanheci animada para poder ajudar na casa, tomei banho, jantei. Aí, iniciaram-se as danças. Conheci uma pessoa que é toda animada, gosta de dançar e é uma senhora que adora ser feliz. Puxa vida, que barato, que legal! Dancei muito, conversei com várias pessoas, comi uns petisquinhos, umas coca-colas e até redbull rolou. Brinquei com as Mônicas, com a tia Margarida, tia Kátia e também com o Diogão e a Irenão. Aí, me bateu uma questão que adoraria saber... por que será que as coisas mais saborosas da vida passam muitíssimo mais rápido que um avião, hein? Por que será? Adorei a festa, as companhias agradáveis. Também penso o seguinte: se continuar indo na paz, na tranquilidade, poderíamos fazer outra no réveillon. Pois eu sei que o mundo não vai acabar. E também agradeço a todos aqueles seres que estão comigo e que sempre estarão. Muito obrigada para todos e... até a próxima. (Laís Patrão, 2013).

É tempo de fazer ligações de todos os atos sensitivos com os perceptivos. Deleuze e Guattari em *Mil Platôs*: reter apenas aquilo que aumenta o número de ligações¹². Torna-se necessário fazer ligações entre a arte e a cena urbana, entre o eu e os eus que habitam em mim, o eu e os outros à minha volta, quer por proximidade territorial, circunstancial ou informacional, quer por proximidade de necessidades, crenças ou desejos. Precisamos estar, certas horas, incomodados com o eu, o tu, o nós e o território. Queremos aprofundar o que entendemos por vida.

Dia 04 x 24 horas x 365 dias

Era uma hora qualquer e bem que poderia ser a qualquer hora. Um olhar que deixo passar e não passa. Persiste, marca, retorna. Variações de grau gastronômicas. Descobri a carne e o vinho. O vinho na carne. Cominho no feijão.

12 Deleuze, G. e Guattari, F. *Mil Platôs - capitalismo e esquizofrenia*, v. 5. São Paulo: Ed. 34, [1980] 1997, p. 216.

Cerveja no frango. Cachaça às três da manhã abrindo *Laços*¹³, de Laing, ao acaso, e ouvindo Rimbaud gritar embriagado injuriando a beleza amarga que fez sentar em seu colo.

Diário de um nômade. Acordei na Casa Hans Staden. Nesse dia demos a volta na Lagoa e lanchamos em Ipanema. O que eu mais gostei desse dia foi do lanche e da caminhada: gostei da paisagem do deck. Botamos uma música, dançamos. Gostei de comer coxinha de galinha. Gravamos um vídeo no Parque Lage. Nesse dia não só nos divertimos, mas aprendemos também. Eu aprendi a viver um pouco melhor. Como? Escutando mais. Quando nós acordamos, fomos para o Pasmado, eu lembro. A propósito, achei a casa da Laís muito linda e confortável. Para fumar é na varanda. Fomos na casa de Ruy Barbosa e adorei o espaço porque dá para caminhar e refletir sobre a vida. Toquei como DJ no aniversário do Rafa. Não me lembro do começo do dia, mas no final toquei como DJ pela primeira vez desde que cheguei na casa. A festa foi dividida em duas casas. Teve uma hora que o Pablo Gonzalez me substituiu. Foi com uma caixa de som de computador, mas seria melhor usar uma caixa de som grande. Botei efeitos demais e levei uma chamada de atenção de várias pessoas que queriam ouvir a música. Eu achei que eles tinham razão. Achei divertido. E parei de botar tanto efeito. Fui no show do Gilberto Gil. Por acaso ficamos quase perto do palco. Adorei a sinfonia que tocou antes do show. Fomos de barca e vi uma paisagem muito bonita. Segunda-feira fui no Rio Sul encontrar o meu sócio com meu terapeuta Rodrigo. Bebemos uma garrafa de 2 litros de coca-cola. Conversamos bastante sobre minha liberdade, sobre como montar minha empresa. Logo depois fomos embora para me deixarem na casa Hans Staden. A partir desse trabalho que tenho vivido, e com as pessoas com quem tenho vivido e trabalhado, irei aprender mais como viver, conquistar mais coisas como minha liberdade, e voltar a morar com os

13 Laing, R. D. *Laços*. Tr. br. Mário Pontes. Petrópolis: Vozes, [1970] 1991.

meus avós. Dia 10 fui para a maratona em Silva Jardim, andei a cavalo, nadei, usei a piscina e domingo voltei para a Hans Staden. Gostei de ficar até mais tarde acordado jogando com o pessoal, coisa que eu não costumo fazer. (Vitor Cardoso de Jesus, 2013).

Uma casa com muita gente, muitas línguas, uma multiplicidade de pequenos Kafkas, grandes insetos roedores de nós. Alguns Napoleões ou Césares arregalam, para nós, os olhos. E algo nos diz: “é preciso estar atentos”. Os grandes imperadores não governam fora. Governam dentro.

Uma casa. Como é que é?

Dia 05 x 24 horas x 365 dias

Troco uma lâmpada, lavo um banheiro, varre-se um chão. Falta água, falta luz. Às vezes tem churrasco, festa, briga, paixão. Hospital, ponto na cabeça, alegria, viagem de fim de semana, novela, discussão. Parceria, vizinhos, velho banco para dormir, aspirador de pó, vassoura, pratos, talheres, mesa... E, de repente, uma tempestade.

Interferência. Interdição. Residência desativada. Os clientes passam a ser acompanhados na casa de seus familiares pela nossa equipe técnica. Continuamos ocupando a cidade, mas desocupamos nossa casa.

Era uma hora qualquer. E bem que poderia ser a qualquer hora. Um vento, um raio, um trovão. Ressoa aqui dentro o que escuto lá fora. É melhor fechar as janelas, e desta vez trancaram-se as portas. Quando a chuva é forte e tudo alaga em volta, muito se quer ficar, mas foi melhor ir embora. Na rua fica um silêncio. Não há móveis lá fora. Vou pôr na carteira de trabalho jornada de 24 horas. Se fosse por isso de fato, menos vida. Mas com essa experiência, viveu-se ainda mais do que de costume. Tempestade passa, só mais alguns passos; documentos contados.

O Ministério Público adverte: não existe uma classificação para o nosso projeto. Precisamos de uma categoria classificatória para a regularização da nossa casa, chamada pelo Estado de “residência terapêutica do tipo 1”. Nosso projeto está contemplado pela lei e é considerado estratégico no processo de desospitalização e reinserção social de pessoas longamente internadas nos hospitais psiquiátricos, ou em hospitais de custódia, que precisam de moradia

e cuidados especiais. Mas a lei contempla apenas as iniciativas da rede pública.

Quem banca nossa casa? Nós mesmos, através de múltiplos agenciamentos de todos os envolvidos. E dá muito trabalho. Enviamos um projeto para Brasília. Tentamos explicar como a Casa Hans Staden pode ser um exemplo de um tipo de serviço de residência terapêutica cujo reconhecimento enfrenta dificuldades. Não há uma categoria específica que integre as características deste trabalho, que não recebe dinheiro do Estado, que não é uma empresa, que não é uma ONG. É apenas uma casa. Mas que também transforma e amplia a rede de atenção à saúde mental em nossa cidade. Concordamos que essa casa não é um modelo para todos, mas também não pode ser para ninguém.

Eu, Mauro de Menezes Bustamante, morador da Rua Hans Staden desde outubro de 2005, já conhecendo o trabalho do Pedro Honório de Oliveira como terapeuta e psicomotricista desde 2002, eu, impossibilitado de morar ou estar sozinho, já estando em tratamento psiquiátrico e terapêutico nesta casa que propõe programas culturais como idas ao Museu do Índio, Casa França Brasil, CCBB, ver diversos tipos de exposições, Casa Daros, teatros como a peça Acorda Zé, a Comadre Está de Pé entre outras peças, eu, fazendo musicoterapia e com grande interesse em música, dormindo fora da casa, sendo recebido na casa da mãe da Laís, que é uma outra cliente da casa, eu, nada me impossibilita de fazer atividades físicas, entre outras grandes caminhadas para locais saudáveis como cachoeiras, museus, já tendo trabalhado como autônomo e sempre investido em música (entre outras coisas) como por exemplo trabalhado ciceroneando americanos no Rio em 1993, que precisavam de alguém que falasse inglês, um outro bombeiro amigo meu, junto comigo, representando confecções de roupa, ajudando a promover festas na danceteria Mistura Fina da Barra da Tijuca no fim dos anos 80, a qual tinha como gerente Henrique Koeller, formado no Basic no Brasas Copacabana, eu, gostando muito da hospitalidade da Sra. Franir, mãe da Laís, e já tendo sido eu internado no Hospital Philippe Pinel em 92, até mesmo na Saint Roman (clínica particular em Santa Tereza) em 2003 e janeiro de 2005, impossibilitado de voltar a morar na

casa Hans Staden, eu, Mauro de Menezes Bustamante, sem preconceitos, quaisquer que sejam, de cor, de escolha sexual, de religião, e conhecendo bem a vizinhança, todos amigos da casa, que promove festas juninas, aniversários, festas abertas, que conste através desse texto que não vejo nada nesta casa que nos impossibilite de voltar a morar nela, como sendo uma casa acolhedora e toda a renda sendo revertida nela própria como luz, água, gás, telefone, material higiênico, trabalho dos terapeutas, musicoterapia, alimentação, etc., etc., eu, não vendo nenhuma impossibilidade, peço nosso retorno à casa na rua Hans Staden número 23. Atenciosamente, Mauro de Menezes Bustamante. (Mauro de Menezes Bustamante, 2013).

A casa e nosso endereço não são um CEP, já estivemos em muitos lugares: Praça XV, Largo dos Leões, Martins Ferreira, Santa Clara, Mundo Novo, Itaipu, Ponta Negra, Hans Staden. Nossa casa é nosso corpo, nosso trabalho. Esse é o nosso endereço. Resistimos. Criamos soluções inimagináveis. Reativamos. Voltamos.

Quem vem lá? O grupo de mochila nas costas. Homens e mulheres vestidos, calçados. São bípedes, humanos. Os cabelos nem sempre tão penteados e a marcha, bem mais lenta do que quer a correria das ruas de Botafogo, podem dar o tom da diferença. Mas, só para olhares atentos. Presta atenção! O grupo para e alguém se abaixa. Delicadamente arruma o sapato daquele que anda sempre de mãos dadas. Os outros assistem, compenetrados. O trânsito de meio-dia e meia da Rua São Clemente vai ficando cada vez mais enrolado, as pessoas correm cada vez mais na calçada. O grupo segue em frente. São nômades. Mas porque acreditam no movimento do corpo como forma de saúde. O grupo de mochila nas costas que marcha devagar, no entanto, não tem alvará, carimbo, selo, anuência. Trabalha com a potência de cada um. Sabe que, entre eles, há doces olhos azuis que se transformam em fúria; há psicose; há esquizofrenia; há neurose; há vícios; há humanos, enfim, que não precisam ser “melhorados”, para quem a com-

paixão pouco ou nada vai valer. Querem viver, ter sua diferença respeitada, por mais que... ah, isso dá muito trabalho, atrapalha a ordem, engarrafa a calçada, não aquece a economia... Mas ali, no grupo de mochila nas costas, os seres são cidadãos, sim, senhor! Quer ver? Olhe suas roupas. Foram compradas. Olhe seus calçados. Foram comprados. Olhe suas receitas, devidamente aviadas por doutores. Ali há muitos remédios, caros, todos comprados. O que seria dos laboratórios sem eles? A quantidade de imposto que cada um ali paga, a quantidade de carbono que cada um ali emite, de lixo que cada um ali produz... Então, não são cidadãos? O grupo de mochila nas costas que acredita na potência e é capaz de parar a calçada para arrumar um sapato que caiu do pé na frente do quartel, no entanto... não tem direito de estar numa casa. Eles são nômades, acreditam no movimento, mas em algum momento precisam de um muro, um teto, paredes, chão, coberta, cadeira, televisão, som, fogão, prato, comida, livros, muitos livros, jogos... onde possam descansar o corpo, comer, se aninhar, se divertir, ler, se abrigar de uma chuva torrencial ou do sol escaldante. Mas o Estado não lhes dá esse direito. Só se for conforme as leis pregam, conforme as normas normatizam. Passo de carro e vejo o grupo de mochila nas costas. Estão voltando de uma longa caminhada. Não perderam o humor. E isso lhes dá mais e mais força. A casa lhes será devolvida. Terá um selo, um carimbo, um alvará, a anuência. Vai ter festa Pirex para comemorar. E continuarão nômades, porque é nisso que acreditam. E a potência, ah, essa só vai triplicar, quadruplicar. Ninguém será domado, melhorado. Não, não é a solução porque não há solução. É só mais uma possibilidade. (Amélia Gonzalez, 2013).

Na medida em que vão sendo revistas as tradicionais dialéticas saúde/doença, homem/máquina, homem/natureza, campo/cidade, vão se desenrolando movimentos de se tornar gente, gente que é corpo, diferente, singular, gente que vive afetos, gente que pensa. Pensamento nômade, que permite romper com a vida triste e perceber o trágico como catalisador de mudanças. Ao trazer o percurso nômade, vai ganhando-se as ruas, buscando

derivas, reentrâncias, fluidez, em direção à exterioridade. Porque existe sempre a possibilidade de relação na dobra, no dentro e fora, com menos ocupação com o movimento imaginário, abstrato e maior valor às intensidades.

Dia 06 x 24 horas x 365 dias

Era uma hora qualquer. E bem que poderia ser a qualquer hora. Todos os dias dormindo ou acordado meu corpo é invadido por uma multiplicidade de sensações e informações. Cada sujeito que se aproxima expressa uma multiplicidade de afetos ao seu modo, à sua maneira, apropriado ou não de sua singularidade. Transito entre os meios e os meios são compostos. Os meios compõem-se de variações de tempo e intensidades, conjugações variáveis de forças, singularidades, agenciamentos.

Todos os dias, dormindo ou acordado, há algo que chega de fora. Seja o calor do sol, a água da chuva ou o vento. O cheiro de uma comida, uma voz distante, uma voz mais próxima, o ritmo de alguém que se move mais rápida ou lentamente, os ritmos ou as tonalidades de uma fala. Os graus de intensidade de algo que se afirma ou hesita. A vida nos brinda insistentemente com nuances e paradoxos. Digo insistentemente porque o que é potente insiste, persevera, repete, faz *looping*, hesita, e se transforma sutilmente. Isso me dizem meus olhos, se estiverem atentos, minhas narinas, se não se sentirem subjugadas pela potência dos olhos.

Moro numa clínica que não é uma clínica, é uma casa. Tem pessoas diferentes, umas com mais dificuldades, outras com menos. Tem técnicos que são clientes e tem clientes que são técnicos. Tem pessoas que não sabem quem é cliente e quem é técnico, porque nessa casa um ajuda o outro. Tem trabalho de limpar a casa, tem trabalho na rua, tem passeios, tem viagens, jogos, estudos e festas. Tem conversas, conflitos, confusões, afetos e muito mais. Também tem caminhadas e bastante trabalho. Tenho um lugar para morar que é uma família que me dá carinho, afetos, trocas, esporros para botar o pé no chão e muito mais. Eu não me sinto cliente e sim uma filha da casa. Tenho mães, tias, tios, pais, amigos. Gente que me dá afeto, amor, respeito, que eu preciso, do bom e do melhor. Tenho um pouco de tudo. Nessa casa tem vários acontecimentos

na base do possível, do bom e do melhor. Fui parar na casa certa e é aqui que é o meu lugar. Eu me sinto bem aqui e é aqui que eu quero ficar. É a Casa Hans Staden que me ajuda e que está me ajudando a viver na minha casa e com todos que moram comigo. Tenho uma família como eu sonhei que me fez realizar o meu sonho de viver na minha casa como hoje, sabendo lidar com as diferenças, me relacionando, tendo trocas e parcerias. Criando soluções para eu ficar bem comigo e com os outros, aprendendo e querendo aprender e compartilhar cada vez mais. Minha casa é na Rua Hans Staden. (Juliana Carbone, 2014).

Devir. Jogamos um jogo onde todos jogam mesmo não sabendo jogar. Jogamos um jogo onde todos jogam. Mesmo quem não joga, joga também. Jogamos as leis dos dias e noites onde elas funcionam híbridas, ou seja, a noite virou dia e o dia joga-se como noite. Ou mais: nas noites planejam-se os dias, assim como os dias vivenciam os dias e as noites.

Mal acordo e a chuva vem. Aquela chuva de olhares sobre mim que me obriga a tomar uma atitude. Primeiro de tudo é preciso produzir ritmicidades. Sem elas seria o fim. Depois eu me lanço ao primeiro par de olhos do dia. Esse primeiro encontro guarda em si ainda o escuro das preparações noturnas, é como a meia-noite do réveillon, é um ato de flagra, deflagrador da série de pares de olhos que será aquele dia específico. Como se fosse o ano, eu poderia dizer assim para a primeira pessoa com quem me encontro: feliz ano novo! (Pablo Gonzalez, 2011).

Noites de sonhos. Dias de sono. Noites de embriaguez. Dias de desânimos. Noites de delírios. Dias de alucinações. Qual é o jogo que se joga que, quem não joga, joga também?

Dia 07 x 24 horas x 365 dias

Era um dia, um mês e um ano qualquer. E bem que poderia ser qualquer dia, qualquer mês, qualquer ano. Eu não tenho as chaves de casa. É que a casa não tem fechaduras. Era uma hora qualquer. Mas bem que poderia ser a qualquer hora.

Uma casa. Como é que é? Uma casa, às vezes, recebe visitas. Recebemos muitos visitantes todos os dias. Nossos visitantes são como um vento refrescante que entra pelas portas e janelas. Numa noite, recebemos um visitante novo. Jantamos, tomamos água, sucos, vinhos, brindamos. Ele nos convida para assistir a uma peça em outra cidade. São Paulo, capital. Organizamo-nos para ir.

Como juntar um monte de universos em um deslocamento interestadual, interpessoal, intrapessoal, nômade? Foi como um cometa, mais ou menos 45 pessoas, vezes mil processos viscerais, materiais, subjetivos, em explosões mais ou menos intensas, com o objetivo de assistir a uma peça, que de maneira real e imaginária tinha uma sintonia com essa composição de desejos em que estávamos investidos. Muita estrada depois, fomos tomados por uma zona de intensidade forte, rica e inspiradora que se multiplicou em nossos dias a partir da noite da volta, aventureira, arriscada, e que funcionou para nós, como a própria obra, como ponto de partida para reflexões, novos sentimentos e projetos. Ficou uma vontade de voltar e uma vontade de ir em direção a novidades e criações que desdobrem nossas vidas e as façam pulsar suas explosões com saúde.

O convite foi para uma peça de teatro, “Cais de ovelhas” do grupo Ueinnz. Viajar em grupo, muitos carros, muitas gentes, loucura boa de viver. Éramos técnicos, terapeutas, clientes, familiares, amigos da casa. Muita empolgação para assistir a peça e viver o desafio de ir e voltar no mesmo dia. E tinha uma casa para nos acolher, um casal com enorme generosidade. Eu posso dizer que me surpreendi, pois cheguei tipo Bartleby, preferindo não fazer, não dirigir. Mas o convite me proporcionou experimentar realizar diferente, e na diferença ir me atualizando. E seguir na direção inteira, alimentando-me das pessoas, das paisagens, das minhas sensações. (Erica Monteiro Carapetikow, 2013).

O passeio é esquizo. As pessoas que caminham se deslocam, podem ter sistemas de defesa variados do ponto de vista psicopatológico (neuróticos, psicóticos ou perversos), ou quadros psicomotores diversos (paralisias, inibições, deficiências, normalidades). São importantes pontos de partida para o

nosso trabalho. Mas não são conclusivos. Pois o que nos interessa são essas misturas, entre a organização das máquinas desejanter e as intensidades do corpo sem órgãos, para não sermos engolidos pela dor, para não deixar murchar as flores... raras.

O passeio é sensível. O maior território do corpo a ser percorrido é o da pele. Essa superfície, a pele, maior órgão humano, se faz existir pelas forças que a atingem. O passeio é movimento, deslocamento por vários territórios. Vamos do campo das sensações ao campo das imagens corporais. Esse processo possui simultaneidade. É instantâneo e nômade, se estabelece na dobra do que há entre o dentro e o fora do corpo em um plano de imanência, veloz, atemporal, e ao mesmo tempo corporal, matéria, várias qualidades da matéria. O passeio captura e produz imagens.

Atendemos pessoas de diferentes níveis de complexidade. Em alguns casos, não são capazes, *a priori*, de expressar imagens ou grafemas enquanto símbolos, ou mesmo uma fala estruturada, através da qual poderíamos captar a sua própria percepção corporal. Preferimos viver, então, um intercruzamento das produções organizadas e a potência/produção dos corpos sem órgãos. A práxis ocorre na relação com os efeitos, buscamos a imagem em si, o efeito do efeito que as imagens podem gerar. A dupla causalidade.

Não sabemos onde vamos chegar. Temos um ponto de partida, relativo à singularidade de cada pessoa, e o caminho que percorremos é sensível. Sensação/sentido. Sempre na dobra, na dobra do corpo/pensamento. Há uma dúvida no ar. Uma pesquisa. Espinosa: “não sabemos o que pode um corpo”¹⁴. Há uma repetição que se apresenta nas idiosincrasias. Há diferenças na repetição. O potencial de mudança é descoberto em cada encontro, em cada “passeio”.

A proposta é agenciar, buscar as derivas, os pontos de fuga, o que vamos fazer neste instante, a partir do que se produz dentro e fora do terapeuta, do cliente, da relação terapeuta/cliente, neste plano de imanência. Criar multiplicidades de efeito/ação para tornar possível a convivência e a alegria. Um movimento, um deslocamento, um desdobramento em direção à saúde, à arte, a criação de uma vida. “Dado determinado efeito, qual é a máquina que poderá produzi-lo? E dada uma máquina, para que ela pode servir?”¹⁵

14 Spinoza, B. *Ética*. Tr. br. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, [1661-1675] 2008, p. 167.

15 Deleuze, G. e Guattari, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tr. br. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, [1972] 2010, p. 13.

Cada dia x 24 horas x 365 dias

A cada dia precisamos nos aproximar de direções não completamente determinadas, ou seja, partimos em direções imprevistas, que não funcionam de forma regular.

Que este projeto leve em conta os que se encaixam no improvável, os ainda indecisos, os que queiram viajar sem certezas *à la* Proust: “o verdadeiro sonhador é aquele que vai verificar alguma coisa...”¹⁶. Lembremo-nos das zonas de indeterminação que acompanham secretamente a maior parte das formas de organização. Porque pensar é experimentar, e não ajuizar.

Temos que abandonar o senso comum, a lógica formal, a moral, que Kant tanto se esforçou por estabelecer, o que acabou por sugerir uma forma de desfazer. Que possamos fazer ligações de um nós, nó, de um “nós” “outros” às múltiplas ligações, nos questionando constantemente sobre a diferenciação entre o público e o privado. Que possamos ter certo gosto pelo desconhecido, pelo que não entendemos inteiramente, por aquilo que ainda não foi determinado pela História, historia, estória.

Que palavras! Simplesmente palavras, que em certos momentos entoam cânticos inebriados, levando-nos a novas revelações, novas pontes. Que tenham valor ao revelar o interior, invadindo de forma inquietante os clichês simbólicos da vida e seus falsos problemas. Nós gostamos das impressões que vêm dos nossos vizinhos.

Friedrich Nietzsche, Pedro Honório, Gilles Deleuze, Margareth Hisse, Félix Guattari, Irene Grether, Sigmund Freud, Mônica Cruz, Fiódor Dostoievski, Diogo Vancin, Franz Kafka, Pablo Ayres, Tom Zé, Sidney Borges, Bertolt Brecht, João Paulo Hisse, Marcel Proust, Pablo Gonzalez, Jean-Luc Godard, Pedro Fagundes, Maurice Blanchot, Juliana Carbone, Clément Rosset, Marcelo Torres, Georges Bataille, Laura Martins, Henry Miller, Cristina Veloso, Manoel de Barros, Clarice Oliveira, Suely Rolnik, Joana Camelier, Baruch de Espinosa, Rafael Carrilho, Henri Bergson, Roberto Nogueira, Michel Foucault, Rose Marie Santini, Gabriel Tarde, Bete Esteves, Francis Bacon, Bruno Oliveira, D. H. Lawrence, Harissa Bittar, Ronald D. Laing, Flávia Azevedo, Bob Fischer, Breno Oliveira, James Joyce, Laís Patrão, Fernando

16 Deleuze, G. *Conversações*. Tr. br. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, [1990] 1992, p. 100.

Pessoa, Guilherme Kishi, Gottfried Leibniz, José Vitor Hisse, Karl Marx, Vânia Nascimento, David Hume, André Machado, Antonin Artaud, Vinícius Fragoso, Samuel Beckett, Patrick Cardoso, Jean Oury, Mauro Bustamante, Ingmar Bergman, Juliana Betti, Sergei Eisenstein, Vitor de Jesus, Pierre Klossowski, Kátia Raymundo, Scarlett Marton, Celso Bezerra, Robert Musil, Fabrício Lopes, Peter Pál Pelbart, Amelia Gonzalez, Roland Barthes, Camila Oliveira, Peter Sloterdijk, Érica Carapeticow, Alexander Kluge, José Benício, Duns Scott, Leonardo Lizzo, José Gil, Gisele Fortes, Claudio Ulpiano, Kátia Sassen, André Gide.

Uma casa. Substantivo feminino. Construção para morar; residência. Família; lar. Estabelecimento. Divisão de tabuleiro de xadrez ou damas. Fenda no vestuário para enfiar botão; botoeira. Posição que o algarismo ocupa em um numeral.

Vivemos uma época estranha, e toda época o é. Diante do novo que se descortina, há jogos de forças por todos os lados, todos os dias. É sábado, o dia está amanhecendo e o jornaleiro chega. Terminamos de escrever um texto. E bem que poderia ser qualquer dia, em uma hora qualquer.

*Este texto foi produzido coletivamente por Diogo Vancin, Érica Carapeticow, Irene Grether, Joana Camelier, Laura Martins, Marcela Orlandis, Margareth Hisse, Pablo Gonzalez, Rose Marie Santini e Sidney Borges, sob a coordenação de Pedro Honório. Foram aproveitados textos de clientes, técnicos e frequentadores da casa, publicados na *Revista Tempo* – uma produção mensal da Casa Hans Staden, cuja linha editorial foca nos estudos da chamada filosofia da diferença e em relatos clínicos. Para a elaboração deste texto, nos encontramos semanalmente durante seis meses, em meio à rotina da casa, em sessões de levantamento e organização de material, estudos teóricos e produção escrita. Agradecemos especialmente à Kátia Raymundo que cuidou da nossa comida nos viradões de sábado, à Vania Belli e Etelvina França pelas sugestões e revisão, e a todos os clientes, técnicos e visitantes que, direta ou indiretamente, acompanharam essa produção. Mais sobre a Casa Hans Staden pode ser visto em: <<http://casahansstaden.blogspot.com.br/>>.

Ocupar-se de nada, povoar-se de muito: experimentações entre as artes e a vida.

Juliana Araújo Silva

Elizabeth M. F. A. Lima

Algumas pessoas de um lado do palco, outras, do outro. Inicia-se a música, primeira frase: “in my dreams i’m dying all the time...” Cada pessoa vem de um jeito, uns se atravessam, se chocam, caem, passam por cima de outros. Algumas entram em cena ao arrastar-se pelo chão. Em certos momentos, as pessoas desfilam os gestos “prontos” do corpo. Tem gente que usa passos robóticos. Outros correm, e ainda usam movimento que se repete várias vezes... No decorrer da apresentação, algumas pessoas param no centro do palco e apontam para cima, formando um pequeno aglomerado de corpos que para a olhar na direção apontada, e que logo se dispersa. Outros não se chocam, mas encontram-se e iniciam uma dança, braços dados, cabeças juntas, e dançam lentamente enquanto tudo se passa ao redor. Há ainda pessoas que passam brincando, ou que são empurradas para passar pela cena, empurradas para simplesmente passar, como empecilhos.

Em 2010, a Oficina de Dança e Expressão Corporal do Projeto Cidadãos Cantantes¹ montou uma cena para o espetáculo daquele ano - “Que nem todos nós” - influenciada pelo espaço que ocupa em seus ensaios. O Projeto acontece na Galeria Olido, localizada no Largo do Paissandu, na Avenida São João. O espaço, ocupado pelo Projeto Cidadãos Cantantes, é a Sala Vitrine da Dança; uma sala de esquina, no andar térreo, cujas paredes são de vidro. Vidro que separa o dentro e o fora da sala e que provoca também um borramento entre eles.

¹ Este Projeto, composto pela Oficina de Dança e por uma Oficina de Coral Cênico, surgiu em 1992, e atua numa região de fronteira entre os campos da arte, da saúde mental e dos direitos humanos. Seus espaços são abertos a quaisquer pessoas que queiram experimentar a criação coletiva em dança e música.

Os integrantes da oficina de dança, ao acompanhar de dentro da sala o ritmo frenético da cidade que modela os corpos citadinos, foram compondo partes deste espetáculo a partir da observação do movimento de vai e vem das pessoas passando diante da vitrine da sala, com seus ritmos diferentes, trejeitos particulares, que se esbarram, correm, ou param para ver os ensaios. Compuseram também a partir de si próprios enquanto corpos mergulhados nesse mar-cidade. Os corpos citadinos são corpos que vivenciam relações excessivas, cotidianamente. Ao habitar a metrópole, muitas vezes, os encontros tornam-se arrastões e as distâncias, solidão. Percebemos, ao habitá-la, como este excesso de relações podem tornar os corpos cada vez mais fechados, com menor capacidade de afetação, diminuindo sua potência de agir no mundo.

As relações excessivas estão presentes na forma como o capitalismo contemporâneo vampiriza a sensibilidade e a inteligência dos corpos e na quantidade de contato e estímulos presentes na atualidade, nos espaços da cidade e em suas aglomerações, na exigência de interação, de conectividade. Na apropriação do corpo pelo capital, no uso da força humana para as reproduções do mercado, há a exigência de conexão com o mundo que transpassa horários e locais de trabalho, e que consome a cognição das pessoas. Nas relações sociais, que constituem os vínculos das pessoas, como no caso das redes sociais, há um investimento em certo uso da tecnologia que colabora com essa exigência de conexão, de comunicar, de compartilhar as vivências etc. Celulares, *notebooks*, *ipads*, entre outros aparelhos, passam então a compor com a vida cotidiana de muitas pessoas, incitando-as a comunicar-se a qualquer instante, e imprimindo uma “falta”, uma sensação de exclusão dos acontecimentos naqueles que não permanecem conectados em tempo quase integral.

Uma ocupação constante do corpo e da força do pensamento. Denise Sant’Anna escreve que, em uma sociedade fascinada pela comunicação, o corpo é também obrigado a comunicar, a produzir informações, a se expressar de determinadas maneiras, aquelas que possam ser traduzidas em palavras, “como se tudo devesse ser comunicado, interpretado, esclarecido pela linguagem”².

Sobre o corpo, o peso do mundo: a necessidade de ser um sujeito, ajustado, equilibrado, comunicativo, expressivo, disciplinado, funcional, conectado, belo, saudável e fotogênico.

2 Sant’Anna, D. B. *Corpos de passagem: ensaios sobre a subjetividade contemporânea*. São Paulo: Estação Liberdade, 2001, p. 67.

Essas vivências excessivas promovem uma multiplicidade de contatos e afetações, e provocam desestabilizações exacerbadas que fragilizam os corpos, ao modificarem constantemente seus referenciais. Elas exigem uma certa flexibilidade dos corpos para que não caiam no “nada”, ou na sensação de nada. Elas convocam a necessidade de construção de territórios coletivos, para que este desassossego contemporâneo não se torne uma experiência traumática, e para que algumas forças presentes nessas vivências não percam seu potencial criativo e acabem por levar a um estado de anestesiamento ou de colapso.

Quase não há espaço para o silêncio da indeterminação que é existir..., não há espaço para pausar; não há espaço para a lentidão necessária para a constituição de um corpo que sustente as experiências desestabilizadoras e que as corporifique.

Acorde. Vá trabalhar. Retorne. Vá assistir televisão. Durma. Coma. Vista-se. Acorde. Vá passear. Vá ao *shopping*. Durma. Acorde. Vá a um bar, um a cada esquina. Durma, Vá. Compre. Seja.

Na Oficina de Dança e Expressão Corporal, o grupo é afetado e contaminado por este ritmo que vive e que percebe pela vitrine. Os acontecimentos de fora atingem os ensaios, mas ali, do lado de dentro da vitrine, é possível produzir uma lentificação, que permite aos participantes criar territórios coletivos ao dançar, numa diferenciação do fora. Ou seja, surge um espaço onde é possível produzir pausas e experimentações que diferem das experiências de excesso, permitindo a criação de corpos que se esvaziam.

Regina Favre coloca o quanto os ambientes atuais, embebidos da lógica capitalista, desrespeitam qualquer ritmo que não o do mercado³. Ao fazer uso das imagens e da comunicação, o mercado nos lança cotidianamente imagens de inclusão e de exclusão - produção de ambientes perversos e não confiáveis, que moldam também as possibilidades de afetação do corpo. Como escreve Deleuze, “é essencial a idéia de Michel segundo a qual os dispositivos de poder têm com o corpo uma relação imediata e direta. Mas, para mim, ela é essencial se se considera que esses dispositivos impõem uma organização aos corpos”⁴.

3 Favre, R. Trabalhando pela diversidade subjetiva. *Cadernos de Subjetividade*, Núcleo de Estudos e Pesquisa da Subjetividade PUC, São Paulo, 2010. Disponível em: <http://www.4shared.com/document/HqxesNfP/Cadernos_de_Subjetividade_2010.html>.

4 Deleuze, G. Desejo e Prazer. Tr. br. Luiz B. Orlandi. *Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, número especial, p. 13-25, 1996, p. 13.

Há uma multiplicidade de experiências e encontros possíveis no contemporâneo que possibilitam agenciamentos potentes para a vida, que acolhem as intensidades, bem como há aqueles que possibilitam este cenário de produção de afetos tristes. O corpo é chamado constantemente a realizar certas seleções, na medida do que pode, em proveito de fazer vingar fabricações potentes de si – territórios coletivos nos quais os agenciamentos afirmem a força da vida. Deleuze, ao pensar sobre a realização destas seleções, dirá que elas são extremamente difíceis e duras.

É que as alegrias e as tristezas, os aumentos e as diminuições, os esclarecimentos e os assombreamentos costumam ser ambíguos, parciais, cambiantes, misturados uns aos outros. E sobretudo muitos são os que só podem assentar seu Poder na tristeza e na aflição, na diminuição de potência dos outros, no assombreamento do mundo: fingem que a tristeza é uma promessa de alegria e já uma alegria por si mesma. Instauram um culto da tristeza, da servidão ou da impotência, da morte. Não param de emitir e impor signos de tristeza, que apresentam como ideais e alegrias às almas que eles mesmos tornam enfermas⁵.

Cansada de caber em si, ela chega para a oficina de dança e fica longo tempo deitada de bruços, no chão de madeira, braços e pernas abertos, respiração profunda, enquanto no rádio tocam músicas em diferentes ritmos e os outros participantes pulam e rolam... Aos poucos, mexe-se, parece retornar de onde quer que estivesse, levanta e, quando menos se espera, sai da sala de ensaio em direção à rua. Podemos vê-la, pois as paredes que separam a sala de ensaio da rua são de vidro. Experimenta a nudez, como ela mesmo diz, nudez do corpo exposto. Sai da sala e vai dançar ao avesso: da rua para dentro da sala vitrine. Busca o olhar dos que estão dentro da sala e recebe muitos dos passantes na rua. Ela sobe na mureta onde fica o vidro que separa a rua da sala, inclina-se para um lado e para outro, bate no vidro, vira um pássaro, joga coisas imaginárias para dentro da sala. Dispara outros movimentos no ensaio, convoca outros participantes para dançar na rua, prende a atenção dos que permanecem dentro para a relação que se estabelece entre o dentro e o fora, entre a sala e a rua. Quando volta para dentro, ela emite gestos que são parecidos aos de um felino, parece não ter mais a forma

5 Deleuze, G. *Crítica e clínica*. Tr. br. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997, p. 163.

humana, parece ter uma força não humana, e faz como se fosse morder um participante. Grunhe, arrasta-se, e trava um jogo com aquele que também parece ter se transformado em animal. Rápidos, cada vez mais rápidos, vão grunhindo um para o outro; ele a segura, faz que a morde. Mordeu? Ela foge, espalha-se na sala, e os dois permanecem um tempo num jogo de olhares. Jogo que acontece concomitantemente a outros, entre outros participantes. De repente, ela já está em cima das caixas de som, em pé, ainda com força animalesca, os dois pulsam com o corpo num ritmo quase sincronizado, na respiração profunda que lembra um cansaço. Os olhares, entretanto, parecem mudar. Parecem ser tomados por mudanças na conexão entre eles; emerge um novo clima no jogo de olhares e de corpos, estão mais suaves, o jogo parece ser menos luta e mais uma busca pelo outro...

Saíram de si?

Permitir-se sair de si não como sinônimo de enlouquecer, mas de desmanchar a forma do cotidiano, contido, disciplinado, palavreado, interpretado, e experimentar algo de felino, animalesco. Seria este um momento de respiro, possibilidade de criar outra forma corpórea para viver no contemporâneo?

Mergulhados em tantos excessos, é preciso que os corpos possam produzir procedimentos - como o esvaziamento que aqui pensamos -, como um modo de lentificação das forças. Lentificação potente para produzir vazios, desocupações, desconexões com o que tanto exige e ocupa a relação dos corpos com os ambientes e com o sistema em que vivemos. Operar uma ocupação às avessas.

Operar a ocupação às avessas é operar esvaziamentos daquilo que impossibilita a crise, o estranhamento, e que preserva o bom ajustamento ao ritmo social. É esvaziar os excessos, tecendo um corpo recheado de vazios - tentativa de frear os imperativos e preservar o que não é facilmente comunicado, significado por palavras. Ocupar-se às avessas é uma antiprodução, é preservar a força de um corpo povoado de intensidades. Lentificar as forças dos inúmeros encontros vividos no ritmo contemporâneo seria um exercício de viver a sensação e deixar-se mover por ela. Como a pessoa que, no trecho narrado, deita no chão e deixa-se envolver em uma viagem em si, dentro de si, sustentada pelo território formado na oficina. As sensações a fazem desmanchar possibilidades de respostas prontas ao que a afeta. Uma nova organização no corpo, pelos movimentos e sons que produz, acontece, e exige que ela se

conecte de outra maneira ao que está acontecendo com ela, faz com que ela se conecte ao espaço e às demais pessoas presentes e ainda com que estas pessoas componham com o que ela provoca. O esvaziamento é a tessitura de um corpo de passagens⁶ de sensações, afecções, que ainda não possuem forma e que dizem respeito a algo impessoal, ou seja, que não pertence a um indivíduo. A relação então não é de pertencimento, posse ou domínio e sim de composição.

O esvaziamento, como exercício de efetuar uma flutuação no próprio corpo, exige, em seu processo, uma lentificação dos modos já estabelecidos de funcionamento do corpo, das interpretações que cobrem todo e qualquer gesto e experiência, de uma pessoa como lugar central dos encontros e experimentações.

Vivenciar este corpo de passagens, como aquele que se fabrica nos encontros e pelas diferenciações de seu grau de potência em sua dimensão de fabricação de si, é atingir uma certa coletividade ao realizar conexões com as intensidades de um campo comum. Permitir-se sair de si e experimentar uma força inumana são procedimentos para a preservação do corpo intensivo, para viver vazios e cheios. Como escreve Deleuze:

O anoréxico compõe para si um corpo sem órgãos com vazios e cheios. Alternância de enchimento e de esvaziamento: as

6 A expressão "Corpos de passagens" é empregada neste texto a partir de duas ideias. Denise Sant'Anna escreve sobre o corpo investigando sua relação com o contemporâneo, com a lentidão, a leveza, a publicidade etc. Em um certo momento deste estudo ela intitula como corpo-passagens os corpos que realizam rituais de possessão em algumas religiões. Ela coloca que "um corpo tornado passagem é, ele mesmo, tempo e espaço dilatados. O presente é substituído pela presença [...] o que conta é o que se passa entre os gestos, o que liga um gesto ao outro e, ainda, um corpo a outro" (Sant'Anna, D. *Corpos de passagem*, op. cit., p. 105). Este texto não trata de rituais como os rituais religiosos de possessão, mas aborda este "entre-gestos" a partir da passagem de afetos que se dão nos encontros. As afetações são o que nos acontece ao encontrarmos outro corpo, as modificações que em nós são produzidas. Poderíamos pensar que somos feitos de passagens de afetações e movimentados por elas. Deleuze explica que as marcas efetuadas pelos encontros formam um estado no corpo afetado, que modifica seu estado de perfeição. São as transições em decorrência das passagens. Neste sentido, mantém-se presente esta ideia de corpos de passagens como a ação vivida pelos corpos ao passar para estados diferentes. Estados de potência ou perfeição. As ideias de Spinoza e de Deleuze sobre o corpo sofrer passagens entre estados por meio dos afetos colaboram com a denominação "corpos de passagem." Cf. (Deleuze, G. *Espinosa: filosofia prática*. Tr. br. Daniel Lins e Fabien P. Lins. São Paulo: Escuta, 2002, p. 55).

devorações anoréxicas, as absorções de bebidas gasosas. Não se deveria falar sequer de alternância: o vazio e o cheio são como dois limiares de intensidade, trata-se, sempre, de flutuar em seu próprio corpo.⁷

Pensamos que esvaziar é um modo de conexão, sim. Não a conectividade colocada em pauta pelo corpo social, mas com as intensidades. Quando os participantes “tornam-se” felinos, só podem chegar a esta experimentação por uma sustentação coletiva do território formado pelos presentes. Deste modo, o que um corpo vivencia se situa em um plano comum aos demais. Não é uma expropriação da experiência pelos demais, mas uma construção coletiva que faz com que esta experiência seja possível de ser vivida. Assim, compreende-se o porquê de não haver posse do processo de esvaziamento por um corpo e de sua dimensão na conexão entre os corpos.

Essas explorações, pequenos desmanchamentos dos modos duros de funcionamento do corpo, acabam por ser vivenciadas no cotidiano das oficinas também em uma multiplicidade de formas, com cada corpo ou encontro de corpos. Ocupar às avessas o corpo seria produzir um povoamento, sempre inacabado, por experimentações cuja potência possui graduações. Ocupar no sentido que Inforsato constrói: o de liberar a ocupação de seu utilitarismo. Para a autora, interessa

o pensamento do ocupar enquanto aquilo que nos acontece e que simultaneamente fazemos acontecer: somos ocupados enquanto ocupamos [...] o viés “ocupacional” da vida pode liberar-se de uma oposição forçosa e criar uma via afirmativa interessante, alinhando ocupar/habitar/vagar entre vazios, operar espaço-tempo/etc.⁸

Vagar entre os vazios tecidos pelas lentificações, operando espaços-tempos, formando lugares de sustentação e corporificação das experiências: procedimento de esvaziar. Povoação inacabada, pois o movimento continua.

7 Deleuze, G. e Parnet, C. *Diálogos*. Tr. br. Eloisa A. Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998, p. 128.

8 Inforsato, É. A. *Desobramento - constelações clínicas e políticas do comum*. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2010, p. 194-195.

Encher o corpo de vazios, e perpetuar os vazios e cheios.

Esvaziar talvez seja seguir uma linha que não vemos e nem identificamos, mas que nos arrasta para outro lugar sem que saibamos para onde. No seguir dos movimentos dos encontros e desejos, esvaziar pode ser um início de saída de um lugar que não nos serve mais, não importam os motivos. Movimentos que nos exigem também a construção de uma base, mesmo que morada provisória, para que não desfaçamos o mínimo necessário que nos mantém em conexão, que torna possível o compartilhar.

Na Oficina de Dança e Expressão Corporal pouco se usa palavras. Algumas experimentações que ali acontecem parecem servir como “alimento” para que seja possível alcançar diferentes graus de intensidade, que consistem de movimentações exploratórias com o corpo. Como no *amigo dançarino*, por exemplo, inventado pelos participantes da Oficina como comemoração de final de ano: depositamos, em um sapato colorido, papéis picados que continham, cada um, uma palavra ou uma pergunta:

ossos

vísceras

músculos

deformar desmanchar a forma?

o outro em mim

tesão

...

As palavras indicavam o que os participantes conseguiram nomear de suas vivências na oficina, suas questões. Alguém sorteava uma música e um papel, seguia-se um grande encontro em que, juntas, as pessoas buscavam desafiar-se no emprego daquelas palavras ou perguntas, ao promover certa deformação do uso cotidiano dos movimentos do corpo.

Dançar as vísceras, dançar os ossos, dançar os músculos, deformar o corpo. Movimentos novos que vão modificando o modo habitual e já organizado do movimento e dos órgãos.

A experimentação de modos diversos de utilizar os órgãos também acontece na Oficina de Coral Cênico a partir do uso da voz e dos movimentos, em menor escala do que na Oficina de Dança que se vale do trabalho com linguagens diferentes. No Coral Cênico, foca-se em propostas que trabalhem com a respiração, com os diferentes tons da voz e os sons produzidos por ela e

pelo corpo, e que vão compondo um leque de possibilidades de quebra de um funcionamento costumeiro.

- Puxe o ar, respire, encha os pulmões, agora solte o ar em cinco. Algumas pessoas não conseguem, outros se apressam a respirar no meio do canto pra terminar em cinco.
- Não conseguiu? Então puxa o ar de novo, agora em oito.
- Eu não consigo, alguns dizem.
- Puxe o ar e solte, agora em dez. Mas se não der, tudo bem. Tem gente que logo desiste, tem outros que persistem, mas instaura-se, no mínimo, um desafio.

Quanto de ar você absorve? Quão cheio está seu pulmão? O quanto você esvazia? Quanto é possível suportar?

Desconectar-se do uso automático de uma função vital. Respirar - questão de sobrevivência, organização de entrada e saída de ar, de funcionamento dos órgãos do corpo, de produção de sons..., da produção da voz.

Para que e como utilizamos a voz? Com que tonalidade, altura, frequência a colocamos em uso? No imperativo da necessidade de comunicação, ressalta-se a fala, às vezes compreendida como única ou a mais refinada possibilidade de diálogo e expressão.

A proposta lançada faz com que se entre em um certo embate com seu próprio ritmo de respirar, com que se perceba - o quanto for possível - como se organizar para isso e se experimentar de outras formas ao alongar a respiração, ao controlar o diafragma, e até mesmo ao viver a dificuldade de efetuar o exercício. Embate necessário para a desconstrução e desautoma-tização do funcionamento rotineiro dos órgãos.

A construção de um corpo intensivo exige certa modificação do uso rotineiro dos órgãos, como se os instigassem a novas organizações, sensações, segundo suas possibilidades. No entanto, para poder adentrar neste esvaziamento é preciso o cuidado no perder-se, para não fazer dele, ao invés de uma lentificação, uma recusa das forças. Recusar as forças seria construir vazios impossibilitados de serem preenchidos pelas intensidades. Seria somente produzir vazios, em um caminho de recusa do mundo e de abolição de si.

Certo dia de ensaio foi arriscado. Costumeiramente, alternam-se climas

mais agitados – com maior produção de contato entre os corpos e com maior produção de sons – com climas silenciosos e maiores distâncias físicas. Neste dia, se olhássemos de forma desavisada, poderíamos pensar que havia ali um clima introspectivo, pois os participantes permaneceram a maior parte do tempo sem buscar o contato físico com os demais. Uma pessoa explorou o rosto, suas expressões, os efeitos delas no outro, ficando bem assustada com o que desconhecia de si. Outra explorou a aproximação por leves toques, recuos, por sons, pela sensação das texturas e temperaturas das paredes, vidros, chãos, corpos... Outro participante ficou um bom tempo sentado ao sol, entre olhar a rua e olhar o que acontecia dentro da sala – após tentar aproximações sem entrada com os demais. Ele parecia procurar dançar fisicamente junto e isso não estava acontecendo. Por duas vezes saiu da sala, foi à rua por um tempo e voltou. Ele, que muitas vezes constrói seu trabalho pela imitação dos movimentos dos outros, definiu aquele dia como perigoso. No final da oficina disse ter sentido as pessoas perigosas e um clima perigoso.

Este perigo, nomeado pelo participante, seria a construção de um ambiente muito intenso, no qual vivenciou o esvaziamento de forma insustentável? Em vivências como essas se fazem presentes fortemente aspectos deste perigo – estar imerso em um clima no qual não se consegue produzir experimentação e nem morada provisória, mas somente o desconforto, o incômodo. Em momentos como esse, o esvaziamento como procedimento para o corpo de passagens não se efetua, e instaura-se algo de despotencialização. Quando não há um cuidado com as intensidades que se vive, elas podem levar um corpo a uma espécie de linha de abolição, como colocam Deleuze e Guattari ao referirem-se à importância da prudência nas experimentações deste processo⁹. A linha de abolição leva um corpo à destruição de si.

Um participante da Oficina de Dança, num certo dia, dançava de forma muito abrupta, jogava-se no chão, esbarrava nos demais sem cautela, parecia vivenciar algo terrível. Foi necessário que os outros presentes intervissem e buscassem no contato corporal conter de alguma forma aquilo que acontecia; buscassem transformar aquela vivência em algo possível e não destruidor. Uma das participantes inclusive chegou a segurá-lo com muita força, como se o abraçasse, durante algum tempo.

9 Cf. Deleuze, G. e Guattari, F. *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia*, v. 4. Tr. br. Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 2008.

Esse participante parecia viver uma experiência que, com a agitação provocada em seu corpo, o levava a perder contornos importantes para preservá-lo de movimentos destrutivos de si e de outros. Como se ele fosse atravessado por forças furiosas que enfraqueciam o cuidado necessário consigo.

Esvaziar exige uma prudência para que não se chegue ao ponto do jejuador de Kafka¹⁰. O jejuador torna sua procura por algo que o alimente, que desperte seu desejo, uma atração a ser vista e consumida pelo social – por mais que algo de desconcertante se preserve –, o que faz com que ele mesmo não consiga mais variar em seu modo de estar e relacionar-se com as coisas do mundo. Ele leva seu próprio corpo a uma falência, impossibilitando as passagens de intensidades. Seu esvaziamento conduz à abolição de si.

Em “Corporeidades em minidesfile”, Luis Orlandi escreve sobre uma arte que devemos utilizar para que esta tessitura de um corpo de passagens não se torne a morte, como no caso do jejuador¹¹. Dirá que esta arte é aquela da prudência como “linhas de experimentação”. A partir da ideia de Deleuze e Guattari sobre o corpo sem órgãos, Orlandi irá assinalar: “abrir o corpo para conexões que supõem todo um agenciamento, circuitos e conjunções”, abri-lo para “passagens e distribuições de intensidades”, para “territórios e desterritorializações não meramente suicidas”¹².

A prudência é a construção com precaução das linhas de experimentação que são ritmadas a cada problema que surge no ato de tecer o corpo de passagens. Para tanto, é necessária uma agudeza para perceber os problemas que se configuram e que dizem respeito às diferenças produzidas nos corpos pelas intensidades e pelos encontros. Como afirma o autor, “é possível que as trocas intensivas que vazam entre eles (os corpos) sejam marcadas por sintonias e disparidades entre problemas que neles se contraem. [...] é uma radical abertura ao problemático”¹³.

Ao mantermo-nos conectados com os problemas que emergem nas experimentações, podemos sustentar condições interessantes deste território

10 Cf. Kafka, F. *Um artista da fome / A construção*. Tr. br. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

11 Orlandi, L. B. L. Corporeidades em minidesfile. In: Fonseca, T. M. G. e Engelman, S. (org.). *Corpo, Arte e Clínica*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2004, p. 19.

12 Idem.

13 Ibidem, p. 20.

coletivo que permitam que tais experimentações ocorram sem chegar a uma linha de abolição. Assim, torna-se possível encontrarmos uma relação entre desmanchar as formas endurecidas de funcionamento do corpo, abrir-se às intensidades, e formar e corporificar a experiência em um movimento de fabricação de si.

O exercício da prudência é algo que deve ser efetuado a fim de estabelecer encontros que visem à potência de vida. Orlandi coloca ainda que esta prudência nos permite “ficar à espreita de encontros intensivos que, cooperando num plano de consistência, tornem possível extrair uma vida da vida cronometrada”¹⁴.

Corpos em movimentos animais, vozes que se alteram experimentando as possibilidades do som, vísceras que geram movimentos coletivos, o silêncio.

*Juliana Araújo Silva é terapeuta ocupacional, mestre em Psicologia e Sociedade pela Unesp-Assis e doutoranda na mesma universidade. Atua no CAPS Infantil II - Brasilândia e em projetos na interface das artes com a saúde.

*Elizabeth M. F. A. Lima é professora do Curso de Terapia Ocupacional da USP e orientadora no Programa de Pós-graduação em Psicologia da Unesp-Assis. Doutora pela PUC-SP (Núcleo de Estudos da Subjetividade), realizou seus estudos de pós-doutorado na University of the Arts, em Londres.

14 Orlandi, L. B. L. A respeito de confiança e desconfiança. In: Franco, T. B. e Ramos, V. C. (org.) *Semiótica, afecção & cuidado em saúde*. São Paulo: mantem-se, p. 28.

Compartilhando Monstros: o processo de criação

Karina P. Jacob da Silva

Os monstros são os possíveis ignorados, abortados. Por isso, os signos da morte e da monstruosidade estão em total sintonia. Monstrificar é aderir a um lapso imprevisito que suspende as partículas de poeira que preenchem os poros para impor uma condição de vida. É aceitar presentes e prováveis intempéries. A morte não como fim. Mas como instituição do paradoxo que restitui a vida após o burilamento da organização a ela imposta, sob a forma de “um fenômeno de acumulação, de coagulação, de segmentação que lhe impõe formas, funções, negações, organizações dominantes e hierarquizadas, transcendências organizadas para extrair um trabalho útil”¹.

O desafio é iniciar um trabalho de transformação de si, de nossos modos de vida. Modificar a própria existência possibilitando uma nova construção da nossa relação com o outro. A arte, em sua própria inutilidade geradora de potência, como possibilitadora do exercício vital de modificação de si. E, portanto, o teatro em seu estado poético podendo gerar um lugar onde se reconstitui o homem. A experiência da morte e o paradoxo instituído por ela como disparador de um primeiro valor: a vida. Assim diz o poeta:

O poema é antes de tudo inutensílio.
Hora de iniciar algum
convém se vestir roupa de trapo.

Há quem se jogue debaixo de carro
nos primeiros instantes.

¹ Deleuze, G. e Guattari, F. *Mil Platôs - capitalismo e esquizofrenia*, v. 1. Tr. br. Aurélio G. Neto e Celia P. Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995, p. 29.

Faz bem uma janela aberta
uma veia aberta.

Pra mim é uma coisa que serve de nada o poema
enquanto vida houver.

Ninguém é pai de um poema sem morrer.

Manoel de Barros, “Sabiá com Trevas”.²

Teatro é presença, corpo. E isso é apenas um clichê da linguagem que interrompe o devir-corpo ativado de potência, como se esse estado de presença pudesse ser atingido por um determinado tipo de método ou treinamento em que se explora um certo virtuosismo de um corpo unificado e mecanizado, instituído no ambiente educativo teatral. Assim, opto pelo corpo potente ao invés do corpo presente, o corpo em estado poético, um corpo unificado em um só órgão para, deste modo, superá-lo, imputá-lo de força de realização. Um corpo língua, que molha o público, lambe signos e com isso constrói sua ética. Um corpo que reage às forças que o atravessam, que ritualiza a desestabilização provocada por essas forças, produzindo, por sua vez, gestos que atravessam o pensamento. O teatro convocado no seu avesso, nos versos que compõe a sua incomunicabilidade, rompendo, assim, com uma lógica da transmissão para instituir um movimento de apoderamento da vida. Para isso, é necessário aguçar a escuta daquele que se põe em processo de criação, de maneira a atentar para a fluidez – gerada pela natureza inconstante dos encontros – do material compartilhado. O que se encontra no caminho é mais interessante do que se pode prever.

É preciso que haja uma necessidade, tanto em filosofia quanto nas outras áreas, do contrário não há nada. Um criador não é um ser que trabalha pelo prazer. Um criador só faz aquilo de que tem absoluta necessidade³.

2 Barros, M. de. *Poesia completa*. São Paulo: Leya, 2010, p. 174.

3 Deleuze, G. O ato de Criação. Tr. br. José Marcos Macedo. *Folha de São Paulo*, Caderno Mais!, São Paulo, 27 de junho de 1999.

Tróia é um ritual que meu corpo convoca, tornando-se parte de um processo de elaboração da morte da minha irmã por meio da prática teatral. Tróia era minha armadura de guerra. Tróia era todos aqueles homens desconhecidos que passavam com seus carrinhos-cavalos de catar papel em uma velocidade abençoada pelo declive da avenida onde eu morava; em segundos tornavam-se cavaleiros experimentando o gosto da morte anunciada pelos mais diversos carros, placas e faróis. Era o ímpeto que nascia, os pés não mais precisavam tocar o solo para que a velocidade evoluísse – atrapalhavam, fincavam a experiência do voo –, e os dedos punham-se saltitantes sobre o ar.

E eu presa em minha caixa de morar desejando explodi-la para respirar o cheiro da ausência sufocado na garganta e em outros tantos lugares. Minha corrida no tempo era imóvel, meu cavalo manco repousava sobre o travesseiro esperando que algo nele se movesse ainda, que não pudesse se levantar. Naquele momento, o meu cavalo tinha duas longas pernas e muitas patas suspensas no ar. Mas o declive geográfico do sonho lhe permitia saltar.

Tróia era também um lugar devastado pela surpresa do inesperado, um corpo em suspensão, agredido e contorcido pela súbita visita do estranho-familiar. Um acontecimento que tornava visível o jogo de forças que constitui a experiência da vida. Diante da minha desorganização corporal era possível sentir todas essas forças me atravessando. Meu fígado pôs-se a suar como se chorasse o cansaço de uma corrida alucinada contra o tempo instituído. Era o encontro da morte com a morte. A morte da minha irmã convocando a morte do meu organismo. Soluçou sobre a mesa onde se sentavam Artaud e Deleuze, todos os órgãos saltitaram olhando para eles, enterneciam de dor. Eu, um monstro envergonhado como Gregor Samsa, faltei a todos os compromissos porque o mundo agora parecia impossível de me acolher sem as métricas precisas do ser. “Quando Gregor Samsa despertou, certa manhã, de um sonho agitado viu que se transformara, durante o sono, numa espécie monstruosa de inseto.”⁴

Tornei-me uma mancha sobre os prédios, e não havia corpo que a projetasse. Tive medo, mas meus pés puseram-se a dançar. A memória ativava uma dança solitária já experimentada em outro lugar. Quando a dancei pela primeira vez foi por conta do que essa dança representava, uma forma de comunicação com os mortos, o *butoh*. Parecia exótico os japoneses do pós-guerra terem inventado um ritual artístico de encontro com as suas

4 Kafka, F. *A Metamorfose*. Tr. br. Celso D. Cruz. São Paulo: Hedra, 2009.

ancestralidades, então todos nós nos púnhamos a nos contorcer para entrar em contato com o ser do “outro lado”. Mas precisou de um tempo, da própria experiência da morte em mim para eu então compreender a potência dessa dança - já não me contorcia, flutuava como o cavalo de duas longas pernas e muitas patas suspensas no ar. A dança agora me propiciava o encontro com a minha própria morte, era a dança dos meus múltiplos invadindo o lugar, era preciso morrer para aprender a dançar. Portanto, o *butoh* era a única dança possível, um ritual coreográfico singular instaurado na experiência de encontro com a nossa própria morte. A ancestralidade somos nós em um tempo em que passado, presente e futuro se fundem.

A partir daí, não só a memória do encontro com a minha irmã retornou, mas também a memória do encontro com o desconhecido, com a alma dos índios que me habitavam sem que eu tivesse a menor consciência. O corpo pedia tintas e penas para invocar as tantas mortes que carregava. Os poros estendiam-se e se deixavam permear por objetos que os expandiam. Um corpo dilatado pelos encontros - encontro com a mala de Henryk, resgatada por mim numa caçamba no bairro de Higienópolis, em São Paulo, com as pedras colhidas no caminho por eu onde passava, com o meu pequeno aparelho de TV 14” laranja, com o chapéu-coco dado por minha mãe, com a poesia deixada pela minha irmã, com meus devaneios oníricos, com as fissuras dos meus pés descalços sobre o assoalho e os ruídos sonoros que eu havia criado. Estabeleceu-se a possibilidade de existência de um território capaz de acolher o processo de criação artística, os elementos necessários e o paradoxo da vida estavam instaurados e eu prenha de mais um monstro. Teria eu forças para pari-lo? Teria eu forças para acolher as deformidades dessa criatura porvir?

O desafio para garantir a chegada desse monstro era permitir o encontro desses elementos sensíveis, criando um campo de forças onde as tensões e fricções geradas nessa ação promovessem seus estados de potência, de modo a fomentar um plano de imanência gerador de vida. Era necessário que as forças ativas presentes nesses objetos não fossem anuladas ou fragilizadas pela manipulação, por vezes estruturante, presente na instituição Arte. Nesse sentido, era fundamental ter nossos corpos próximos de uma experiência no campo do intensivo, o campo virtual das forças onde o invisível se faz presente e a experiência estética é permeada por um saber do corpo, um saber pulsional. Saindo da estética sensível da forma para a estética imanente de afirmação da vida, o compromisso deixa de ser com Arte para firmar-se com a Vida.

Eu visto meu chapéu de coco, posiciono os dois frascos de tinta no espaço cênico, a luz baixa permite o desconforto da visão de quem a mim dirige o olhar, vê-se a imagem de uma silhueta caminhando com uma mala nas mãos, ouve-se o barulho do tempo, ouve-se o barulho de colisão. É a morte chegando, eu levanto uma das mãos, recolho-a mais uma vez vagarosamente, ouve-se o relinchar - em meio a ruídos - dos cavalos e seus galopes, chegamos a Tróia, pinto meu rosto com tintas, resgato a minha ancestralidade, me armo para a guerra. Os ruídos se intensificam, assim como meus passos sobre o espaço, corro, arrasto a mala cheia de pedras, a empurro até a exaustão. Então, abro a mala de Henryk e revelo a presença das pedras, jogo-as pelo espaço, esvazio a mala, incorporo a mala, deixo que a mala engula minha cabeça, já não vejo mais nada, meu corpo agora experimenta outros sentidos, perco a noção do espaço. Experimento a dança da morte daquele outro corpo, e celebro o nascimento de meu monstro, que dança sem métodos, sem cabeça e sem visão, é a fusão da carne no objeto de guardar coisas necessárias. Eu choro essa dança porque danço com Vanessa, o que dela ficou está em mim, mas da cabeça mala não saltam lágrimas. Passo um bom tempo nessa dança, e cesso tentando achar as saídas do espaço guiada pelos olhos pretos e invisíveis de minha cabeça-mala. Saio, a música cessa, minha TV 14" laranja acende no espaço cênico, está fora do ar, emite seus ruídos, deixo o público se comunicando com a tela cinza e seus chuviscos. Não volto mais.

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

A morte nada mais é que a morte dos organismos, a vida não
morre.

Gilles Deleuze

*Karina P. Jacob da Silva é artista e psicanalista. É mestre em Psicologia Clínica pela PUC-SP/
Núcleo de Estudos da Subjetividade sob a orientação da Profa. Suely Rolnik e especialista em
Direção Teatral sob a orientação do Prof. Antônio Carlos de Araújo Silva.

Para além do objeto existe um som: por uma escuta do *design*¹

Maria Lucília Borges

Se um dia foi possível tocar os objetos de *design*, com o avanço da ciência e das novas tecnologias é o próprio tocar que se expande para além das mãos, indo ao alcance dos olhos e ouvidos: olhos e ouvidos que tateiam. Mas não só, o próprio corpo torna-se um grande olho, um grande ouvido, como se recuperasse a potencialidade do ver e do escutar sem que para isso tenha que usar os sentidos apropriados para tal (olhos para ver e ouvidos para escutar). Os objetos dão ao olho que os olha “uma função que já não é óptica, mas háptica. É uma animalidade que não se pode ver sem tocá-la com o espírito, sem que o espírito se torne um dedo, inclusive através do olho”².

As mudanças provocadas pelos avanços da ciência e da tecnologia resultaram em uma nova apreensão do tempo e do espaço, bem como em novas e poderosas “ferramentas” de projeto. “Começamos de fato a separar o conceito *objeto* do conceito *matéria*, e a projetar objetos de uso imateriais, como programas de computador e redes de comunicação.”³.

O *design*, antes chave óptica necessária à compreensão das artes do século XX (como pretendia Walter Gropius⁴), apropria-se, paulatinamente, de

1 Trabalho apresentado no IX Simpósio Interdisciplinar do LaRS (Laboratório de Representação Sensível): *Palavras e Coisas*, PUC-Rio, 2011.

2 Deleuze, G. e Guattari, F. *Mil Platôs - capitalismo e esquizofrenia*, v. 5. Tr. br. Peter P. Pelbart e Janice Caiáfa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997, p. 205.

3 Flusser, V. *O mundo codificado: por uma filosofia do design e da comunicação*. São Paulo: Cosac Naif, 2007, p. 197.

4 Cf. Gropius, W. *Bauhaus: Nova arquitetura*. Tr. br. J. Guinsbrug e Ingrid Dormien. São Paulo: Perspectiva, 1972.

matérias “imateriais”, como o som, para produzir (e produzir-se) objetos cada vez mais moventes, que se manifestam no tempo, não no espaço. Ao se apropriar dessas novas tecnologias como suporte ou “ferramenta” de produção, o *design* passa a contar com novas possibilidades além da visão, e a operar em um *espaço liso*,

um espaço de afectos, mais que de propriedades. É uma percepção háptica, mais do que óptica. [...] Nele a percepção é feita de sintomas e avaliações mais do que de medidas e propriedades. Por isso, o que ocupa o espaço liso são as intensidades, os ventos e ruídos, as forças e as qualidades tácteis e sonoras, como no deserto, na estepe ou no gelo.⁵

O *espaço do olho que escuta*⁶, um espaço onde o *design* encontra a *música*, numa relação que envolve todos os sentidos, o que faz com que o próprio conceito de *design* amplie suas extensões para além da visão, da “forma que segue uma função”, da reprodução.

Do projeto à balística: por um *design* afectivo

Para além do objeto existe um som, o que pressupõe uma escuta, que vai além das fronteiras do ouvido, alcançando o corpo, como extensão ilimitada da pele. O que implica em uma noção de *design* que retorna à sua condição potencial, antes da publicidade e do *marketing* apropriarem-se do seu conceito: o *projeto*. *Design = project*, ainda que na prática os “projéteis” pareçam apontar para o passado.

Design, no sentido em que estamos tratando aqui, não se confunde com o “objeto” no qual se “encarna”. Ele se atualiza no objeto (uma imagem, por exemplo) mesmo que este objeto não tenha uma “forma” palpável (um

5 Deleuze, G. e Guattari, F. *Mil Platôs*, v. 5, op. cit., p. 185.

6 Essa ideia do “*espaço do olho que escuta*” foi lançada pelo compositor François Bayle, a partir do conceito de música acusmática, denominação atual de música eletroacústica, a qual tem sido preferida por grande parte dos compositores pelo modo de apresentação em concertos sem apoio da visualidade (Cf. Bayle, F. *Musique acusmatique. Proposition... positions*. Paris: Buchet/Chastel, 1993).

som, por exemplo⁷), mas conserva uma parte que não se deixa atualizar. Há sempre uma reserva, uma potência que não se realiza, que não se manifesta, seja num objeto ou num sujeito. É um virtual.

Como virtual, sua potência pode tanto manter-se na abstração de um conceito como se atualizar em uma “forma” ou “matéria”. Assim, o *design* liberta-se do objeto para se tornar um conceito: *design projétil*, conceito que não diz mais um produto, mas o *acontecimento*⁸.

Ao ser lançado, o projétil descreve uma trajetória em parábola, cuja variação de velocidade (velocidade inicial decresce até atingir um valor mínimo no topo da trajetória, e aumenta quando desce até atingir o alvo) é devida à força gravitacional que atua verticalmente para baixo, produzindo uma aceleração nesta direção.

A *balística*, ciência que estuda o movimento de corpos lançados ao ar livre, geralmente relacionado ao disparo de projéteis por uma arma de fogo, considera três aspectos do movimento do projétil disparado por uma arma: o momento do disparo até o instante em que o projétil abandona a arma (*balística interior*); o que ocorre a partir do instante em que o projétil abandona a arma e aquele em que atinge o alvo (*balística exterior*); e o que ocorre no momento do impacto do projétil com o alvo (*balística terminal*).

No nosso caso, o projétil não é disparado por uma arma de fogo, é o próprio conceito que se lança ou é lançado, como uma *arma de disparar afectos*. “Os afectos são projéteis tanto quanto as armas”⁹, morre-se de amor ou de dor, ainda que o corpo continue vagando, “vivo” em sua biologia.

Se as armas de fogo matam ou ferem, o *design projétil* afeta com seus múltiplos afectos, o que não é necessariamente bom (“o bom nunca está garantido”¹⁰), pois o conceito sozinho não se basta, ele só existe enquanto conceito nas relações ou encontros que produz (bons ou maus encontros, diria Espinosa), nos afectos que dispara (que tanto podem aumentar quanto diminuir nossa potência de agir, como a alegria e a tristeza).

Assim como na balística, há aqui três aspectos a serem considerados:

7 Referência ao *design sonoro* ou *soundesign*.

8 Sobre o conceito de *acontecimento* cf. Deleuze, G. e Guattari, F. *O que é a filosofia?*. Tr. br. Bento Prado Jr. e Alberto A. Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

9 Deleuze, G. e Guattari, F. *Mil Platôs*, v. 5, op. cit., p. 79.

10 Deleuze, G. *Conversações*. Tr. Br. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p. 46.

o *objéctil*, objeto de onde sai o “disparo”, os *afectos* que ele dispara; a *projeção*, trajetória do *projéctil*, o meio (*entre*), a *velocidade*; o *superjéctil*, o “alvo” que o *projéctil* encontra ou atravessa, ou seja, o sujeito, que pode também ser uma arma (*devir-armado do sujeito*). Que os afectos são disparados não há dúvida, mas sua chegada é incerta, porque não há um “alvo” predeterminado; os “disparos” podem vir de qualquer direção e ir em qualquer direção.

Não, não estamos falando de “público-alvo”, o preferido dos marqueteiros. Falamos de um sujeito (*um* que é *vários*) que pode ou não ser afetado por um *projéctil* em particular, ou pode ser apenas atravessado por ele sem se deixar abater, um *devir-sujeito da arma* que encontra um *devir-armado do sujeito*. Aqui o alvo não é o fim, mas o meio de onde brotam as sensações. E o meio justifica o fim, que não é a morte do sujeito, mas “a liberação de um acontecimento puro”¹¹. O que nos interessa do “alvo” é a porção de sensação que é disparada no sujeito através dos afectos.

Diferentemente do *design* associado ao consumo, aqui não se define o sujeito para o qual a obra se destina porque a obra nasce mais de uma necessidade daquele que a cria do que de uma necessidade ligada ao consumo. Consume-se *design* como arte, sendo ele parte dela, como se consome a música, não uma música qualquer, mas uma música cuja potência dispara afectos que não são os zunidos de uma “arma de brinquedo”, mas os estilhaços de uma “arma de fogo” que nos abraçam, nos penetram, nos cortam, e, por fim, nos suspendem (e transcendem) como numa nova santa ressurreição. Um desejo de amor e de morte, que não é o contrário da vida, mas a supõe, um morrer que mantém sempre uma potência (e uma vontade) de vida (uma vontade de potência, diria Nietzsche).

Consumir adquire aqui um outro significado que não é o de “gastar; corroer até a destruição; destruir; enfraquecer, abater; desgostar, mortificar”¹². Consume-se sim, mas à maneira dos poetas, dos homens livres, que extraem dos afectos tristes qualquer coisa de alegria e fazem desse acontecimento puro, “por menor que seja, a coisa mais delicada do mundo”, ao invés de “fazer um drama ou de fazer uma história”¹³. Consumir-se de amor não é o

11 Deleuze, G. e Parnet, C. *Diálogos*. Tr. br. Eloisa A. Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1992, p. 162.

12 Ferreira, A. B. de H. Consumir [verbete]. *Minidicionário Aurélio*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

13 Deleuze, G. e Parnet, C. *Diálogos*, op. cit., p. 80.

mesmo que corroer-se até a destruição, gastar-se, mortificar-se, mas extrair desse amor uma potência de amar que não é a “vontade abjeta de ser amado, uma vontade absurda de amar qualquer um, qualquer coisa, mas extrair o puro acontecimento que nos une àqueles que amamos, e que não nos esperam mais do que nós a eles, já que só o acontecimento nos espera”¹⁴. Consumir *design* como quem se consome de amor.

“Os afectos atravessam o corpo como flechas, são armas de guerra”, dizem Deleuze e Guattari¹⁵, e o fazem porque até mesmo os corpos (vivos ou não vivos) são *armas*, “máquinas de guerra”. “Deita-se, dorme, levanta-se, passeia, come, escreve, engole, respira, como uma máquina [...]”¹⁶. Máquinas de pensar, de amar, de morrer, de criar... “Uma máquina-órgão para uma máquina-energia, sempre fluxos e cortes”¹⁷. Máquinas que produzem máquinas que se acoplam a máquinas. Máquinas de produção, produção de desejo, mais do que de necessidade.

Por que armas e não ferramentas? Porque às armas acrescenta-se a velocidade da projeção, no nosso caso, dos afectos (nossos *projécteis*), ao passo que as ferramentas fixam-se num ponto de gravidade e supõem sentimentos, não afectos. Segundo Deleuze e Guattari, as armas têm uma relação intrínseca com a velocidade: “a arma inventa a velocidade, ou a descoberta da velocidade inventa a arma (daí o carácter projetivo das armas)”¹⁸.

Não estamos falando de armas projetivas no sentido estrito da palavra, o computador, por exemplo, é uma arma, tanto para o bem quanto para o mal (“tudo depende do uso e da prudência, sistemáticos”¹⁹), assim como o discurso é também uma arma, seja expresso através da fala (acoplada à boca, máquina de comer, máquina de falar, máquina de beijar...), ou da escrita (acoplada aos dedos, acoplados à mão, máquina de escrever, máquina de tocar, o *to play* e o *to touch*...). A potência de projeção de uma *arma-palavra* alcança uma velocidade que os números não são capazes de contar, nem mesmo a balística é capaz de analisar. Possui uma potência de destruição tanto quanto a de uma

14 Idem.

15 Deleuze, G. e Guattari, F. *Mil Platôs*, v. 5, op. cit., p. 18.

16 Artaud, A. *Eu, Atonin Artaud*. Tr. pt. Aníbal Fernandes. Lisboa: Assírio e Alvin, 2007, p. 70.

17 Deleuze, G. e Guattari, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tr. br. Georges Lamazière. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 15.

18 Deleuze, G. e Guattari, F. *Mil Platôs*, v. 5, op. cit., p. 73.

19 Deleuze, G. *Conversações*, op. cit., p. 46.

arma de fogo, com a diferença de que a morte ou a ferida, neste caso, é metafórica, mas apenas no domínio do discurso. Mata-se uma relação com meia dúzia de palavras, fere-se o outro ferindo-se a si mesmo com apenas uma palavra, assim como constroem-se relações, produzem-se encontros, curam-se feridas através das palavras. Afectos sombrios rondam as *armas-afectos* tanto quanto estão presentes nas armas de fogo.

Uma arma é capaz de deslocar sentimentos e provocar uma descarga tão rápida de emoções, que arranca os sentimentos “à interioridade de um ‘sujeito’ para serem violentamente projetados num meio de pura exterioridade de que lhes comunica uma velocidade inverossímil, uma força de catapulta”, que faz do amor ou do ódio não mais sentimentos em absoluto, mas afectos²⁰. As ferramentas, ao contrário, fixam os sentimentos em sua gravidade não permitindo às emoções o salto, ou o permite de forma resistente, retardada, deslocada de sua potência produtiva e, por que não, evolutiva.

As ferramentas produzem necessidade, ao passo que as armas liberam desejos. A primeira desperta emoções enquanto a outra dispara sensações. As armas desejam o céu, as ferramentas têm necessidade do chão, embora possam agir como arma desde que tenham a potência de projeção.

O que estamos querendo dizer com isso é que *design* vai além da produção de objetos (produtos) de consumo, se for possível falar em consumo que seja o consumo de uma *potência de produção de desejo* que não é a falta como também não é o contrário dela. “O desejo concerne às velocidades e lentidões entre partículas (longitude), os afectos, intensidades e ‘hecceidades’ sob graus de potência (latitude)”²¹. Não há algo a ser preenchido porque já se está pleno de potência de produção (e projeção...), à espera apenas de um “disparo”, de um evento, ou melhor, de um *acontecimento* que a faça aflorar das profundezas da terra.

Design pressupõe máquina, produção, processo. “Não há mais nem homem nem natureza, mas apenas o *processo* que produz um no outro e acopla as máquinas.”²². Como potência de produção de desejo (não necessidade), *design* vai além do desenho enquanto traço, no sentido corrente da palavra *desenho*. Desenha sim, mas à maneira dos cartógrafos, que dão “língua aos

20 Deleuze, G. e Guattari, F. *Mil Platôs*, v. 5, op. cit., p. 18.

21 Deleuze, G. e Parnet, C. *Diálogos*, op. cit., p. 111.

22 Deleuze, G. e Guattari, F. *O anti-Édipo*, op. cit., p. 16.

afetos que pedem passagem”²³.

Seus objetos disparam afectos que desenham uma cartografia invisível, como aquela que se desenha em Cloé, *cidade invisível* de Italo Calvino, ou a que desenhamos o tempo todo com nossas trocas de olhares, “como se fossem linhas que ligam uma figura à outra e desenham flechas, estrelas, triângulos, até esgotar num instante todas as combinações possíveis [...]”²⁴. Afectos que se tocam, que se chocam, se misturam, porque são feitos de energia, energias lineares, energias planas, como diria Paul Klee²⁵, energias temporais mais do que espaciais, porque os projecteis (afectos) estão sempre no futuro, na porção de sensação que se conserva, como pura reserva de um porvir.

Do objeto ao objectil: por um design projectivo

É com a tecnologia que a velocidade ganha força e visibilidade no processo de produção e com ela arrasta os objetos que já não são puramente produtos mas *objecteis*, os objetos tecnológicos de Bernard Cache²⁶.

Como mostra Bernard Cache, trata-se de uma concepção muito moderna do objeto tecnológico: ele nem mesmo remete ao início da era industrial, quando a idéia de padrão ainda mantinha uma feição de essência e impunha uma lei de constância (“o objeto produzido pelas massas e para as massas”), mas remete, isso sim, a nossa situação atual, quando a flutuação da norma substitui a permanência de uma lei, quando o objeto ocupa lugar em um contínuo de variação, quando a produtiva, a máquina que funciona por controle numérico, substitui a prensa.²⁷

23 Rolnik, S. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. São Paulo: Estação Liberdade, 1989, p. 2.

24 Calvino, Í. *As cidades invisíveis*. Tr. br. Diogo Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 51.

25 Klee, P. *Sobre a arte moderna e outros ensaios*. Tr. br. Kunst-Lehre. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 43.

26 Cf. Deleuze, G. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Tr. br. Luiz B. L. Orlandi. Campinas, SP: Papyrus, 1991, p. 38.

27 Idem.

É com a música que os objetos ganham vibração, frequência ativa, movimento. A música, ou antes, o som, invade o universo do *design* à medida que, com as máquinas, a velocidade se acrescenta ao deslocamento. O silêncio dos objetos de outrora ganha movimento e frequências altas nos objetos tecnológicos. Desdobra-se nas variações de frequências produzidas pelos *projécteis*.

Quando a velocidade se introduz na produção, as ferramentas aos poucos são substituídas pelas armas, ou tomam partido de seus mecanismos projetivos para funcionar como armas potenciais. Não atingem, entretanto, o caráter essencialmente projetivo das armas, uma vez que são, por natureza, *introjetivas*²⁸.

O objeto, antes vinculado ao produto, cataliza a potência do *projéctil* (potência que preexiste no conceito *design*), o qual desloca a potência espacial do objeto para uma potência temporal. A gravidade é então substituída pela velocidade, que a toma apenas como força de aceleração. O produto se torna objeto enquanto o objeto se torna *objéctil*²⁹.

E enquanto os objetos vão se modificando, as máquinas vão atualizando potências. Muitas produções artísticas, em *design* ou em música, resultantes do processo dessas máquinas, são pautadas na criação de outras máquinas que permitem a *atualização de afectos*, como os *softwares Processing*³⁰, *Keyworx*³¹ e *reactIVision*³², para citar apenas alguns. A máquina tornou-se não apenas “ferramenta” de produção de *objetos* como passou a ser, ela mesma, o *objeto*. Como numa sequência de dobras que se dobram e que se desdobram, as máquinas e seus protocolos servem à criação de outras máquinas que atualizam virtualidades sonoras, visuais, táteis.

28 Cf. Deleuze, G. e Guattari, F. *Mil Platôs*, v. 5, op. cit., p. 73.

29 Tomando emprestado aqui termo usado pelo filósofo Gilles Deleuze em *A dobra: Leibniz e o barroco* (op. cit., p. 38), inspirado pelo filósofo Alfred North Whitehead.

30 *Processing* é uma linguagem de programação baseada na linguagem de programação *Java* que tem sido muito utilizada por artistas visuais porque simplificou a programação ao esconder a complexidade do *Java*, permitindo aos artistas a criação de *softwares* com maior facilidade do que com outras “ferramentas”. Este *software* é muito utilizado pelos artistas Marius Watz, Golan Levin e Zachary Lieberman (Cf. <<http://processing.org/>>).

31 Cf. <<http://www.keyworx.org/>>.

32 *Software* desenvolvido por pesquisadores da Universidade Pompeu Fabra (Barcelona) para o projeto *Reactable*, instrumento eletroacústico com mesa de interface tangível (Cf. <<http://reactivision.sourceforge.net/>>).

Pelo seu novo estatuto, o objeto é reportado não mais a um molde espacial, isto é, a uma relação forma-matéria, mas a uma modulação temporal que implica tanto a inserção da matéria em uma variação contínua como um desenvolvimento contínuo da forma.³³

Neste novo estatuto do objeto tecnológico, não é mais a forma que molda a matéria (como a mesa que impõe uma forma à madeira), mas o fluxo que modula as relações que se desenham entre uma e outra. Não uma forma fixa que molda uma matéria constante, homogênea, e define um objeto, mas uma matéria movimento, variável, que se transmuta em fluxo e transborda afectos por todos os lados. “Mais que uma forma capaz de impor propriedades à matéria, vai-se na direção de traços materiais de expressão que constituem afectos.”³⁴

Mesmo entre a matéria *madeira* e a forma *mesa* há um fluxo que os atravessa, e que o artesão segue, o que não implica necessariamente em deslocamento (em função do fluxo), mas antes seguir a cartografia impressa nas fibras da madeira, e não apenas imprimir uma forma na madeira. Domar a *matéria-fluxo* ao invés de “formar” a *matéria-fixa*.

O que está em jogo é a tecnologia que permite *tornar visíveis* (ou audíveis) forças que não são visíveis como o som, por exemplo, como sonhava Paul Klee (para quem “a arte não reproduz o visível, mas torna visível”³⁵) – o que Golan Levin e Zachary Lieberman tornaram “real” em obras como *Messa di Voce* e *Hidden Worlds of Noise and Voice*³⁶, nas quais literalmente tornam visível a força da voz. O objeto já não se define por uma forma essencial (o som tornado visível na tela estática de Klee), já que a forma não molda o objeto, que é antes *modulável* que moldável³⁷, mas por modulações contínuas e perpetuamente variáveis (através de algoritmos que controlam a tela movimento de

33 Deleuze, G. *A dobra...*, op. cit., p. 38.

34 Deleuze, G. e Guattari, F. *Mil Platôs*, v. 5, op. cit., p. 90.

35 Klee, P. *Sobre a arte moderna...*, op. cit., p. 43.

36 Sobre *Hidden Worlds of noise and voice* e *Messa di Voce* ver Levin, G. e Lieberman, Z. *In-Situ Speech Visualization in Real-Time: Interactive Installation and Performance*. Disponível em: <http://life.flong.com/storage/pdf/articles/messa_NPAR_2004_150dpi.pdf>.

37 “Moldar é modular de maneira definitiva; modular é moldar de maneira contínua e perpetuamente variável.” (Deleuze, G. *A dobra...*, op. cit., p. 38).

Levin e Lieberman), pois lida com *moldes temporais contínuos* e não mais com *moldes espaciais definitivos*.

É uma concepção não só temporal mas qualitativa do objeto, visto que os sons, as cores, são flexíveis e tomados na modulação. É um objeto maneirista e não mais essencialista: *torna-se acontecimento*.³⁸

Diferentemente da madeira, que se atualiza na forma de mesa, as imagens e os sons algorítmicos não possuem matéria, seu material é o *número*, combinações de operações numéricas que vão além da materialidade. Se o som é a matéria-prima da música, a forma é o *design* da música, não mais sons, como os de Pierre Schaeffer³⁹, ou os artificialmente produzidos, como os de Karlheinz Stockhausen⁴⁰, mas sons por trás dos quais se escondem números (como as imagens fractais de Mandelbrot), cujas combinações produzem músicas, cujo compositor primeiro é a máquina por trás da máquina (como os *softwares Pure Data* e *MaxMSP*), que contém todas as músicas possíveis nas *n* combinações algorítmicas que possibilita.

Antigamente, o que estava em causa era a ordenação formal do mundo aparente da matéria, mas agora o que importa é tornar aparente um mundo altamente codificado em números, um mundo de formas que se multiplicam incontrolavelmente.⁴¹

O modelo *hylé-morphé*, matéria-forma, fixa, dura, constante, perde lugar para o *phylum maquinico*, “materialidade natural ou artificial e os dois ao mesmo tempo” (como em *Move 36* de Eduardo Kac⁴²), “matéria em movimento, em fluxo, em variação, como portadora de singularidades e traços de

38 Ibidem, p. 39.

39 Música concreta criada a partir da manipulação de sons naturais gravados e transformados por meio de processos de alteração de rotação, superposição de sons ou fragmentos sonoros, etc.

40 Música eletrônica cujos materiais de base eram sons produzidos artificialmente em estúdio, e sintetizados a partir de frequências puras.

41 Flusser, V. *O mundo codificado*, op. cit., p. 31.

42 Cf. <<http://www.ekac.org/move36.html>>.

expressão”⁴³. A matéria-fixa impõe a gravidade ao passo que a matéria-fluxo invoca a velocidade, o salto, a viagem, ainda que sejam viagens no mesmo lugar, como as viagens de Gilles Deleuze.

Não só a matéria é virtual como também a forma o é, não porque agora é investida de um conteúdo “digital”, mas porque ganha força, intensidade, duração e velocidade, elementos que não determinam os limites de um objeto (como as bordas do quadro ou do papel), ao contrário, borram as bordas, rompem os limites. A matéria, como objeto da percepção, implica forçosamente uma forma, da qual necessita para ser definida, ainda que esta forma seja um sonho ou um pensamento.

Ao ganhar velocidade, a forma, investida de uma matéria que não é mais fixa, mas fluxo, transmuta-se e torna-se também fluxo (como os sonhos ou o pensamento), que pode ou não realizar os quadros de possibilidades. A matéria-fluxo potencializa a virtualidade do material, ao mesmo tempo em que potencializa a criação de relações, que nem sempre se concretizam, porque são virtuais. “Tudo está então, em relação com forças, tudo é força.”⁴⁴

Por uma escuta do *design*

A partir de matérias fluxos, as formas já não são formas, mas *forças*, e os objetos já não são objetos, mas *objécteis* que arrastam (*projetam*) a matéria. *Projécteis* que se lançam em direção a um futuro sem forma e trazem de lá forças que não distinguem o continente do conteúdo (ou conteúdo da expressão, como dizem Deleuze e Guattari), os quais se tornam materiais de uma mesma matéria. Matéria e forma se misturam. “E o que era uma questão de formas (os termos a partir dos quais se dá um devir) torna-se de súbito questão de velocidade (relação).”⁴⁵

Assim, seguindo os rastros do *projeto*, o *design* deixou de representar uma marca, um produto, para se apresentar enquanto *qualidade* que subsiste entre o real e o imaginário, o visível e o invisível, o sonoro e o não-sonoro, sem passado nem presente, mas *e(ntr)e* um e outro. Passou a ser uma potência

43 Deleuze, G. e Guattari, F. *Mil Platôs*, v. 5, op. cit., p. 91.

44 Deleuze, G. *Francis Bacon: lógica da sensação*. Tr. br. Roberto Machado e outros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 65.

45 Pelbart, P. P. *O tempo não-reconciliado*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 111.

de produção e não mais reprodução. E o que antes era uma questão de visibilidade, torna-se, de súbito, questão de escuta⁴⁶.

*Maria Lucília Borges é designer, formada pela Unesp/Bauru, mestre e doutora em Comunicação e Semiótica pela PUC-SP. Pesquisadora e Professora Adjunta da Ufop, atua com foco em arte, novas tecnologias e processos sensíveis de comunicação.

46 Parafraseando Peter Pál Pelbart.

diário de corpo do pensamento^{1*}

Maruzia Dultra

Seguia sem saber os percursos. Quais inflexões desajeitadas fariam curva sobre este corpo? Quais tomadas de tempo seriam apagadas no interruptor? Uma penumbra que queria guardar algum vestígio. Uma encosta cimentada ao lado para conter desmoronamentos. Luminárias ambulantes se aproximando, chegando, em mim, e depois. A estrada continuava, afinal. Nada tinha de pontual a não ser os faróis que insistiam em clarear, mas até eles eram extensos como o trajeto. Imaginava por onde estava indo, queria imaginar - ou algum desejo pueril de que fosse apenas uma brincadeira sem graça, que acaba quando menos se espera. Mas demorava a chegar o alívio: descer na estação, caminhar calmamente, atravessar a faixa - fim da linha.

Olhei para frente e não me encontrei. Mexia-me ansiosamente de um lado para o outro, na tentativa de me perceber pela movimentação que fazia, mas já não me reconhecia entre aqueles, não na forma pela qual estava acostumado a (me) ver. Havia os outros e eu me confundia. Eram tantos e em número crescente, ficava cada vez mais difícil me detectar. Olhei mais uma vez com atenção: fechei bem os olhos, apertei-os e novamente. Experimentei a sensação de realizar gestos sutis sem enxergá-los - a ilusão de olhar minha imagem me subtraiu a capacidade de movimentos. Eles já não coincidiam. Foi então que desisti. Permiti que aquele embarque fosse um arrastar-me para qualquer lugar que eu não sabia, esse desaguar sem fronteiras: represa abaixo...

¹ * Este texto foi produzido inicialmente como parte de minha dissertação de mestrado em Artes Visuais, sob a orientação de Branca de Oliveira, intitulada *M. Corpografias: incursão em pele imagem escrita pensamento*, defendida no Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais da Escola de Comunicações e Artes da USP, em 2012.

Uma barata aparentemente não esfacelada repousava imóvel com o ventre à vista. Uma aranha peçonhenta frequentava a biblioteca cuidando para não esbarrar de forma fatal, nem ser esmagada. Estava de salto, caminhava Alto ALto ALTO. Ela sabia os perigos de se fazer visível, mas era igualmente arriscado não ser vista. Eu também andava acima do chão, a quasexatos dez centímetros, e não havia saltos.

Havia sim.

Eles eram tantas vezes o declive entre um abismo e outro abismo. Um nunca é igual ao outro, mesmo que pareça. As inclinações também não o são. Chegam sorrateiras e tomam tudo, inundam. São as águas desaguadas. E, de repente, está tudo arrastado, mesmo o que se deixa esbarrar. A aranha não queria o encontro-colisão, mas a água sempre quer. Talvez sem disposição tamanha, mas há a força, o ímpeto, o que a leva, ela mesma, para o confronto incontível. Tudo se figura, então, transponível: incontornável é ela, de tanto contornar todas as coisas. Desviar seria explicitar uma fraqueza? Tentativa - se ela não consegue se inclinar, arranca. Mas, do ponto de vista da árvore secular e enraizada que é destroçada, há intolerância e os limiares mínimos de aceitação. Para o pequeno pedregulho levado, deslocamento temporário enquanto o outro não vem. Para as matas ciliares, linhas de corrosão cotidianas - que endurecem, mas estabilizam em certo grau necessário. Pois até as passagens torrenciais e trombas d'água precisam de um curso. Mesmo que ele custe o adiante inteiro.

Subitamente, o contorno definido pela pele pareceu trivial - e se, ao invés dela, aparecesse o avesso, com as vísceras expostas, todas visíveis a olho nu? Tão nu que o olho já não estava mais lá. No lugar dele, extravasando a órbita, saíam retina, arteríolas e nervo. Curioso? Viva a ordinariedade ciliar. As baratas agradecem a casca. E os ovos.

Uma roupa tecida propriamente no corpo - sua voz costurada na pele. Cosida tão de perto que já não se separa do que me constitui. Densidades imiscuídas numa mesma forma - que chamo de minha, como posse, embora seja eu que pertença a ela. Continência mútua, aliás. Ainda não prescindo dela, porque *ainda não prescindimos do corpo*.

Se isso parece banal, o que haveria de descolar-se?

•
Certa incapacidade - ou falta de vontade - de me desgrudar dessa derme. É o indesejo de ouvir outras ideias, impaciência de esperar as outras formas de dizê-las. Mas poderia mesmo me propiciar essa comodidade? Como um luxo desvirtuoso? Não parece cabível ao que se propõe investigar.

•
Pesquisar é criar?
Pensar é criar.

(E é preciso apostar nas im/possibilidades)

•
Que os laboratórios se ergam em porões e terraços distintos que às vezes coincidem

Que, contorcendo a mesma matéria, levantem-se danças imprevisíveis
Que todos, na medida da criação, pesquisam vida

•
A pesquisa poderia ser dita como um acontecimento complexo que tende à ordem?

Mas tender não é alcançar, é tangência: a mesma dinâmica escapatória daquilo que vai querendo chegar; o que se esvai e quer ficar. A linha que nunca finda. Margeando as bordas, dissipa-as, traz o vislumbre para perto e o carrega de volta.

•
Se aparecia como compreensão, logo depois descompreendia.

Distância.

E tinha um motivo: era aquela defesa desmesurada, que não deixava de parecer cristalização - a pedra que se forma no rim, o tumor que se aglomera em qualquer parte, o trombo que obstrui a passagem, um corpo padecendo de fluxo. Essas coisas que acontecem interrompendo alguma escala do vivo.

(Mas também elas geram outras coisas vivas)

Um tumor é vida. Não para o corpo que o abriga – para ele mesmo, que apresenta uma força tal capaz de definhá-lo. Ingrato, esse hóspede não quis. Também as pedras, seres vivos ingratos do reino mineral – rins, ureteres e uretra irão concordar. E, por enredamentos minuciosos, pedaços do próprio corpo se rebelam em motins e aglutinam o que deveria ser fluido. Essa é a dinâmica do vivo. Corpo contra corpo. Então, mesmo o movimento pode ser letal ou trazer outros prejuízos, porque há nele a continência de seu *anti*: movimento do antimovimento, e o contrário.

•

Nunca se sabe a existência completa de um embrião antes que ele viva tudo. É como o ovo que se transmuta em forma vivível para exercê-la: não teria como sabê-la de outra *forma*. Assim acontece também com o pensamento, por isso não se alcança sua ponta. Qualquer inflexão, desvio, e já uma nova rota.

•

Quais os movimentos sutis de vida necessários para que um pensamento não morra? (Interesse que me ocorre para delinear ameaças de extinção) Como um pensamento se mantém ventando no decorrer do tempo? Qual trajetória ele alinha? Qual a variação gráfica de vida traçada para a sobrevivência de um pensamento? E, por outro lado, quais as incursões de um pensamento na forma vivente?

•

Fazer do pensamento, ofício, recorrente estado: criação. Pensar é propor-se a dúvida, disponibilizar-se a ela, quase como num sacrifício ritualístico que demanda aberturas para que o fechamento se realize. (Porém, perdeu-se a chave). Há que se ressaltar a caligrafia própria de cada pensamento, pois como exigir que as palavras sejam encarrilhadas segundo os mesmos ditames, se as ideias não o são?

*Maruzia Dultra é pesquisadora, graduada em Comunicação Social pela UFBA e mestre em Artes Visuais pela USP. Contato: maruziadultra@gmail.com

A Fantasmática do Corpo de Lygia Clark: interfaces entre arte e clínica

Ruth Torralba

[...] Me dissolvo no coletivo, perco minha imagem.
[...] Perplexa, sinto a multidão nos metrô, na cadência dos passos somados, no cruzamento de corpos que quase se tocam, mas que se afastam, cada um tomando o rumo secreto de sua existência privada. [...] Minha boca tem gosto de terra. [...] Saio para a vida, redescobrinho os sons com uma agudeza impressionante. A vida estava se abrindo como afirmação de vida, mas de vida como morte. Vazio total. [...] Encostada num tronco curvo de árvore me sinto como se fosse o próprio tronco. Passando a mão em volta de uma estátua, viro a prega de seu manto. [...] Sinto um calor que vem de dentro do corpo como se tivesse engolido um tijolo quente. Sinto-me grávida. [...] Perco o sentido do tempo e percebo a Terra, que continua no mesmo processo, se fazendo e desfazendo continuamente. [...] Estou invadida pelo inconsciente. Engatinhando desço o morro, pego na água, na areia, na terra e aspiro o ar. [...] É como se engolisse a paisagem. É algo sensacional. [...] Eu era a paisagem, o continente, o mundo.

Lygia Clark, Da supressão do objeto (1975).

Essas palavras de Lygia Clark, que descrevem seu percurso em sua vida e em sua arte, nos fazem mergulhar naquilo que busco nesse artigo: o aspecto sensorial e intensivo do corpo. A busca da artista, como ela mesma afirmou em “Encontro de Lygia Clark com psicoterapeutas”, é a descoberta do corpo, mais do que isso, trata-se daquilo que está “por trás da coisa corporal”. Ou ainda, em uma das cartas trocadas com o amigo Hélio Oiticica: “É a fantasmática do corpo, aliás, que me interessa, e não o corpo em si”². O momento de sua obra denominado “Estruturação do self” – fase em que os domínios da arte e da terapia, da arte e da vida convergem – é uma entrada no desconhecido do corpo, momento de abertura às forças do mundo: a vida sendo tomada como obra de arte. Trata-se de tomar o corpo em seu potencial de afetação e criação de novas formas e novos sentidos. Um corpo hipersensível ao contato com o outro, consigo e com o espaço. Contato intensivo que mobiliza afetos variantes que dão consistência a uma alteridade. Uma atmosfera que, embora invisível, não é menos real e potente do que as coisas visíveis. Ouvindo os grunhidos do corpo que se agita no encontro com o mundo, algo se desorganiza, desassossega-nos e nos impele a criar uma nova pele. Esse foi o movimento que Lygia seguiu, intenso e arriscado caminho, mas ela seguiu “Caminhando”³.

Esse artigo se propõe a problematizar o trabalho “Estruturação do Self” de Lygia Clark, na sua interface entre arte e clínica, para trazer contribuições para a experiência de contato na experimentação clínica. Não trataremos aqui de afirmar o trabalho da artista como um híbrido arte-clínica, mas de perceber em que medida essa parte de sua obra pode nos ajudar a entender o contato intensivo e as relações entre corpo, consciência e inconsciente na experimentação com o fazer clínico.

Percorro as pegadas de Lygia Clark, me desassossego no contato com seus passos inquietos. Também crio objetos, e outros vou encontrando pelo caminho quando se conjugam bem com meu corpo, e o que sempre salta

1 Clark, L. Encontro de Lygia Clark com psicoterapeutas In: *Lygia Clark. Da obra ao acontecimento*. Somos o molde. A você cabe o sopro. Curadoria de Suely Rolnik e Corinne Desirens. França: Musée de Beaux-Arts de Nantes / São Paulo: Pinacoteca do Estado de São Paulo, 2006.

2 Clark, L. e Oiticica, H. *Cartas 1964-1974*. Org. Luciano Figueiredo. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 1996, p. 223.

3 Nome de uma obra de Lygia Clark anterior à “Estruturação do Self” denominada “casa é o corpo”.

num pulo seco e cortante, me inquietando e me incitando a reflexão é o que se passa entre os corpos, no contato. O que ocorre quando um corpo encontra outro, não só humanos, mas não humanos, como sacos cheios de água, de pedra, de algodão ou isopor? Nesse último caso, como no trabalho de Lygia Clark com os objetos relacionais, entre os corpos do terapeuta-artista e de seu cliente estão as marcas impostas pelo encontro com os objetos sensoriais, “aquilo que está por trás da coisa corporal”. Há uma comunicação inconsciente, agora mediada por objetos. Comunicação inconsciente que ocorre pela abertura do corpo às intensidades dos encontros. Momento de abertura do corpo que lhe imprime a necessidade de criar uma nova pele. Por isso, o interesse no trabalho de Lygia Clark: o que conta não é a abertura do corpo somente, o seu desnudamento, mas a possibilidade de que a abertura impulse a criação de novos sentidos. Como ela mesma nos fala, a vida é “o fenômeno mais importante e esse processo quando se faz e aparece é que justifica qualquer ato de criar, pois de há muito a obra para mim cada vez é menos importante e o recriar-se através dela é que é o essencial”⁴.

Clark abraçando o mundo com seus objetos relacionais

Lygia Clark realizou a “Estruturação do Self” no final dos anos 1970 e início dos anos 1980, no Brasil, após sua intensa estadia na França. A experiência fora da *terra brasilis* é um momento de grande reviravolta em sua obra, na qual ela vai cada vez mais se interessando pelo corpo, e na qual cada vez mais vida e obra se confundem. Nesse período, foi convidada para dar aulas no curso de artes plásticas da Sorbonne, numa disciplina intitulada “O corpo e o espaço”, onde realizava intensas experiências sensorio-coletivas com os alunos. Muitos destes permaneciam no curso, que lotava de pessoas interessadas em tais experimentações.

Segundo Rolnik, os objetos relacionais usados na “Estruturação do Self” seguiam fechando buracos, fissuras, repondo partes ausentes ou desconectadas, isso porque, através de uma zona de contato ou de contágio, cliente e objeto formavam um só corpo⁵. Podemos dizer, então, que a obra se faz

4 Clark, L. e Oiticica, H. *Cartas*, op. cit., p. 56.

5 Rolnik, S. Uma terapêutica para tempos desprovidos de poesia. In: *Lygia Clark da obra ao acontecimento: somos o molde a você cabe o sopra* [catálogo]. São Paulo: Pinacoteca do

nos corpos, do cliente e do propositor, no momento em que estes se abrem às forças da vida e as absorvem como sensações que, por outro lado, dissolvem a forma e a percepção objetiva, instaurando uma nova sensorialidade, um modo novo de experimentar a vida, um corpo coletivo.

A criação é este impulso que responde à necessidade de inventar uma forma de expressão para aquilo que o corpo *escuta* da realidade enquanto campo de forças. Incorporando-se ao corpo como sensações, tais forças, acabam por pressioná-lo para que as exteriorize. As formas assim criadas [...] são pois secreções desse corpo [...]. Mais precisamente, elas são secreções de suas microperecepções. Elas interferem no entorno, na medida em que fazem surgir possíveis até então insuspeitáveis [...].⁶

Mas o que faz com que o contato mediado pelos objetos agencie microperecepções? Mais exatamente, no caso do uso desses objetos na clínica, no que eles tocam e por que podem gerar movimento e mudança?

Podemos responder com a ideia de Rolnik de que o objeto não conta em si, mas sim em seus resíduos, num “quase nada”. Ele ganha sentido naquilo que escorre dele e que se constitui na relação, produzindo sensações, afetos, memórias. Ele forma, então, o que José Gil vai denominar de corpo espectral, ou contorno de ausência, aquilo que envolve o objeto e que, no contato com outro corpo, se abre como sentido, como várias presenças que invadem o corpo no contato⁷. O “corpo espectral” é constituído pelas várias presenças que invadem o corpo no momento em que ele encontra com outro corpo e, nesse movimento de contágio e mistura, recebe a presença do outro. O corpo espectral, esse corpo receptáculo, não tem figura nem forma, e tampouco se confunde com a presença física de um corpo; ele traça formas de forças, coincidindo com o que Gil denomina de “contornos de ausência”. O corpo espectral é, assim, um corpo de afeto, mudo e invisível, porém de densidade e presença, por onde circulam as forças que atravessam os corpos no contato.

Estado de São Paulo, 2005-2006, p. 14 [p. 5 no texto disponível em: <<http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/terapeutica.pdf>>].

6 Ibidem., p. 11 [p. 2 no texto disponível em: <<http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/terapeutica.pdf>>].

7 Gil, J. *Movimento Total: o corpo e a dança*. São Paulo: Iluminuras, 2004.

O trabalho com os objetos relacionais é um processo de mistura e contágio que segue o trajeto dos corpos espectrais, os corpos de afeto: um pequeno intervalo que deixa escapar seu traço no plano das macropercepções. Chega-se, desse modo, às pequenas percepções que nos fazem diferir de nós mesmos. Para pisar nessas terras estranhas, efetivando esse contato inconsciente, é preciso abrir o corpo, deixar-se afetar pelas forças do mundo. Os objetos de uso cotidiano, ou criados a partir de materiais de uso cotidiano, são necessariamente relacionais, o que implica dizer que seu sentido não é preestabelecido. A obra se cria no corpo quando um sentido emerge através das sensações mobilizadas pelo contato com os objetos e entre cliente e propositor. A obra, então, implica uma agitação na subjetividade, que a impele a vibrar na intensidade do mundo, afirmando a importância da experiência do “vazio pleno”⁸ na experiência subjetiva.

Segundo Lygia Clark, os objetos podem inferir mudanças porque tocam na *fantasmática do corpo*. Eles tocam nas marcas não para reinseri-las numa verdade, num contexto ou numa história, mas para fazê-las escorrer, saltar e se liberarem, produzindo um novo sentido. Trata-se de ativar o vazio pleno na experiência subjetiva. Vazio que se abre à experiência, dimensionando a subjetividade como um processo incessante de criação de novos sentidos de si e do mundo.

Rolnik nos fala que a “Estruturação do Self”, de Lygia Clark, se insere como um paradoxo: afinal, por que falar em estrutura numa experiência tão desestabilizadora como essa? Importa afirmar que aquilo que se estrutura, o que ganha consistência, é a possibilidade do corpo devir o mundo. Estrutura-se, ou melhor, dá-se consistência a um corpo capaz de sustentar sua afetabilidade no encontro com o mundo e a contingência das formas que o atravessam.

Assim é o mundo de Lygia Clark, necessariamente antropofágico, um intenso mergulho no coletivo, onde o *self* encontra sua casa no corpo. O corpo é a casa⁹ – o que pode ser estruturado é um modo de subjetivação no qual o “em casa” não é o fantasma, o ego, ou o sintoma, mas um *self*, uma

8 Rolnik, S. Molda-se uma alma contemporânea: o vazio-pleno de Lygia Clark. In: *The Experimental Exercise of Freedom*: Lygia Clark, Gego, Mathias Goeritz, Hélio Oiticica and Mira Schendel. Los Angeles: The Museum of Contemporary Art, 1999, p. 06.

9 Menção a uma das obras de Lygia Clark que sucedem a “Estruturação do Self” denominada “Casa é o corpo”.

estrutura aberta ao mundo num incessante processo de criação de si. Clark acreditava que para estruturar o *self* de uma subjetividade marcada pelo trauma ou por um ideal de eu neurotizado, o ritual necessitava de continuidade no tempo e de expressão das marcas deixadas pelos traumas. Essas marcas ou fantasias são o que a artista chama de fantasmática do corpo. É essa fantasmática que pede passagem na experiência com os objetos relacionais e que é posta em movimento com o trabalho de Clark. Os objetos são relacionais, plurisensoriais, transitórios e transicionais para dar conta da experiência de ativar na subjetividade esse potencial de criação e devir. O sentido do objeto não está em si, mas na relação com os corpos do contato.

O objeto, então, é relacional, e não neutro ou pleno de significado; o que importa são os seus resíduos, suas secreções, as marcas que imprimem no corpo, as novas sensações nele impressas e o grau de afetação que desencadeiam no encontro. São feitos de materiais de uso cotidiano, mas capazes de ativar uma sensorialidade plural. A subjetividade é vivida como *self* – não como identidade fechada em si, mas como abertura aos ruídos, sabores, cheiros e texturas da vida. Por isso a artista vai insistir em que sua obra propõe “um rito sem um mito”, pois a ênfase não recai na origem, nos fantasmas, mas na possibilidade que o corpo tem de afetar-se pelas intensidades que o atravessam.

Um corpo em trânsito: contato sensorial e criação

Podemos dizer que Lygia Clark cria com os objetos relacionais um espaço potencial ou transicional, como na psicanálise de Winnicott que, aliás, muito a influenciou. Winnicott percebe na relação com o meio a oportunidade para a vivência criadora quando conseguimos habitar um “espaço transicional”¹⁰. Esse espaço subjetivo implica uma abertura na relação entre eu e não-eu, de modo que seja possível habitar um espaço intervalar. Assim, o sujeito não é submetido à realidade externa, tampouco a realidade se adéqua ao sujeito: inaugura-se um ato criativo na relação com o ambiente. Essa noção de espaço transicional, pensada inicialmente em relação ao desenvolvimento do *psicossoma* do bebê humano, foi tomada por Winnicott como uma abertura para o sujeito criar a realidade e se criar no encontro com o ambiente.

10 Winnicott, D. W. *O Brincar e a Realidade*. Tr. br. J. O. A. Abreu e V. Nobre. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

Os fenômenos transicionais consistem na passagem de um estado em que o bebê está misturado com a mãe para outro em que ele se encontra em relação com ela. A partir daí, o bebê pode usar objetos ou palavras para constituir essa transição. Tais fenômenos concernem a uma área neutra da experiência que está em continuidade com a possibilidade de a criança, posteriormente, passar a brincar, e de o adulto usar a sua criatividade. Na perspectiva de Winnicott, as experiências culturais seguem uma linha de continuidade com a brincadeira e com os fenômenos transicionais do bebê.

A abertura para esses fenômenos ocorre a partir de uma adaptação ativa da mãe às necessidades do bebê. A mãe com o seu corpo, o seu manejo e o seu toque cria uma atmosfera de confiança. Essa experiência é possibilitada por um contato profundo e sensível, no qual a mãe, a partir de um estado de presença e escuta, se adapta ativamente ao bebê num processo de sentir com ele. O lugar da clínica, para Winnicott, consiste nesse estado de presença do corpo do terapeuta em relação ao paciente. Assim, ele pode partilhar sua experiência e sentir com ele. A função da terapia é proporcionar a constituição do transicional através da relação terapêutica, apostando que é o caráter criador da subjetividade que nos proporciona o sentimento de estar vivo e a saúde. O espaço clínico se efetua na sobreposição das áreas do brincar do paciente e do terapeuta que se ligam através de uma atmosfera de confiança. Para tanto, é necessária uma abertura sensorial do corpo do terapeuta para efetivar esse encontro.

Segundo Winnicott, essa zona neutra da experiência é de extrema importância para o viver criativo. Essa terceira área da experiência do ser está localizada no espaço potencial entre o bebê e a mãe, entre o indivíduo e a sociedade ou o mundo, e depende da experiência que conduz à confiança. Sem a possibilidade da confiança baseada na experiência com o meio, torna-se impossível a experimentação dessa zona neutra que é de intensa vitalidade, posto que nesse espaço potencial é que se experimenta o viver criativo. Espaço de onde se originam os fenômenos transicionais, a brincadeira e a experiência cultural.

Na “Estruturação do Self”, o espaço e o tempo se abrem a essa zona neutra, esse espaço de limiar que a brincadeira sugere. A saúde, tanto em Winnicott como em Lygia Clark, constitui-se no enfrentamento desse paradoxo, afirmando a possibilidade de criar-se a si próprio nesse jogo de forças invisíveis. No entanto, não se trata de resolver o paradoxo, e sim de criar um

corpo que possa suportar a excitabilidade do vivo. Seria a possibilidade de ativar uma “saúde poética”, como diria Rolnik, que nada tem a ver com uma saúde estática e bem adaptada¹¹. Deleuze denomina essa concepção de saúde de “uma gorda saúde dominante” em contraste com a saúde dos escritores: “uma frágil saúde irresistível”¹², sensível às forças da vida. Fazer dos sintomas, dos fantasmas e dos bloqueios matéria de criação de si.

A última fase da obra de Lygia Clark incide nessa zona neutra da experiência de que nos fala Winnicott: lugar de estruturação do *self*, de abertura do corpo ao vazio pleno. O pensamento e a força que convocam suas obras se mantêm bem atuais. No momento de globalização do capitalismo, onde as forças da vida se tornam combustível para a lógica do mercado, suas obras nos ensinam um retorno para a casa que é o corpo na sua potência de devir às forças do mundo. Mas é preciso prudência e delicadeza – como denota a “prova do real”, as pedras em forma de seixo deixadas nas mãos dos clientes de Clark, desde o início das sessões de Estruturação do Self, e que lá permaneciam enquanto o corpo era permeado por miríades de sensações trazidas pelos objetos relacionais. As pedras serviam como as migalhas de pão deixadas por João e Maria na clássica história infantil, numa tentativa de marcar o caminho de retorno à casa. As pedras sugerem que o corpo é a casa.

No trabalho de contato¹³ que venho realizando tanto na clínica quanto nas aulas de dança, seja com o uso de objetos sensoriais ou com o toque, ou mesmo com a voz, o que permite essa “prova do real” é a sensação mesma de vestir a própria pele, sentir o seu contorno e habitar esse limiar. Experiência que se mantém por um fio suspenso que se alimenta na confiança indispensável à experiência clínica, como nos aponta Winnicott.

A sensação do contato nos permite uma segurança espacial que nos possibilita aceitar o convite para ser atravessado por miríades de sensações e percepções. Paradoxo irresolúvel da vida: ao mesmo tempo em que o corpo é superfície de inscrição, é também abertura aos fluxos. O contato nos lança

11 Rolnik, S. Por um estado de arte: a atualidade de Lygia Clark. In: Bial de São Paulo. Núcleo Histórico: Antropofagia e Histórias de Canibalismos. São Paulo: Fundação Bial de São Paulo, 1998, p. 456-467. Disponível em: <<http://issuu.com/bial/docs/name41dbe4/35>>.

12 Deleuze, G. *Crítica e clínica*. Tr. br. Peter P. Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997, p. 14.

13 A noção de contato advém da Eutonia de Gerda Alexander. No começo do século XX, Gerda Alexander criou e desenvolveu essa prática corporal que significa tónus harmonioso – do grego *eu*: harmonioso, e do latim *tonus*: tónus.

nesse plano de limiar. Por esse motivo, a confiança baseada na experiência é fundamental para que a pessoa possa aceitar o convite para embarcar nesse movimento de abertura do corpo. Por meio da confiança, sustenta-se um fino fio que nos possibilita tecer a pele como espaço de limiar, zona neutra da experiência no corpo que, mais uma vez, nos remete à ideia de que a casa é o corpo em seu incansável movimento.

Como apontam Deleuze e Guattari, é preciso uma boa dose de prudência para desfazer o organismo¹⁴. A prudência como arte que condiciona a criação de um corpo sem órgãos, como gradiente que possibilita a afirmação do paradoxo, do trânsito entre a linha que estratifica e que libera o corpo. Isto porque o corpo é um limite, um espaço intervalar entre o orgânico e o intensivo. Não se trata de acabar com a organização de um corpo, mas de arrancar dele tudo que o condiciona a uma forma para que ele possa encontrar uma zona de indiscernibilidade com o mundo. No entanto, como os autores sugerem, é necessário guardar um pouco de organismo para que o corpo sem órgãos possa se reerguer e se recriar. A pele, como membrana que nos envolve e nos delimita, guarda também em si uma dose de organismo, ao mesmo tempo em que libera o plano de constituição do corpo em sua abertura ao mundo. Por esse motivo, preferimos pensar o corpo como essencialmente paradoxal. A prudência consiste em manter uma linha de constância entre a potência de afetação do corpo e as sensações advindas do contato com o exterior.

Segundo Gil, o que estamos denominando de linha de constância é alcançado na dança porque nela a experiência do corpo cria uma superfície contínua através da pele, que desestrutura o organismo e traz a atenção toda para a periferia do corpo, de modo que todos os sentidos encontrem expressão na superfície da pele¹⁵. Podemos afirmar o mesmo no trabalho de contato na “Estruturação do Self”. É assim que os sons podem vibrar a pele, a respiração acontecer em toda a extensão do corpo, avivando uma pele que vê, de modo que possamos sentir com todo o corpo. O corpo, em seu aspecto paradoxal, é como um anel de Möebius: “pura superfície sem profundidade, sem espessura, sem avesso, corpo-sem-órgãos que liberta as intensidades

14 Deleuze, G. e Guattari, F. *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia*, v. 3. Tr. br. Aurélio G. Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

15 Gil, J. *Movimento Total...*, op. cit.

cinestésicas mais fortes”¹⁶.

A sensação de vestir a própria pele e de se perceber com um entorno que se abre ao exterior, ao mesmo tempo em que possibilita que o interior do corpo seja prolongado para além de si, evidencia esse aspecto paradoxal do corpo. Podemos dizer, assim, que é possível tecer a própria pele como linha de constância que nos possibilita o salto e a recuperação da queda através da sensação da superfície de contato. A prudência consiste, então, em sustentar a tensão entre os planos, o que implica que a própria pele entre numa zona de turbulência, tornando-se porosa, confundindo o dentro e o fora, deixando de delimitar o corpo para se estender para além dele, se prolongando no espaço. Por outro lado, é o interior do corpo que tende a diluir-se numa reversibilidade interior-exterior de modo a que tudo se passe não mais na profundidade dos corpos, mas em sua superfície intensiva.

Podemos afirmar que a busca de Lygia Clark, ao se aventurar pelas fantasmáticas dos corpos, era ativar, através do corpo, ou melhor, daquilo que se cria no contato entre os corpos, uma possibilidade de experimentação desse plano intensivo e pré-formal onde dançam os fluxos da vida. Aqui, meu trabalho como clínica e como professora de dança se encontra com a fantasmática do corpo de Lygia Clark. Trata-se de criar um plano de experimentação com o corpo que o lança num vazio pleno, um espaço infinito que é manancial de forças para que a vida possa se criar. Um trabalho que, através do contato e da sensorialidade da pele, busca ativar uma trans-sensorialidade, um atravessamento dos sentidos num movimento de abertura do corpo às pequenas percepções, na afirmação do corpo em movimento como saúde e potência de si. A subjetividade é então compreendida como um movimento infinito que comporta processos de desmedidas e derivas de si. Nesse sentido, afirmamos a experiência de abertura do corpo como condição de saúde, acompanhando os procedimentos que possibilitam experimentar as quebras e rupturas das formas organizadamente constituídas como surpresa e aumento das potencialidades do corpo e não como assombro e enfraquecimento da potencialidade subjetiva. Propomos uma experiência com o corpo na clínica que sustente uma dilatação intensiva dos limites topológicos do eu, num plano de continuidade com os objetos e forças do mundo. Um corpo capaz de se confundir com a paisagem, com o continente e com o mundo, como na

16 Ibidem, p. 64.

experiência de que nos fala Lygia Clark que inaugura esse trabalho ou, como nas palavras de uma aluna de dança:

A cada aula surge um novo corpo. Claro! O Mesmo corpo não é capaz de produzir uma experiência sensível diferente da dos atos cotidianos. Se a questão é a mão, ela deve saltar mais que os olhos e como se fosse gigante, tocar o mundo. É uma possibilidade de descobrir e reinventar a cada novo corpo. Ele vira água, balão e tule; ele vira composição.

*Ruth Torralba é Psicóloga Clínica, Dançarina e Terapeuta pelo Movimento (FAV). Tem aperfeiçoamento em Eutonia (Instituto Gerda Alexander - SP), é professora substituta do curso de Dança da UFRJ, e mestre e doutoranda em Psicologia pela UFF.

Uma breve introdução à poética de Juliano Garcia Pessanha

Jucimara Tarricone

É notória a polêmica que envolve a discussão acerca das produções literárias contemporâneas. Contendas estas não só restritas aos meios acadêmicos, mas também amplamente divulgadas pelos canais digitais, como *sites*, *blogs*, *hipermídias* etc., cujo teor expositivo e menos analítico transforma o debate em discursos pontuais e, por vezes, superficiais sobre a chamada “nova” dicção literária. Mesmos os ensaios e os livros dedicados a essa prosa¹, ainda que entendidos como uma importante contribuição ao tema, são iniciativas que não conseguem explorar, de fato, as obras em vigor e profusão constante hoje.

O problema se inicia na tentativa, primeira, do que se entende por contemporâneo. As narrativas atuais dialogam com a tradição cultural para com ela, ou com base nela, apresentarem um acento diferente, ou procuram constituir-se como criações originais e inovadoras? Como a crítica se comporta diante de tais publicações?

Em um ensaio intitulado “O que é contemporâneo”, Agamben defende que o sentido de contemporaneidade divide e interpola o tempo, “à altura de transformá-lo e de colocá-lo em relação com outros tempos, de nele ler de modo inédito a história, de ‘citá-la’ segundo uma necessidade”². Em outras

¹ Pode-se citar, como exemplo, entre outros, *Contemporâneos: expressões da literatura brasileira no século XXI*, de Beatriz Resende (Rio de Janeiro: Casa da Palavra/Biblioteca Nacional, 2008); *Literatura Brasileira Contemporânea: um território contestado*, de Regina Dalcastagnè (Rio de Janeiro: Ed. da UERJ; Lisboa: Horizonte, 2012) e *O futuro pelo retrovisor: inquietudes da literatura brasileira contemporânea*, organizado por Stefania Chiarelli, Giovanna Dealtry e Paloma Vidal (Rio de Janeiro: Rocco, 2013).

² Agamben, G. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Tr. br. Vinícius N. Honesko.

palavras: ser contemporâneo não significa negar o passado, mas, ao contrário, buscar no tempo outro um projeto de iluminação do agora.

É esta justamente a defesa de Pécora de uma literatura que

pode ser descrita como o que resiste às disputas exclusivas do presente para existir como problema por muito tempo. Ela não tem como se fingir de recém-nascida, livre para não ter memória e amar integralmente a si própria como invenção de grau zero. Perdida a noção de herança cultural, perde-se a de crítica, de autocrítica e naturalmente a de criação.³

Neste sentido, e ao encontro de tais premissas, ainda que por força dos limites desse espaço, pretendo comentar um tipo específico de escritura que, ao mesmo tempo, assimila e dialoga com autores-chave da modernidade⁴, e traz, ao menos, duas características peculiares e coextensivas, a saber: 1) incorpora dois domínios discursivos postos em tensão - o da literatura e o da filosofia - em que se percebe um frágil limite de fronteiras; 2) apresenta a incidência de um emaranhado de gêneros - aforismos, ensaios, ficções, poemas... Tais aspectos põem em suspenso o sentido e a referência da construção textual.

Dentre os exemplares dessas narrativas, os livros de Juliano Garcia Pessanha - *Sabedoria do Nunca, Ignorância do Sempre, Certeza do Agora e Instabilidade Perpétua* - me parecem ser os mais relevantes. Além dos enfoques aludidos, são obras em processo, que se autoironizam, apresentam um olhar de cinismo⁵ aos temas do cotidiano e, por isso ou também por isso, justificam, *a priori*, um estudo que as considerem como uma nova perspectiva de prosa contemporânea. Comentá-las, provocar questionamentos suscitados por tais escrituras, mais do que respondê-los, será um dos objetivos. O que se anseia, portanto, ao investigar qual o ponto-limite desses discursos, é contribuir

Chapecó, SC: Argos, 2009, p. 72.

3 Pécora, A. Impasses da literatura contemporânea. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/blogs/prosa/posts/2011/04/23/impasses-da-literatura-contemporanea-por-alcir-pecora-376085.asp>>, versão digital do Suplemento Literário de *O Globo*, 23 de abril de 2011.

4 Notadamente, Kafka, Blanchot, Bernhard, Pessoa, entre outros.

5 Uso esse termo em uma referência direta ao sentido que Sloterdijk expressa. Cf. *Crítica da razão cínica*. Tr. br. Marco Casanova, Paulo Soethe, Pedro C. Rego, Maurício M. Cardozo e Ricardo Hiendlmayer. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

para discutir os impasses da literatura de hoje e sublinhar de que forma essas ficções desafiam a crítica a rever seus instrumentais.

A prosa de Juliano Garcia Pessanha: um entre-lugar na contemporaneidade

Benedito Nunes já anunciava, no prefácio escrito para o primeiro livro de Pessanha, *Sabedoria do nunca* (1999), que a combinação de gêneros “exorbitam a literatura, pois que a ficção especula, os poemas a repercutem e o ensaio concretiza uma experiência imaginária”⁶. Da mesma forma, anotava que temas como o tempo, a finitude e o Nada, de “raiz heideggeriana”, mostravam um jogo “do Eu de quem escreve - um Eu escrito ou escritível”⁷ desorganizador do processo enunciativo, para apresentar uma narração que exige do leitor um mergulho pelos artifícios da linguagem expostos em uma enunciação inusitada.

Embora Nunes não tenha resenhado as outras produções de Juliano Garcia Pessanha, necessário se faz considerar que o crítico-leitor paraense reconheceu de imediato o nascimento de uma “alta singularidade literária” que despontava no cenário hodierno.

De fato, os escritos de Pessanha têm merecido um olhar diferenciado da crítica especializada. Basta lembrar que parte dos textos e dos poemas que compõem *Sabedoria do nunca* garantiu ao seu autor o Prêmio Nascente, promovido pela Abril/USP, em 1997.

Também em artigo publicado na *Folha de São Paulo*, Leyla Perrone-Moisés destaca o seu nome ao tecer considerações acerca das tendências das narrativas atuais, cuja denominação “literatura exigente” ou de “proposta” marca a ambição de prosadores que, “assimilaram as vanguardas do século 20 [...], [e] desejam, agora, sair da modernidade para encontrar maneiras de dizer mais apropriada para o século 21”⁸. São obras, segundo a professora e ensaísta, construídas sob o signo da “desconfiança” - do “eu”; do “narrador”; das “histórias”; da “literatura como instituição e repetição de fórmulas”; da “escrita como representação” - e do concentrar-se nas

6 Nunes, B. Apresentação. In: Pessanha, J. G. *Sabedoria do nunca*. São Paulo: Ateliê Editorial, 1999, p. 14.

7 Ibidem, p. 15.

8 Perrone-Moisés, L. A literatura exigente. *Folha de S. Paulo*, 25 de março de 2012. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrissima/33216-a-literatura-exigente.shtml>>.

“coisas minúsculas: restos, resíduos, cantos, cacos, lixo”⁹.

Mais do que retirar dos textos de Pessanha exemplos desses traços, como a forjar uma “etiqueta de classificação” para a sua literatura, pode-se, por outro lado, sublinhar a complexidade da sua escritura em contraponto a uma narratologia familiar, de apaziguamento receptivo. Tal escritura é, antes, um despontar para o estranhamento¹⁰, para uma experiência-linguagem irrompida da fissura do assombro:

[...] confio na palavra haurida no território onde seremos livres. O homem é livre ali onde, dócil, se deixa arruinar pelas alteridades que o atravessam: o corpo, a morte, o nada, a vibração e a própria linguagem. Foi o recalque de tudo isso que possibilitou tanto a figura do “eu” quanto a do homem-produção. Existir e dizer a partir dessas figuras seria estar identificado com uma violência e uma alienação imensas. [...] É apenas quando se ama o abismo, a fenda e o real que se percebe que o universo e o homem não cabem no mundo; nesse caso, a literatura diz o mundo desdizendo-o, dizendo-o a partir do outro mundo.¹¹

É dessa tentativa em sobrelevar os limites¹² da e na literatura que seus livros se inscrevem: a trilogia *Sabedoria do nunca* (1999), *Ignorância do sempre* (2000), *Certeza do agora* (2002), e a original e nada acadêmica dissertação de mestrado em Psicologia, *Instabilidade perpétua* (2009), todos publicados pela Ateliê Editorial.

Se os títulos chamam a atenção pelo jogo especular e irônico¹³ dos termos e pelas antinomias do tempo, não menos surpreendente é a forma como estão construídos, em cujos meandros textuais há a voz-personagem exilada

9 Ibidem, p. 5.

10 Esse conceito será revisto e discutido mais adiante.

11 Pessanha, J. G. *Instabilidade perpétua*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009, p. 125-6.

12 Limite, aqui, é aquilo que “já não designa [...] o que mantém a coisa sob uma lei, nem o que a termina, ou a separa, mas, ao contrário, aquilo a partir do que ela se desenvolve e desenvolve toda a sua potência” (Deleuze, G. *Diferença e repetição*. Tr. br. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006, p. 68).

13 Ironia, é preciso salientar, não só como dissimulação, mas também como forçar a pensar os opostos.

de si e do mundo, o olhar deste mundo no Dentro-Fora¹⁴ indissolúvel – da ruptura da biografia e da autobiografia a uma proposta da heterotanatografia, da reflexão topológica e do atravessamento: “Chamo de pensamento topológico aquele que busca pensar os deslocamentos e as passagens de um lugar a outro, de uma dimensão da experiência à outra. [...] Pensar a passagem e a transição entre esses lugares é pensar os atravessamentos”¹⁵.

Para Franklin Leopoldo e Silva, o percurso pelas vias imbricadas dos aforismos, ensaios, poemas e narrativas mostra que

não se trata de reunir “gêneros” para complementar significações, mas de experimentar, na fusão alterativa da escrita, um horizonte de expressão que reitera a sua distância a cada esforço de aproximação. É como se nesse horizonte houvesse um ponto de intersignificação entre o *sempre* e o *nunca*, busca e desencontro, para o qual o pensamento fosse atraído, um ponto em que possivelmente a reflexão, comprimida em si mesma, viesse a revelar-se como exclamação.¹⁶

Da mesma forma, Alcir Pécora comenta que a

Tal variedade de registros logra um notável efeito de expansão do universo de referência da narrativa que se vai construindo residualmente – um fenômeno que, visto pelo lado inverso, também evidencia a potência teórica e analítica da ficção assim elaborada.¹⁷

14 Embora o conceito de Fora tenha sido pensado por Blanchot (*L'espace littéraire*. Paris: Gallimard, 1988 [O espaço literário. Tr. br. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1987]) e desdobrado por Foucault (*O Pensamento do Exterior*. Tr. br. Nurimar Falci. São Paulo: Princípio, 1990) e Deleuze (*Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969 [Lógica do sentido. Tr. br. Luiz Roberto S. Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2003]), Pessanha, em *Ignorância do sempre* (São Paulo: Ateliê Editorial, 2000, p. 73 e 90-1, grifos do autor) acredita, porém, que “a noção do Fora [...] pressupõe que se tenha já nomeado e compreendido o *Dentro* em todas as suas figuras e possibilidades. Tal contribuição não é oriunda de Blanchot e sim de Heidegger; sua obra inteira pode ser lida como uma exaustiva explicação do Dentro”.

15 Pessanha, J. G. *Instabilidade perpétua*, op. cit., p. 17.

16 Leopoldo e Silva, F. O tempo e seus avessos. *Natureza humana*, n. 1, jan. 2002, p. 224-5.

17 Pécora, A. Singular filosofia. *Cult*, Revista brasileira de cultura, n. 174, nov. 2012, p. 55.

Em todos os textos há uma rede de referências e ressonâncias de autores de linhagens consideráveis, como Kafka, Dostoiévski, Pessoa, Borges, Blanchot, Bernhard, Celan, Cioran, Musil, Gombrowicz..., além de Nietzsche e Heidegger, vozes alusivas do (des)posicionamento do sujeito-personagem ou personagem-sujeito no existir, na história e no desmembrar da temporalidade.

O próprio Pessanha declara essas leituras, apresenta-as em uma bibliografia e indica a página, como um pequeno gráfico, em que elas foram usadas, a acentuar “Diálogos e contrabando”¹⁸ e “Contrabandos e apropriações”¹⁹ polifônicos e intertextuais.

Entretanto, sua poética extrapola essas apropriações ora paródicas, ora parafrásicas, pois as absorve em um substrato narrativo transgressor, cuja feitura é a tensão dissonante entre as reflexões do cotidiano, dos hábitos, dos afetos, dos seres e das coisas e uma lírica impregnada do avesso de uma ficção pura, do abismo de um fluxo verbal que se equilibra entre a prosa e a poesia, nas entrelinhas, na voz reiterativa a nos “lembrar de que somos um fiapo visitado pelo mistério e que nossa vida é a sublevação hesitante onde o mundo, em vão, se ilumina”²⁰.

Sob este prisma, tanto Manuel da Costa Pinto²¹ quanto Maria Cecília de Moraes Pinto²² aproximam a prosa de Pessanha à de Clarice Lispector, conquanto Moraes Pinto reconheça um ritmo tecido pelo “imponderável” naquele, que não se encontra nesta.

É certo que, da literatura nacional, há apenas um poema, intitulado “Guimarães Rosa”²³, a menção às obras de Jorge de Lima, “pelo pressentimento do espaço edênico, espaço da biografia do Homem”, e de Clarice Lispector, “pela potência do estranhamento”²⁴, bem como pequenas epígrafes desses

18 Pessanha, J. G. *Ignorância do sempre*, op. cit., p. 63.

19 Pessanha, J. G. *Instabilidade perpétua*, op. cit., p. 86.

20 Pessanha, J. G. *Certeza do agora*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002, p. 35.

21 Costa Pinto, M. Prefácio. In: Pessanha, J. G. *Ignorância do sempre*, op. cit., p. 14.

22 Pinto, M. C. de M. Janelas para a noite. *Cult*, Revista brasileira de literatura, n. 34, maio 2000, p. 20.

23 Pessanha, J. G. *Sabedoria do nunca*, op. cit., p. 82.

24 Pessanha, J. G. *Instabilidade perpétua*, op. cit., p. 126.

autores citadas respectivamente em *Instabilidade perpétua*²⁵ e *Certeza do agora*²⁶.

Não obstante, a constante polifonia e a intertextualidade decorrentes do cruzamento das linguagens da literatura e da filosofia, ligados à natureza da composição textual, revelam a possibilidade de se vislumbrar uma experimentação estética cuja originalidade é não só a revisão dessas disciplinas, sem incorrer no procedimento retórico, mas também a incorporação delas em uma linguagem-limite capaz de criar um mundo-texto outro, desafiador da leitura e da interpretação.

Sob este aspecto, as referências aos autores, tanto de uma quanto da outra área, ampliam o próprio conceito de polifonia e de intertextualidade, pois são vozes que se misturam e se transformam na pulsação íntima de um discurso único.

É interessante notar que o conceito de polifonia, ou efeito da pluralidade de vozes que há em um texto, foi estudado por Bakhtin²⁷ especialmente no romance. No entanto, Juliano Garcia Pessanha estende essa noção ao embaralhar os gêneros e trazer a “polifonia” para o centro de sua escritura, no horizonte dos variados modos de sua expressão: aforismos, ensaios, poemas, ficções.

Do mesmo modo, se Julia Kristeva²⁸ desenvolve o conceito de intertextualidade²⁹ apoiada nas proposições apresentadas por Mikhail Bakhtin, tal questão foi discutida, como seria de se esperar, para além das reflexões que delineou. O livro de Samoyault³⁰, por exemplo, sugere que a intertextualidade seja compreendida como uma poética “dos textos em movimento”, isto é, como “memória da literatura”. Contudo, o termo “memória” não é especificado no texto, nem trazido à baila em uma investigação mais filosófica³¹.

25 Ibidem, p. 19.

26 Pessanha, J. G. *Certeza do agora*, op. cit., p. 131.

27 Bakhtin, M. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Tr. br. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

28 Cf. Kristeva, J. *Recherches pour une sémanalyse*. Paris: Seuil, 1969.

29 Intertextualidade é entendida como processo de diálogo entre textos; diálogo este que fará surgir uma nova voz, disforme ou com outra entonação, da voz de origem, e permite, assim, que a linguagem poética seja lida como dupla.

30 Samoyault, T. *L'intertextualité: mémoire de la littérature*. Paris: Nathan/HER, 2001[A intertextualidade: memória da literatura]. Tr. br. Sandra Nitrini. São Paulo: Aderaldo & Rothschild, 2008].

31 Sem dúvida, a contribuição de Bergson seria essencial ao debate sobre esse tema. Cf. Bergson, H. *Matéria e Memória. Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Tr. br. Paulo Neves.

Dessa forma, uma aproximação dessa noção à literatura de Pessanha seria apressada, embora seja evidente a apresentação, na textura dos escritos, do seu repertório de leituras.

Trata-se, antes, daquilo que Seligmann-Silva, em comentário sobre Benjamin, aponta – uma “*montagem* de citações: esta atua no trabalho de arrancar os textos das suas falsas totalidades [...] e trazê-los para o presente, *atualizá-los* reestruturando-os sobre a base de um princípio construtivo”.³²

As inúmeras citações, dessa forma, ultrapassam a mera especulação de uma aproximação enunciativa com um autor ou outro. Há Gombrowicz e há Kafka; há Cioran e há Artaud; há Nietzsche e há Heidegger..., mas esses são incorporados e transformados por Pessanha.

Nos escritos de Juliano Garcia Pessanha pode-se vislumbrar um testemunho, uma memória do corpo, da “apresentação da erosão”³³ como enfrentamento dos dilemas de um mundo, de uma sociedade que é “um imenso absurdo pintado de cor-de-rosa”, cujo indivíduo contemporâneo, “assim como toda a filosofia e a literatura ‘críticas’, permanecem ainda vinculados ao ‘material criticado’ como aquele homem que fica fechado num quarto junto a tudo que odeia”³⁴.

Ao trazer essas ponderações em uma enunciação corrosiva, sua literatura não se assenta somente em apontar as angústias do homem moderno, mas as internaliza para não perder a ferida, a fenda do íntimo. Sua posição-experiência, assim, é diferente de um jogo de linguagem³⁵, porque o

São Paulo: Martins Fontes, 1990. De igual forma, pode-se citar a importante reflexão que Benjamin traz acerca da estrutura filosófica da experiência no ensaio “Sobre alguns temas em Baudelaire”, de 1938 (In: *Obras escolhidas*. vol. III. 2. ed. Tr. br. José Carlos M. Barbosa e Hermerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1991).

32 Seligmann-Silva, M. *O local da diferença – ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução*. São Paulo: Ed. 34, 2005, p. 25.

33 Seligmann-Silva, M. *O local da diferença*, op. cit., p. 26-8.

34 Pessanha, J. G. *Ignorância do sempre*, op. cit., p. 111.

35 No conceito de Wittgenstein, é por meio da resultante dos múltiplos jogos de linguagem que constituiremos formas de vida. A palavra “jogo” mostra a importância da práxis da linguagem; o jogo só poderá ser mostrado, nunca definido. (Cf. Wittgenstein, L. *Investigações filosóficas*. Tr. br. José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 18, Col. Os Pensadores). É pertinente lembrar que a noção de jogo para Gadamer (*Verdade e método*. Tr. br. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 174-201) tem outra conotação. Trata-se de uma metáfora de caráter ontológico que representa a ligação entre experiência hermenêutica e experiência estética. Na literatura de Juliano Garcia Pessanha, estes dois

jogo envolve uma relação com o exterior.

Nesse espaço de exílio, de abismo, a noção do Dentro-Fora de Blanchot, Foucault, Deleuze é revisitada junto a Heidegger e Sloterdijk de um modo especial. Isso porque, Pessanha tem a clareza de que “devemos pensar o Dentro junto do Fora e o Fora junto do Dentro, numa disjunção contínua: lá onde está o Fora, que se leve o Dentro; lá onde saturou o Dentro, que se leve o Fora. Esse lugar, esse fio de cabelo, essa linha de horizonte é o lugar do homem”³⁶.

Para tocar no poema, escreve nas dobras desse Dentro-Fora. Para buscar tocar a linguagem, vive no estranhamento de quem se desintegrou com o mundo: “enquanto muitos buscam bálsamos e anestésicos para suas feridas, eu amei tanto as minhas que só enxergo através delas. Quem fala a partir da cicatriz instaura o silêncio”³⁷.

Entretanto, é na relação entre os discursos da literatura e da filosofia, da contaminação de um domínio pelo outro, que desemboca em uma prosa de ensaio³⁸, o interesse maior pelo livro de Pessanha.

Estabelecer vínculos entre a literatura e a filosofia, aproximar esses dois campos não se constitui em um dado novo. O nome de Benedito Nunes, como um exemplo de intelectual brasileiro, é sempre lembrado quando se pretende aliar essas duas linguagens, já que dedicou inúmeros estudos³⁹ a respeito desse tema. Todavia, para Nunes, o processo de dialogação entre os procedimentos literários e a indagação reflexiva só se produz no plano crítico, no entendimento interpretativo das obras. A filosofia responsável por esse estabelecimento, no entender do professor paraense, é a hermenêutica, a qual,

sentidos são revistos.

36 Pessanha, J. G. Ignorância do sempre, op. cit., p. 109.37.

37 Ibidem, p. 95.

38 É pertinente lembrar que *ensaio* vem do latim *exagium* *l,i*, “ato de pesar, por extensão, ponderar, avaliar”. Dessa forma, este é mais próximo do discurso filosófico. No entanto, concordo com Nascimento que o define como “forma discursiva limítrofe entre a literatura e a filosofia”, uma vez que a ação de pensar pode se desenvolver independentemente da literatura e da filosofia. (Nascimento, E. Literatura e filosofia: ensaio de reflexão. In: Nascimento, E. e Oliveira, M. C. C. de (orgs.). *Literatura e filosofia: diálogos*. Juiz de Fora: UFJF / São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004, p. 55).

39 Como livro de referência à bibliografia de Benedito Nunes cf. Tarricone, J. *Hermenêutica e crítica: o pensamento e a obra de Benedito Nunes*. São Paulo: Edusp / Fapesp; Belém: EDUFPA, 2011.

por sua vez, “já opera com a noção de *texto*, que toma por pressuposto”⁴⁰.

Dessas assertivas, dois pontos defendidos por Benedito Nunes se contrapõem em relação aos escritos de Pessanha: primeiro, a literatura e a filosofia são presenças em potência na construção de escritura das obras. Portanto, o encontro entre as duas esferas se sustenta além da crítica. Segundo, exatamente por incorporar essas duas linguagens, a prosa de Juliano Garcia Pessanha exige um método outro capaz de iluminar as multiplicidades desse cruzamento. Propor questões, uma abertura para novas discussões e conceitos, que a leitura de seus livros enseja, ultrapassa, assim, a busca por um sentido e uma referência expressos nos textos. Antes, ao nos deixar afetar pelas narrativas, atravessá-las nas suas reentrâncias, pelo que nelas nos desestabiliza, procura-se operar uma análise pelas dobras que, promotoras de outras dobras, nos leva a produzir sempre em um devir.

Uma poética do estranho e do íntimo

Na Trilogia e na *Instabilidade perpétua*, uma constatação recorrente e inequívoca: a multiplicidade dos escritos de Juliano Garcia Pessanha, na confluência entre o ensaio, a ficção e o poema, proporciona camadas de leituras cuja dimensão é o florescer de uma experiência-linguagem em estado vivo. Em outras palavras, diante de uma escrita que se recusa a pensar sobre e do dizer sustentado por um gesto abrigado pelo mundo, o leitor se percebe inquietado a encarar o vivo da linguagem; viver, no durante e no após da leitura, em permanente circunstância de pergunta.

Dessa pulsação, dessa palavra que se quer carne, porque tátil e corpórea, o estranhamento se presentifica e expõe a intimidade de quem ousou tocar a linguagem; de quem deixou fluir a linguagem de si.

Estranhamento, aqui, é mais que um procedimento de linguagem, na medida em que há mais do que a pretensão em remover a *película de familiaridade* que cobre o mundo e que nos impede de vê-lo de fato, como queria Coleridge, ao falar da poesia de Wordsworth; há mais do que uma provocação, como um *Unheimlich* freudiano, um incômodo, um desconforto, para

40 Nunes, B. *No tempo do niilismo e outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1993, p. 197, grifo do autor.

produção de novos sentidos e reações.

O estranhar, na poética de Juliano Garcia Pessanha, ressoa em cada viva-palavra, transformada em acontecimento⁴¹, outro dizer em que o eu, em devir, irrompe:

Mas como é que se interrompe a avalanche autobiográfica e fictícia do eu? Como se dá o acesso a essa alteridade chamada de si-mesmo? E a resposta é: pela emergência do corpo. Pelos acontecimentos que tocam e fisgam um corpo exposto... Ali onde alguém é tocado e atravessado para além de todo e qualquer funcionamento racional, ali onde um espinho cortou a carne e onde uma questão insiste em forma-de-ferida, ali é o lugar onde o “eu” deve mergulhar e deixar-se desmanchar.⁴²

Esse “eu”, para além de um conceito como literatura caracterizada pela “autoficção”⁴³, inscreve-se mais perto de uma escrita de si⁴⁴, já que apresenta um testemunho daquilo que não pôde surgir. Por isso, redige uma “heterotanatografia”, pois narra o “desencontro radical daquele [...] [que] assistiu à produção e à montagem de si mesmo como simulacro”⁴⁵.

Em todos os livros, pode-se encontrar o escrever no sentido deleuziano, como um “sempre inacabado, sempre em via de fazer-se, e que extravasa qualquer matéria vivível ou vivida”⁴⁶.

Um escrever que, por ora, esse texto de breve apresentação apenas

41 Acontecimento, para Deleuze, “não é o que acontece (acidente), ele é no que acontece o puro expresso que nos dá sinal e nos espera. [...] ele é o que deve ser compreendido, o que deve ser querido, o que deve ser representado no que acontece” (Deleuze, G. *Lógica do sentido*, op. cit., p. 152).

42 Pessanha, J. G. *Instabilidade perpétua*, op. cit., p. 67.

43 Por “autoficção” entende-se, grosso modo, um borrar de fatos autobiográficos e ficcionais. Cf. Azevedo, L. Autoficção e literatura contemporânea. In: Viola, A. F. (org.). *Crítica literária contemporânea*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 143-163.

44 Na escrita de si há uma reformulação dos conceitos de representação e de subjetividade. Cf. Klinger, D. *Escritas de si, escritas do outro: o retorno do autor e a virada etnográfica*. 2. ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2012.

45 Pessanha, J. G. *Instabilidade perpétua*, op. cit., p. 68. Cf. também, do mesmo autor, o texto “Esse menino aí” em *Certeza do agora*, op. cit., p. 41-79.

46 Deleuze, G. *Crítica e clínica*. Tr. br. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997, p. 11.

esboça e deixa em suspenso, para que uma abordagem de cada produção-acontecimento seja matéria em aberto a novos desafios de leitura.

*Jucimara Tarricone é pesquisadora colaboradora do IEL/Unicamp, departamento de Teoria e História Literária. Doutora em Letras, na área de Teoria Literária e Literatura Comparada pela USP. Autora de *Hermenêutica e crítica: o pensamento e a obra de Benedito Nunes* (Edusp/Fapesp e EDUFPA, 2011 - finalista do Prêmio Jabuti 2012).

O Rosto da cidade ou qual nossa relação rostidade-cidade?

Pedro Dotto

A cidade não é um lugar. É a moldura de uma vida. A moldura à procura do retrato, é isso que eu vejo quando revisito meu lugar de nascimento. Não são ruas, não são casas. O que revejo é um tempo, o que escuto é a fala desse tempo –

Mia Couto, *Pensamentos*.¹

Conglomerado multiforme de pessoas, edificações, automóveis, pontes, estabelecimentos comerciais, escritórios, árvores, janelas, bueiros, argamassa, arranha-céus e antenas encerrado dentro de linhas geopolíticas locais e imaginárias. Multiplicidade aparentemente inconciliável, indomável – caos condensado –, formando um caleidoscópio social cujo nome seria algo como *cidade*. E, no entanto, apesar da heterogeneidade dos elementos que a compõe, ela persiste, dia após dia, funcionalmente entrelaçada, organizada em sua própria medida e atuante dentro de suas próprias balizas.

O que lhe dá sustentação, harmonizando-a em compasso com o bater do relógio, ao ritmo da fábrica ou da empresa? O que a estratifica, injetando concreto e fumaça em suas veias pulsantes e incontroláveis? Enfim, o que a sobrecodifica e determina seus movimentos e oscilações?

O Rosto. É dele que a cidade retira sua formatação, a regular

¹ Couto, M. *Pensamentos - textos de opinião*. Lisboa: Caminho, 2005, p. 145.

disposição de seus componentes, o encadeamento “ordenado” de seus fluxos e a administração maquínica da vivência social². Em breves palavras: ao passo que o rosto cria uma *névoa de significância* mutuamente compartilhada e erige uma *moldura de subjetividade* na qual as pessoas devem se inserir, acaba por se tornar “um verdadeiro porta-voz” por meio do qual “as escolhas se guiam e os elementos se organizam”³.

Lembremo-nos, com Deleuze-Guattari, que

o rosto só se produz quando a cabeça deixa de fazer parte do corpo, quando para de ser codificada pelo corpo, quando ela mesma para de ter um código corporal plurívoco multidimensional - quando o corpo, incluindo a cabeça, se encontra descodificado e deve ser *sobrecodificado* por algo que denominaremos Rosto. É o mesmo que dizer que a cabeça, que todos os elementos volume-cavidade da cabeça devem ser rostificados.⁴

Portanto, o fato de a cidade possuir um Rosto implica uma espécie de *assujeitamento* (rostificação) das diversas formas do viver e dos variados equipamentos e arranjos sociais sob o jugo da rostidade. Nesses termos, o Rosto funciona como um filtro a selecionar as condutas, gestos, afetos - e a significação deles decorrentes - que se enquadrem no código por ele estabelecido e por ele representado. Moldando, ou melhor, sobrecodificando o corpo social *à sua própria imagem e aparência*⁵.

De outra forma, diríamos que o Rosto impõe (ou ao menos procura impor) sua *marca* por todos os cantos com os quais entra em contato,

2 Utilizamos o conceito de *rostos* e de *máquina abstrata de rostidade* mobilizados por Gilles Deleuze e Félix Guattari no platô “Ano zero – rostidade” (in: *Mil Platôs - capitalismo e esquizofrenia*, v. 3. Tr. br. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2012). Apesar da abordagem crítica deles, neste ponto, não dizer respeito expressamente à relação *rostidade-cidade*, tratando-se de uma abordagem muito mais vasta, em uma tentativa reluzente de esmiuçar o funcionamento e a engenharia própria da *rostidade* e da *máquina abstrata* que lhe é correlata, entendemos ser bastante profícuo e instigante deslocar esta análise e focalizá-la dentro de parâmetros mais tangíveis e específicos como o da cidade, com o intuito de entrever os mecanismos que lhe cercam.

3 Deleuze, G. e Guattari, F. Ano zero – Rostidade, op. cit., p. 52.

4 Ibidem, p. 39.

5 Não é a toa que o título deste sétimo platô seja “Ano zero – rostidade”.

esquadrinhando o campo social e delimitando a vida em todos seus aspectos. Cumpre uma função eminentemente (bio)política⁶, pois não nos enganemos quanto a isto. É dotado de uma materialidade puramente histórica, atende a certo número de estratégias e se interconecta com os demais dispositivos existentes na cidade criando agenciamentos que lhe servem de sustentáculo e que reforçam seu próprio poderio⁷.

Nesse cenário, o Rosto busca amplificar seus traços⁸ e impor o seu regime de significância-subjetivação de maneira generalizada dentro da circunscrição urbana, afogando-a com seu peso e força, capturando as expressões de subjetividade para dentro do seu sistema de poder, varrendo as condutas dissidentes do seu regime e costurando o tecido social com os signos do capital.

Com efeito, dupla função do Rosto (na verdade, da *máquina abstrata de rostidade* que o engendra ao mesmo tempo em que cumpre estas funções⁹): a) estabelecer o regime de subjetivação que melhor se enquadre aos seus objetivos e b) decretar, ou ungir, um determinado sistema de significância que se conjugue com seus fins.

Vê-se que, por natureza, o Rosto é essencialmente autoritário, despótico; em termos foucaultianos, *normalizador*, uma vez que é terminantemente inimigo da plurivocidade e das diferentes formas de se conceber o efetivo direito à cidade em toda sua potência inventiva. Neste instante, é preciso ressaltar mais uma vez que o Rosto é uma realidade biopolítica. Como tal,

6 Nos dizeres de Peter Pál Pelbart, em sua reflexão sobre o biopoder na atualidade: "Trata-se de uma forma de poder que rege e regulamenta a vida social deste dentro, seguindo-a, interpenetrando-a, assimilando-a e a reformulando. O poder não pode obter um domínio efetivo sobre a vida inteira da população a menos que se torne uma função integrante e vital que cada indivíduo abraça e reativa por sua própria conta e vontade" (Pelbart, P. P. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2009, p. 82).

7 "São agenciamentos de poder bastante particulares que impõe a significância e a subjetivação como sua forma de expressão determinada, em pressuposição recíproca com novos conteúdos: não há significância em um agenciamento despótico, não há subjetivação sem um agenciamento autoritário, não há mixagem dos dois sem agenciamentos de poder que agem precisamente por significantes, e se exercem sobre almas ou sujeitos." (Deleuze, G. e Guattari, F. *Ano zero – Rostidade*, op. cit., p. 54).

8 "Pode-se dizer que o rosto assume em seu retângulo ou em seu círculo todo um conjunto de traços, traços de rostidade, que ele ira subsumir e colocar a serviço da significância e da subjetivação." (Ibidem, p. 64).

9 Cf. Ibidem, p. 37 e ss.

incide sobre o corpo individual, disciplinando seus gestos, modulando seus desejos e capturando as subjetividades dentro dos parâmetros já constituídos; e sobre os grupos e agremiações de todos os gêneros, no plano social, reforçando sua própria lógica indentitária (inviabilizando, portanto, um potencial agenciamento contestatório entre si contra o aparato da *rostidade*), além de adestra-los para um respectivo nicho de consumo, composto por certo vestuário, apetrechos, ambientes, visual, etc.

Nessa linha, é preciso retomar a reflexão de Félix Guattari sobre a cidade contemporânea, ou seja, a cidade enquanto *locus* produtor de subjetividade:

As cidades são imensas máquinas - *megamáquinas*, para retomar uma expressão de Lewis Mumford - produtoras de subjetividade individual e coletiva. O que conta, com as cidades de hoje, é menos os seus aspectos de infraestrutura, de comunicação e de serviços do que o fato de engendrarem, por meio de equipamentos materiais e imateriais, a existência humana sob todos os aspectos em que se queira considerá-las.¹⁰

Assim, cabe- nos indagar quais as modalidades de subjetividade que uma cidade como a nossa engendra. Quais seriam as especificidades da máquina abstrata de rostidade considerada sob o ângulo da nossa megalópole da garoa?

SPeriência: o Rosto de SP

Em primeiro lugar, consideremos as palavras de Giorgio Agamben sobre as grandes cidades, fazendo eco à ideia benjaminiana da “pobreza de experiência” na Modernidade:

Porém, nós hoje sabemos que, para a destruição da experiência, uma catástrofe não é de modo algum necessária, e que a pacífica existência cotidiana em uma grande cidade é, para esse fim, perfeitamente suficiente. Pois o dia-a-dia do homem

¹⁰ Guattari, F. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Tr. br. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2012, p. 154.

contemporâneo não contém quase nada que seja ainda traduzível em experiência: não a leitura do jornal, tão rica em notícias do que lhe diz respeito a uma distância insuperável; não os minutos que passa, preso ao volante, em um engarrafamento; não a viagem às regiões íferas nos vagões do metrô nem a manifestação que de repente nos bloqueia na rua; não a névoa dos lacrimogêneos que se dissipa lente entre os edifícios do centro e nem mesmo os súbitos estampidos de pistolas detonadas não se sabe onde; não a fila diante dos guichês de uma repartição ou a visita ao país de Cocanha do supermercado nem os eternos momentos de promiscuidade com o desconhecido no elevador ou no ônibus. O homem moderno volta para a casa à noite extenuado por uma mixórdia de eventos – divertidos ou maçantes, banais ou insólitos, agradáveis ou atrozes –, entretanto nenhum deles se tornou experiência.¹¹

Transportando tal relato ao cotidiano paulistano, podemos supor que o esvaziamento da experiência – compreendida em seu caráter acidental, a qual provoca mutações subjetivas, afetivas, éticas, políticas, etc. – deve-se muito ao fechamento, à clausura e à privatização da rede urbana, de tal modo que nos vemos apropriados da abertura que se faz necessária para a (re)constituição incessante de uma subjetividade em harmonia com a prática da alteridade.

Em sua pesquisa sobre a configuração sociopolítica de São Paulo, Teresa Pires chega a argumentar que o atual padrão de urbanização com que nos confrontamos, iniciado por volta dos anos 1980, é marcado pelo que ela denomina de “enclaves fortificados”¹². Em um momento em que ruiu a

11 Agamben, G. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Tr. br. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2005, p. 21-2.

12 Segunda a pesquisadora: “Sobrepostas ao padrão centro-periferia, as transformações recentes estão gerando espaços nos quais os diferentes grupos sociais estão muito próximos, mas estão separados por muros e tecnologias de segurança, e tendem a não circular ou interagir em áreas comuns. O principal instrumento desse novo padrão de segregação espacial é o que chamo de ‘enclaves fortificados’. Trata-se de espaços privatizados, fechados e monitorados para residência, consumo, lazer e trabalho. A sua principal justificação é o medo do crime violento. Esses novos espaços atraem aqueles que estão abandonando a esfera pública tradicional das ruas para os pobres, os ‘marginalizados’ e os sem-teto.”

tradicional divisão centro-periferia na metrópole paulistana, no rastro dos abalos que sofreu a dialética da Casa grande & Senzala, a qual, desde a fundação da *terrae brasilis*, fornece um arco de sustentação para as elites escravocratas, coloniais e eurocêntricas, surgem novas formas de segregação urbana e de precarização do espaço público. Contra a luta dos movimentos sociais pela moradia, a “máquina desejante”¹³ dos pobres e a marcha democratizante que convulsiona a cidade de São Paulo desde a década de 1980, pelo menos, o rosto da cidade se metamorfoseia para melhor impor sua regulação sobre os novos fluxos e desejos que passam a compor o território urbano.

Assim, não é difícil perceber as espúrias ligações entre o cenário atual, especialmente em uma megalópole aterradoramente desigual e assombrosa como São Paulo, e seus mecanismos de produção de subjetividade, quando consideramos algo como a *arquitetura do medo* (Pacheco¹⁴) e a *estética de segurança* (Caldeiras¹⁵) que se alastram e são tomadas como paradigma de governo (esfera pública) e sonho-de-consumo (esfera privada). Paul Virilio, por sua vez, não deixa de notar que nas contemporâneas Cidades-Mundo a forma arquitetural do prédio passa a traduzir menos a personalidade do arquiteto do que as preocupações necessárias à segurança pública¹⁶.

Por um lado, câmeras de vigilância, catracas, detectores de metais, cercas eletrificadas, aumento brutal do contingente policial e todo um aparato

(Caldeiras, T. P. do R. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. Tr. br. Frank de Oliveira e Henrique Monteiro. 3. ed. São Paulo: Ed. 34 / Edusp, 2000, p. 211).

13 “E a máquina desejante não é outra coisa: ela é uma multiplicidade de elementos distintos ou de formas simples, e que estão *ligados sobre* o corpo pleno de uma sociedade, precisamente enquanto estão ‘sobre’ esse corpo ou enquanto realmente distintos. A máquina desejante como passagem ao limite: inferência do corpo pleno, desprendimento das formas simples, consignação das ausências de liame: o método de *O capital* de Marx vai nesta direção, mas os pressupostos dialéticos impedem-no de atingir o desejo como partícipe da infraestrutura.” E ainda: “Na sua própria violência, a máquina desejante põe à prova todo o campo social por meio do desejo, prova que tanto pode levar ao triunfo do desejo como à opressão ao desejo.” (Deleuze, G. e Guattari, F. *O anti-Édipo - capitalismo e esquizofrenia*. Tr. br. Luiz B. L. Orlandi. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2010, p. 532-3, respectivamente).

14 Pacheco, E. M. Dos Poros ao Sopro: A Dimensão Estética da Experiência. In: Lima, E. A.; Neto, J. L. F. e Aragon, L. E. (orgs.). *Subjetividade Contemporânea: desafios teóricos e metodológicos*. Curitiba: CRV, 2010, p. 86.

15 Caldeiras, T. P. do R. *Cidade de muros...*, op. cit., p. 258.

16 Cf. Virilio, Paul. *O espaço crítico e as perspectivas do tempo real*. Tr. br. Paulo Roberto Pires. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993, p. 8.

de controle que procura garantir a manutenção dos índices de normalidade e que investe em estratégias paliativas de gerenciamento dos riscos, o que, diga-se de passagem, somente agrava o próprio problema que buscava combater pelo simples fato de que no momento em que se chega à mira do sistema de controle, *já-é-tarde-demais* para uma outra solução que não passasse por este estágio de policiamento e punição que certamente irá retroalimentar a própria configuração social que a gerou¹⁷. Por outro, condomínios encastelados, verdadeiras fortalezas privadas com direito (?!) à segurança armada e procedimentos meticulosos de resguardo contra eventuais *indesejáveis*; afora, é claro, vidros blindados dotados de *insufilm*, quartos do pânico, e toda uma rotina de monitoramento que visa evitar ao máximo o contato com o imprevisível, o que anda à espreita e que rompe com o costumeiro.

Nos dizeres de Teresa Pires:

Os enclaves privados e fortificados cultivam um relacionamento de negação e de ruptura com o resto da cidade e com o que pode ser chamado de um estilo moderno de espaço público aberto à livre circulação. Eles estão transformando a natureza do espaço público e a qualidade das interações públicas na cidade, que estão se tornando cada vez mais marcadas por suspeita e restrição [...]. Os enclaves são literais na sua criação de separação. São claramente demarcados por todos os tipos de barreiras físicas e artifícios de distanciamento e sua presença no espaço da cidade é uma evidente afirmação de diferenciação social.¹⁸

A vida destituída do acontecimento em seu sentido forte, a

17 Como defende Loïc Wacquant, esta configuração social *sui generis* dos nossos tempos integra um projeto mais abrangente e ousado de reestruturação neoliberal da vivência social que "envolve a *reorganização e a realocação do Estado* para reforçar mecanismos semelhantes ao mercado e disciplinar o novo proletariado pós-industrial, restringindo ao mesmo tempo distúrbios internos gerados pela fragmentação da mão de obra, a redução dos esquemas de proteção social e a reorganização correlata da hierarquia étnica estabelecida (etnorracial nos Estados Unidos, etnonacional na Europa Ocidental e uma mistura das duas na América Latina)." (Wacquant, L. *As prisões da miséria*. Tr. br. André Telles. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p. 175-6).

18 Caldeiras, T. P. do R. *Cidade de muros...*, op. cit., p. 259.

catracalização dos fluxos que perpassam o território urbano, renovadas formas de segregação social e racial... O que, na cidade, resiste?

Escovando a cidade a contrapelo e algumas notas sobre as jornadas de junho

Entretanto, apesar do esforço sobrenatural que a *máquina abstrata de rostidade* emprega para se inscrever no corpo dos indivíduos e padronizar sua subjetividade, algo sempre lhe escapa, escorre pelas extremidades ou se camufla no ambiente. Resistência zigzagueante – sem endereço fixo ou qualificação – que pulula quando menos se espera e que acaba por sabotar o regime de significação-subjetivação dominante¹⁹. Sua própria existência/persistência = *persixtência* é um ato de desafio ao *Rosto da Cidade*, razão pela qual é diuturnamente perseguida e demonizada, em busca de uma certa “purificação” da urbe – uniformização das relações humanas e da própria concepção de homem/mulher.

É um quadro semelhante ao que nós encontramos no conto “As Faces do Inimigo” do escritor e tradutor das obras de Kafka em nosso país, Modesto Carone. Um homem passa as tardes a vigiar o crescimento dos pelos em seu próprio corpo, munido de uma lupa e um arsenal de pinças, apenas para arrancar e se livrar daqueles que estejam em desconformidade com a NORMA. Evidentemente, trata-se de uma empreitada ingrata e paranoica, tendo em vista que não há como conter o aparecimento irrefreável de variadas formas de pelos que não se enquadrem na variação preponderante²⁰.

19 Em nosso tempo, as formas de resistência adquirem outros matizes e uma ampla gama de modalidades de ação. Nota-se que “a sociedade civil é absorvida no Estado, mas a consequência disso é uma explosão dos elementos previamente coordenados e mediados na sociedade civil. As resistências deixam de ser marginais e tornam-se ativas no centro de uma sociedade que se abre em redes; os pontos individuais são singularizados em mil platôs.” (Hardt, M. e Negri, A. *Império*. Tr. br. Berilo Vargas. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2012, p. 44).

20 Lê-se em um trecho muito ilustrativo: “Se vejo um pelo da perna ou da orelha crescendo torto ou fraco; se ele não se ajusta à simetria que sinto necessária ao meu rigor, não hesito: alcanço uma das pinças que ficam à minha mão e extirpo-o com um golpe seco para não deixar raízes nem sequelas. É verdade que esse trabalho tem se tornado intenso e dispendioso: a multiplicação dos pêlos é abundante, uma revista eficiente exige a atenção mais pertinaz, os espécimes rebeldes proliferam, a conta de luz, por causa dos refletores, sobem sem parar, e a reposição de pinças – são tantas as que perdem a garra – transformou-se de lúdica em exasperante.” (Carone, M. *Por Trás dos Vidros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 149).

Cada um deles é singular, e, assim, impossível de ser avaliado ou medido em relação aos demais, a não ser com base em uma abstração depuradora que possua como escopo capturar o *inapreensível* e achatar o *irreduzível*. Assim, as “explosões silenciosa da minha pele”, como o autor coloca, ou, ainda, “essa vida estranha que evolui em mim mas à minha revelia”²¹, é insuscetível de ser apropriada ou domada. É fugidia, espontânea, híbrida, fluída. Quando se pensa tê-la em mãos, ela ressurge e se desenvolve em outra parte; se divide, se multiplica, resiste e *re-existe*.

Mas há ainda outro aspecto a ser considerado.

Se “o rosto é uma política”²², e levando em consideração que “introduzimo-nos em um rosto mais do que possuímos um”²³, uma vez que ele antecede toda e qualquer experiência concreta (“pois, antes do ser, há a política”²⁴), a implicação disso é que o terreno da batalha está lançado de antemão. Nós, em grande parte, já aderimos a grande parte dos preceitos, códigos e cifras impostos pela *máquina abstrata de rostidade* e é dentro desta realidade que nos deslocamos; quer aceitando passivamente seu CHAMADO ou fazendo implodir suas estruturas e pervertendo seu REGULAMENTO.

Esta é uma das mais necessárias lutas políticas do nosso tempo: curto-circuitar os mecanismos de produção de subjetividade do Rosto que nos formatam, que vampirizam nossa potência e bloqueiam a esfera do comum na metrópole. Ainda mais se acompanharmos as reflexões negrianas de que metrópole está para a fábrica assim como a multidão está para a classe operária²⁵.

À semelhança desta passagem, escrevem Deleuze-Guattari (Ano zero – Rostidade, op. cit., p. 50): “De qualquer modo, você foi reconhecido, a máquina abstrata inscreveu você no conjunto do seu quadriculado. Compreendendo-se que, em seu novo papel de detector de desvios, a máquina de rostidade não se contenta com casos individuais, mas procede de modo tão geral quanto em seu primeiro papel de ordenação e normalidades. Se o rosto é o Cristo, quer dizer o Homem branco médio qualquer, as primeiras desvios, os primeiros desvios padrão são raciais: o homem amarelo, o homem negro, o homem de segunda ou terceira categoria.”

21 Carone, M. As faces do inimigo. In: *Por Trás dos Vidros*, op. cit.

22 Ibidem, p. 55.

23 Ibidem, p. 49.

24 Deleuze, G. e Guattari, F. 1874 - Três novelas ou 'o que se passou?'. In: *Mil Platôs...*, op. cit., p. 85.

25 Cf. A metrópole está para a fábrica assim como a multidão está para a classe operária. Entrevista com Toni Negri por Federico Tomassello, traduzida por Bruno Cava e publicada

Quanto às resistências atuais, elas – mais do que nunca – não são meras decorrências de sujeições, privações e/ou crises de ordem econômica, senão que os aspectos culturais e políticos encontram-se *ab initio* indissociavelmente entrelaçados com o âmbito econômico. As resistências clamam sobretudo por outra(s) sociabilidade(s), outros modos de existência na cidade; heterotopias, no lugar de utopias²⁶.

Mais uma vez, com a dupla Deleuze-Guatarri: “Se o rosto é uma política, desfazer o rosto também o é, engajando devires reais, todo um devir-clandestino. Desfazer o rosto é o mesmo que atravessar o muro do significante, sair do buraco negro da subjetividade.”²⁷

Noutras palavras, é preciso romper com a complexa rede de poderes que dissocia da humanidade sua potência afirmadora e autocriadora ao mesmo tempo em que vampiriza sua “mais-valia-subjetiva” – produtora de mundos – e explora seu *excesso-de-vida* através da sedução e apropriação para dentro da máquina capitalística contemporânea.

Por isso, reafirma-se, devemos fazer ruir o Rosto e sua *máquina abstra-ta* estratificante e dicotômica. Qualquer ato, movimento, grafite, canção ou poesia que desbote na rua metálica tal qual a flor drummondiana que “furou o asfalto, o tédio, o nojo e o ódio”²⁸. Nesse embalo, o *acontecimento-jornadas-de-junho*²⁹, o qual rasgou o mapa oficial do Estado-mercado e se insurgiu contra o poder constituído, oxigenou e inflamou um novo ciclo de lutas *na cidade e pela cidade*, contra a *máquina abstrata de rostidade* que se esforça por teleguiar as vidas dentro de percursos já estabelecidos e com base em identidades, papéis sociais e opressões desde há muito consolidadas.

A potência multitudinária das jornadas de junho, seu devir e seu acoplamento nas lutas sociais atuais, depende da capacidade de se articular a crise do modelo privatista, financeirizado e “catracalizado” da metrópole, em

neste número do *Cadernos de Subjetividade* (originalmente publicada na Euronomade).

26 Cf. Foucault, M. As heterotopias. In: *O corpo utópico, as heterotopias*. Posfácio Daniel Defert. Tr. br. Salma T. Muchail. São Paulo: n-1 edições, 2013, p. 19-30.

27 Deleuze, G. e Guattari, F. Ano zero – Rostidade, op. cit., p. 64.

28 Drummond, C. de A. A flor e a náusea. In: *A rosa do Povo*. 33. ed. Rio de Janeiro: Record, 2006, p. 27.

29 Cf. Dotto, P. Junho de 2013: o Acontecimento. In: Cava, B. e Cocco, G. (orgs). *Amanhã vai ser maior: o levante da multidão no ano que não terminou*. São Paulo: Annablume, 2014, p. 283-92 (Col. Políticas da Multidão).

prol de um agenciamento vigoroso entre desejo, afeto, cidade e democracia substancial. Eis, aí, sua potência. Eis, aí, nossa aposta.

* Pedro Dotto é membro do Grupo de Pesquisas Michel Foucault (PUC-SP/CNPq), bacharel em Direito e mestrando em Filosofia na PUC-SP. Escreveu o capítulo "Junho de 2013: o Acontecimento" para o livro *Amanhã Vai Ser Maior: o levante da multidão no ano que não terminou*, organizado por Bruno Cava e Giuseppe Cocco (Annablume, 2014).

Pensar sob a conjuntura: Antonio Negri e seus contemporâneos¹

Jun Fujita Hirose

Maio de 68 e seu adeus ao marxismo

Por iniciativa de Slavoj Žižek e Alain Badiou, foram realizados dois colóquios *On the idea of communism*, em 2009, em Londres e, em 2010, em Berlim. Negri foi convidado para os dois, mas o que atrai a nossa atenção particularmente é a sua segunda intervenção².

Intitulando-a “É possível ser comunista sem Marx?”, o filósofo põe a questão para a qual, desde o começo da intervenção, ele tem a resposta: não. Então por que a colocar?

[Podemos] nos perguntar [diz Negri] se (depois de maio 1968) jamais houve um comunismo ligado ao marxismo na França. Houve certamente (e ainda permanece) nas duas variantes do stalinismo e do trotskismo, ambas participantes de uma história longínqua e esotérica. Já no que diz respeito à filosofia de 68, a recusa do marxismo é radical. Desejamos nos referir essencialmente às posições de Badiou [...].

¹ O presente texto é uma primeira face do díptico. Se aqui examinamos as posições de Rancière e Althusser, veremos na segunda face as de Badiou e Deleuze.

² Negri, A. È possibile essere comunisti senza Marx? (2010) In: *Il comune in rivolta. Sul potere costituente delle lotte*. Verona: Ombre Corte, 2012, p. 41-50 [É possível ser comunista sem Marx?. Tr. br. Bárbara Szaniecki. *Revista Lugar Comum*, n. 31, 2011, p. 33-41. Disponível em <<http://tinyurl.com/muklvth>>. Todas as citações sem referência serão dessa tradução do texto de Negri].

Mas sem poupar também as de Jacques Rancière.

Antes de adentrar na matéria, seria necessário sermos precisos a fim de evitar um equívoco. Para o filósofo italiano, entre os pensadores franceses contemporâneos, aqueles que começaram antes de 68, tais como Althusser, Foucault ou Deleuze, não fazem parte da “filosofia de 1968”. Entre eles e seus irmãos menores, Negri vê descontinuidade, quiçá oposição radical.

Rancière e sua política à *space opera*³

Diante da tendência cada vez mais generalizada de separar o comunismo do marxismo, Negri reafirma: “O comunismo é uma construção, nos ensinou Marx, uma ontologia, ou seja, a construção de uma nova sociedade a partir do homem produtor, do trabalhador coletivo, através de um agir que se revela eficaz porque é voltado ao *incremento do ser*.” Ser comunista com Marx, para o filósofo italiano, é estabelecer o comunismo na história, em que os trabalhadores não cessam de esforçar-se para incrementar o “ser” (potência ontológica), através do “agir” que eles produzem nos limites das condições dadas ao resistir. É assumir a produção de subjetividade em sua inerência à temporalidade concreta, ao estado de coisas historicamente determinado. Qual seria então um comunismo sem Marx, tal qual Negri o encontra entre os sessentistas? É um comunismo que se recusa a assentar sobre a ontologia histórica e que garante uma autonomia aos processos de construção revolucionária à revelia de toda determinação histórica.

Examinemos primeiro o caso de Rancière. O que ele chama “democracia”, “política” ou “comunismo” consiste na emancipação intelectual das massas. A política rancièriana não exige simplesmente que cada um tenha sua voz, mas que qualquer um intervenha em qualquer coisa: *todos falam de tudo*. E é a tais “revoltas lógicas” que Rancière não cessa de nos convidar por meio de seus escritos e ditos, desde o seu primeiro livro, publicado em 1973, *La Leçon d'Althusser*.

Como já o demonstra bem o próprio fato de que ele não fez outra coisa que *se repetir* por mais de 40 anos, a sua política não tem nenhuma relação com a história. Se ela é definida pelo antagonismo com a “polícia”, que

3 [NT] *Space Opera*: “subgênero da ficção científica que enfatiza aventuras românticas e amiúde melodramáticas, passada inteiramente ou quase no espaço sideral.” Cf. <http://en.wikipedia.org/wiki/Space_opera>.

consiste em distribuir entre cada indivíduo uma parte fixa (função, posição etc.), Rancière não hesita em ir buscar essa forma de poder desde Platão (nisto, um pouco como Giorgio Agamben, que encontra a “biopolítica” por toda parte na história da humanidade). Se o *logos* de qualquer um é convidado a se revoltar, é contra uma República eterna, supostamente policiada da mesma maneira, passados 2.400 anos!

O movimento de emancipação, a ‘política’ [diz Negri], perde assim toda característica de antagonismo, não de forma abstrata, mas no terreno concreto das lutas; as determinações da exploração não são mais percebidas e, paralelamente, a acumulação do poder inimigo, da “polícia” (sempre apresentada como uma figura indeterminada, não *quantitate signata*), não constitui mais problema. Quando o discurso da emancipação não repousa sobre a ontologia, torna-se utopia, sonho individual e não significa mais nada.

A emancipação intelectual não pode ser política quando é uma ação determinada no abstrato. De fato, se nós mergulharmos no concreto, devemos realmente constatar que, hoje, é o poder inimigo em pessoa, ou seja, o Capital, que nos convida a tal emancipação. Isto está no coração da discussão, quando Negri e outros teóricos italianos, tais como Paolo Virno, Maurizio Lazzarato ou Christian Marazzi, falam da passagem do fordismo ao pós-fordismo, ao analisar as transformações da exploração do trabalho ocorridas nos anos 1970. Se é verdade que o fordismo era um regime bem *policial*, o pós-fordismo não o é mais.

Nas fábricas tayloristas da época fordista, os operários se encadeavam ao longo da linha de montagem de modo que cada um ocupasse um posto fixo. A divisão do trabalho os interdita de falarem (entre si). A reestruturação pós-fordista consistiu, justamente, em incluir no seio do processo produção as atividades *lógicas* dos seres falantes. A inteligência de qualquer um (o *general intellect*) é dessa maneira posto a trabalhar, o que os italianos chamam “subsunção real do trabalho ao capital” ou “comunismo do Capital”.

Dito isso, seria interessante reexaminar a natureza sessentista da política rancièriana. Segundo os teóricos italianos, herdeiros da tradição *operaista*, primeiramente foram os operários que resistiram contra a ordem

policial fordista e, para adaptar-se à nova situação assim criada, o Capital foi obrigado a se reestruturar. E se essas revoltas lógicas culminaram por volta de 1968, a “contrarrevolução” pós-fordista foi posta a operar a partir de 1971, com o Choque Nixon... Tudo isso nos permite formular uma hipótese (para salvar Rancière de seu sem-Marx *apesar dele*): no momento de sua concepção inicial⁴, a política rancièriana estava bem *assentada* sobre a ontologia histórica, de modo a participar da resistência contra a organização fordista do trabalho. Mas, ao contrário dos italianos, Rancière jamais quis levar em conta a reorganização capitalista, isso que permitiu a ele fixar *de uma vez por todas* seu inimigo e sua política: *Madame Bovary contra Monsieur Platão*. No prefácio à nova edição de *La Leçon d'Althusser*, ele escreveu:

Está claro que eu não subscrevo mais, hoje, certas afirmações e análises deste livro. Mas não mudei a respeito do princípio que guiou minhas solidariedades e hostilidades desde então, a saber: a ideia de que o pressuposto de uma capacidade comum a todos pode somente fundar ao mesmo tempo a potência do pensamento e a dinâmica da emancipação.⁵

Falando da “capacidade comum a todos” como de um “pressuposto” ideal, Rancière sublinha aqui, lepidamente, a autonomia naturalista, abstrata, dessa potência ontológica, posta como uma essência qualitativa (não quantitativa) além de toda relação materialista com a história: a natureza humana.

Althusser e sua *Kehre*⁶ dos anos 70

La Leçon d'Althusser tinha por objetivo denunciar a lógica policial inerente ao pensamento althusseriano e, dessa maneira, inscrever-se no grande tumulto do *general intellect* emancipado em 68. Se Rancière se revoltou contra seu mestre, foi porque a seus olhos esse “homem de partido” se tomava justamente por “mestre” e queria, sem parar, dar lições aos operários supostos de serem

4 Cf. Rancière, J. Sur la théorie de l'idéologie: politique d'Althusser (1969), republicado como apêndice à nova edição de *La Leçon d'Althusser* (Paris: La fabrique, 2011).

5 Ibidem, p. 14.

6 [NT] “Virada”, em alemão, aqui no sentido de divisor de águas na obra do filósofo.

massas cegas e ignorantes (de suas próprias condições de existência).

Já Negri guardou silêncio sobre Althusser durante bastante tempo. Uma vez rompido o silêncio com a morte de Althusser, Negri não escondeu a sua concordância com Rancière, ao dizer que o “althusserismo” dos anos 60 repousava sobre a partilha policial do “homem de partido” e do “processo sem sujeito”, mas isto não significava simplesmente repetir a crítica rancièriana. Seu *enjeu* consistia em revelar o “deslocamento interno”⁷ operado em Althusser na segunda metade dos anos 70, ante a aparição das novas formas de exploração.

Num texto consagrado ao trabalho de Althusser, Negri chama a atenção à frase inaugural de uma conferência dada em 1977: “qualquer coisa se fraturou”⁸, e analisa essa fratura, à qual o conferencista se considera exposto na conjuntura da época:

Se passou [escreve o filósofo italiano] que a ideologia massivamente estendeu sua dominação sobre todo o real [...] Se os Aparelhos Ideológicos de Estado (AIEs) engendraram o poder ao singularizá-lo mecanicamente mediante diversas instituições, hoje, esse poder se funde no conjunto do processo social. O mundo [...] foi subsumido pelo capital [...] Mas, assim como para Foucault, esta expansão do poder dos AIEs [...] não acontece sem resistência. Resistência do corpo, resistência dos corpos [...] De novo, é o tecido ontológico do comunismo que se opõe, resiste, reconstrói, contra a totalidade da dominação.⁹

Na conferência veneziana em questão, assim como no texto redigido pouco depois para *il manifesto*¹⁰, Althusser realmente fala em dois tipos

7 Althusser, L. *L'Avenir dure longtemps*, seguido de *Les faits*, nova edição ampliada, apresentada por O. Corpet e Y. M. Boutang. Paris: Stock / IMEC, 2007, p. 492-493.

8 Althusser, L. En fin la crise du marxisme!, intervenção no *Colloque de Venise*, organizado por *il manifesto* em novembro de 1977, republicado em *Solitude de Machiavel et autres textes*. Paris: PUF, 1998, p. 267-280.

9 Negri, A. Pour Althusser: Notes sur l'évolution de la pensée du dernier Althusser. *Futur antérieur*, Sur Althusser. Passages, número especial, 1993, p. 73-96.

10 Althusser, L. Le marxisme comme théorie “finie”. *il manifesto*, 4 de abril de 1978, republicado em *Solitude de Machiavel*, op. cit. p. 267-280.

de “expansão” contemporâneos: dos AIEs e das “formas da luta de classe operária e popular”, bem como da dupla face da conjuntura da época (a bifurcação *história/devir*). De um lado, ele assinala a passagem dos AIEs de expansão formal ou molar para expansão *real* ou molecular como uma nova tendência da sociedade capitalista: “O Estado [ele escreve em sua contribuição ao jornal italiano] sempre foi ‘expandido’ [...]. As formas dessa expansão é que mudaram [...], mas não o princípio de expansão.”¹¹ Se Althusser, nos anos 1960, podia conceber sua teoria da ideologia ao pressupor a autonomia do partido e de seus “sábios” em relação ao poder dos AIEs, é porque, naquela época fordista, os AIEs não se expandiriam senão formalmente, deixando subsistir sua exterioridade no interior da sociedade. São esta autonomia do partido e a forma do movimento marxista, baseada sobre aquela, que estão em crise, lá onde os AIEs, agora tornados moleculares, penetram na sociedade a ponto de fundirem-se com ela. Em suma, as reformas capitalistas dos anos 1970 fazem aparecer a subsunção real da sociedade ao Estado (Estado = sociedade), bem como a subsunção real do trabalho ao Capital (sociedade = fábrica).

De outro lado, Althusser diz:

Para compreender as condições em que a crise estourou e se tornou viva, é preciso ver também o outro lado das coisas, não somente o que se desfaz, mas o que se faz: a potência de um movimento de massa operário e popular sem precedentes, que dispõe de forças e potencialidades novas. Se nós podemos, hoje, falar de crise do marxismo em termos de liberação e renovação possíveis, é por causa da potência e capacidades históricas deste movimento de massa [...] A audácia de maio de 68 na França, na Tchecoslováquia e no mundo, terminou por abalar o sistema de bloqueio e por dar ao marxismo em crise uma chance real de liberação.¹²

O filósofo francês faz aqui, definitivamente, o elogio das revoltas lógicas sessentistas, que tomam por alvo toda a ordem policial fordista, da qual participa sua própria teoria da ideologia! Mas é preciso prestar uma

¹¹ Ibidem, p. 288.

¹² Althusser, L. Enfin la crise du marxisme!, op. cit., p. 273.

atenção particular ao fato de que ele fala da “potência” acumulada nessas massas emancipadas fora dos partidos e mesmo dos sindicatos. Se ele considera Maio de 68 como um acontecimento decisivo, não é porque encontre nele uma hipótese comunista verificada (é o caso de Rancière), mas porque vê nele um novo incremento do ser, que desnuda a instância corporal das lutas em sua imediaticidade: através do *general intellect* emancipado, são já os corpos que passam (uma vez que “a *mens* não pensa senão na medida em que é afetada pelas impressões e movimentos do corpo”¹³)... São as massas, exprimindo-se em suas revoltas lógicas, que forçaram o Capital a renovar o seu sistema de acumulação e, no mesmo golpe, puseram o marxismo em crise, sua teoria da ideologia e sua organização partido/sindicato. E, na época pós-fordista, onde a ideologia penetra na economia (produção imaterializada) ao mesmo tempo em que o social é subsumido àquela (fábrica socializada), ao ponto de não restar mais nenhuma exterioridade, a produção de subjetividade se faz desde o tecido corporal das massas ou, melhor, da “multidão” (visto que se trata, daqui por diante, de uma nova forma de sujeito coletivo, que ultrapassa e abole a divisão dirigente/massa): a tendência volitiva de incrementar a potência ontológica, ou seja, o desejo, não será jamais anulada, inclusive num tal impasse. Negri resume essa *Kehre* althusseriana: “A própria definição do materialismo mudou: da acentuação da crítica das ‘relações de produção’, a atenção se deslocou para os processos constituintes de novas ‘forças produtivas’”¹⁴.

O Capital e seus covéis

Importante para o filósofo italiano é que uma tal “conversão-deslocamento”¹⁵ (da teoria do “processo sem sujeito” numa teoria do corpo) se produz em Althusser na medida em que ele sabia “pensar sob a conjuntura”¹⁶, permanecendo fiel às lições de Marx, ou de Maquiavel, que diz em seu *Príncipe*: “*mi è*

13 Althusser, L. *L'Avenir dure longtemps*, op. cit., p. 492.

14 Negri, A. Pour Althusser, op. cit. E Althusser, ele mesmo, não diz outra coisa: “No marxismo, na *teoria marxista*, eu encontrava um pensamento que levava em conta o primado do corpo ativo e trabalhador em relação à consciência passiva e especulativa, e pensava esta relação como o próprio materialismo.” (Althusser, L. *L'Avenir dure longtemps*, op. cit., p. 247).

15 Althusser, L. *L'Avenir dure longtemps*, op. cit., p. 501.

16 Althusser, L. *Machiavel et nous*. Paris: Tallandier, 2009, p. 55.

parso più conveniente andare dritto alla verità effettuale della cosa che all'immaginazione di essa."¹⁷ Isso apresenta um contraste forte com o caso de seu ex-aluno, que não conhecia um deslocamento porque, precisamente, se fechou dentro da "imaginação" (paranoica) sem jamais querer se expor à "verdade efetiva da coisa" (esquizofrenia).

Ora, se Rancière se recusa a pensar sob a conjuntura, ele tem suas próprias razões: isso seria tomar por "mestre" a conjuntura e submeter-se a ela como seu "aluno". Ele condena, assim, toda a tradição do pensamento materialista, que vai de Maquiavel a Althusser, passando por Spinoza e Marx.

Nosso filósofo italiano não está imune a uma tal condenação. Convidado ao primeiro colóquio "Sobre a ideia do comunismo", Rancière fez sua exposição sob um título dirigido diretamente a Negri: "Comunistas sem comunismo?". Após ter *se repetido*, como sempre, ele se lançou ao ataque contra as posições negrianas desenvolvidas a partir da constatação conjuntural do "comunismo do Capital". Ele as acusa de assentarem sobre uma "lógica pedagógica das Luzes", que "faz do Capital um mestre instruindo os trabalhadores ignorantes e preparando-os para uma igualdade sempre por chegar".¹⁸

Se o Capital é suposto o "mestre" em Negri, não é ele justamente a título de um "mestre ignorante"? Se o filósofo de origem *operaista* faz sua famosa tese do *Manifesto do partido comunista*, que afirma que o Capital "engendra seus próprios coveiros", o faz sob a condição de não recair no materialismo dialético. Para Negri, o Capital "ignora" como cavar a cova, ele não tem nada a ensinar aos trabalhadores. E se é verdade que os trabalhadores também ignoram como cavá-la, eles "sabem" pensar sob a conjuntura de exploração capitalista, ou seja, encontrar sob o aspecto em que ela lhes aparece um "problema", forçando-os a produzir linhas de fuga, isto é, a intervir *à maneira de um lançamento de dados* no estado de coisas. Já era o caso quando as massas se colocaram em revoltas lógicas ante a ordem policial das sociedades fordistas disciplinares; o Capital é que foi "instruído" pelas massas na reestruturação fordista, e não o inverso.

Para Negri, se nosso "ser" não cessa de se incrementar, isso não se

17 Ibidem, p. 40. Em italiano, no original. Tradução: "[...] pareceu-me mais conveniente ir diretamente à verdade efetiva da coisa que à imaginação em torno dela." [Maquiavel, N. O *Príncipe*. Tr. br. Maurício S. Dias. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 97].

18 Rancière, J. *Communistes sans communisme?*. In: *Moments politiques. Interventions 1977-2009*. Paris: La Fabrique, 2009, p. 230.

dá graças às lições capitalistas, mas através de linhas de fuga *aleatórias* que a conjuntura nos força a produzir na medida em que nós nos esforçamos por encontrá-la sob seu aspecto problemático, intolerável, ou mesmo desutópico:

Nós não temos nada a fazer [disse ele numa entrevista por ocasião do lançamento italiano de *Commonwealth*] com o ‘materialismo dialético’, com o notório diamat; o materialismo histórico é outra coisa. Nele, a finalidade da ação não é ligada de maneira determinada ao seu sucesso, a sua realização, que seria um hegelianismo. A relação entre ação e finalidade lhe é sempre aleatória. Nós tiramos, assim, toda a necessidade do *telos*. Mas isto não significa que separemos o *telos* da ação. É, portanto, à subjetividade/singularidade que nós confiamos a tarefa. Dito isso, por que não aferrar a possibilidade de construir por meio da ação comum uma universalidade? Que essa universalidade possa conter elementos de ambiguidade e, às vezes, derivar em direção ao irracional, é evidente. Porém, de outro modo, é igualmente possível que essa universalidade seja tratada num processo de construção comum. [...] Tudo que nós fazemos é aleatório. Mas é sempre possível construir. Nós exprimimos o desejo do comum e ninguém pode nos impedir.¹⁹

Não se trata do mesmo “materialismo histórico” quando Althusser, em seu texto para *il manifesto*, fala do marxismo como uma “teoria ‘finita’” e prefigura sobre ela o que mais tarde ele chamará de “materialismo aleatório”?

A teoria marxista [ele escreve] está inscrita e limitada à *fase atual*: essa da exploração capitalista. Tudo o que ela pode dizer do futuro é prolongamento *de linhas pontilhadas*, e *em negativo*, das possibilidades de uma tendência *atual*, a tendência ao comunismo, observável numa inteira série de fenômenos da sociedade capitalista [...]. Somente uma teoria “finda” pode estar

19 Negri, A. Una discussione intorno al comune (2009). In: *Il Comune in rivolta*, op. cit., p. 165.

realmente *aberta* às tendências contraditórias que ela descobre na sociedade capitalista, e aberta para o seu devir aleatório, aberta para as “surpresas” imprevisíveis que não cessam de marcar a história do movimento operário [...].²⁰

Para Negri, assim como por Althusser, a ação política é simultaneamente histórica e aleatória. *Histórica*, na medida em que ela se produz sob a conjuntura, no estado de coisas historicamente determinado. E *aleatória*, porque ela produz, e até mesmo cria, de maneira intempestiva, a partir dos corpos que desejam e que resistem na própria ausência de todas as condições, de toda necessidade dialética. O importante é notar que, nem num caso nem no outro, a álea *ontológica* (dos corpos) não encapsula jamais a determinação *histórica* (das relações entre forças produtivas e relações de produção), tanto que é dentro da relação *materialista* com a determinação histórica que cada ação se torna comum, logo, política, isto que Rancière não quer jamais *aprender*. É a conjuntura, enquanto “*desutopia constitutiva*”, que nos força a “pensar com os corpos”. Ora, tudo isto não relembra a seguinte passagem de Deleuze a propósito de outro pensador contemporâneo? “Se Foucault é um grande filósofo [escreve ele] é porque se serviu da história em prol de outra coisa: como dizia Nietzsche, agir contra o tempo, e assim sobre o tempo, em favor, eu espero, de um tempo que virá.”²¹ Nós a ele retornaremos.

Tradução de Bruno Cava

*Jun Fujita Hirose nasceu em 1971, é filósofo e crítico de cinema, e acaba de publicar seu primeiro livro em espanhol, *Cine-capital: cómo las imágenes devienen revolucionarias* (Tinta Limón, 2014). É professor de francês e de cinema na Universidade Ryukoku (Kioto, Japão) e no Instituto Francês de Tóquio.

20 Althusser, L. Le marxisme comme théorie “finie”. In: *Solitude de Machiavel*, op. cit., p. 285-286.

21 Deleuze, G. Qu'est-ce qu'un dispositif? (1988). In: *Deux Régimes de fous*. Paris: Minuit, 2003, p. 323.

Este livro foi composto em Greta Text Pro 12/15 e Fedra Sans Pro sobre papel Pólen 90g/m² para o miolo, papel Kraft para a capa e impresso na Gráfica Cinelândia em São Paulo - SP.

