

Cadernos de subjetividade

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

Miudezas e outras revoadas

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.

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)

Conselho editorial

Ana Lúcia Saab Vitta
Cafira Zoé
Clara Barzaghi de Laurentiis
Guilherme Dutra Ponce
Karina Acosta Camargo
Maria Eduarda Parizan Checa
Peter Pál Pelbart
Rafael Avila Matede

Revisão

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.

Cadernos de Subjetividade

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

Publicação iniciada em 1993, suspensa de 1998 a 2002 e de 2004 a 2009. 2003: publicado apenas um fascículo sem numeração. 2010: retoma a publicação com numeração corrente n.12

ISSN 0104-1231

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

Índice

- 05 **Apresentação**
- 07 **TERRANE**
conversa entre Ana Lira e Paola Marugán
- 21 **Esgotamento**
[abrir passagens para o vento]
Karina Acosta Camargo
- 25 **Preciado e Hijikata: dançar e escrever como um decapitado**
Thiago Abel e Bruno Maschio
- 37 **Passeios ontológicos por *Testo Junkie*: a produção das subjetividades-corpo**
Bru Pereira de Araujo e Yuri Bataglia Espósito
- 47 **O gênero e a onça**
Adelaide Estorvo
- 67 **Em memória da mana, Matheusa Passareli**
Maia de Paiva
- 69 **Auscultar um rio**
pequeno ensaio para uma cosmopolítica dos povos
Cafira Zoé
- 75 **Bixiga em perigo: três tombamentos nada podem contra a sanha do mercado imobiliário?**
Luanda Vannuchi
- 79 **Os quadros clínicos de Deleuze**
Filipe Ferreira
- 85 **Conflitos ontológicos na psicanálise**
Conversando com C. Bollas e G. Simondon
Amnérís Maroni
- 89 **Histeria: um corpo de protesto**
Gabriela Serfaty
- 95 **O pajenzinho insignificante e deformado de Edgar Allan Poe**
Pedro Taam
- 99 **O mimimi como categoria biopolítica**
Peter Pál Pelbart

Apresentação

O governo que assumiu no início deste ano mostra a cada dia de maneira mais explícita a que veio. Uma atmosfera de intimidação moral trata de desqualificar, quando não criminalizar, as vozes da diversidade. Feminismo, transexualidade, reviravoltas artísticas, clínicas ou filosóficas, bem como toda uma gama de experimentos que pareciam ter ganho seu espaço e legitimidade no mosaico brasileiro sofreram nos últimos tempos uma campanha virulenta de ataques frontais ou indiretos. Como que por contraste, nesse novo contexto, cada manifestação escrita sobre tais temas ganha um sentido suplementar de resistência vital.

É o que revela este número dos Cadernos de subjetividade. Curiosamente, a totalidade dos textos produzidos para esta edição foram escritos antes da guinada política atual. Dado o ambiente político, ganham agora uma coloração especial.

Vemos nessa circunstância apenas a comprovação de que a escolha editorial, como que em retrospecto, investiu em pautas cujo valor o tempo só há de reiterar.

...

Esta edição marca uma pequena mudança em nossa publicação. Começamos a utilizar a plataforma Open Journal Systems, com a qual a revista se adequa aos critérios formais mínimos exigidos pelo circuito acadêmico para aumentar sua qualificação pelo sistema Qualis. Assim, oferece aos autores uma pontuação decente pelos textos publicados.

Por muitos anos, por decisão editorial, permanecemos à margem desse sistema, pois nosso foco único consistia em sustentar um espaço de pensamento e escrita singular, acolhendo o que de mais vivo e instigante havia nas pesquisas e práticas micropolíticas no campo da subjetividade. Nada dessa linha ou desse espírito sofrerá qualquer mudança.

A decisão de migrar para uma plataforma utilizada por todas as revistas acadêmicas responde a um único incômodo que veio se acentuando nos últimos tempos. Por que a ampla rede que há anos colabora com os Cadernos deve ter sua produção escrita e aqui publicada valer nada do ponto de vista da pontuação?

Sabemos que a vida acadêmica depende cada vez mais de critérios quantitativos. Portanto, é preciso fazer valer, para os pesquisadores de nosso campo, uma pontuação que lhes permita uma desenvoltura institucional. Num contexto em que a mediocridade é prolixa, e publica cada vez mais, pontua cada vez mais, e ocupa cada vez mais poder nos espaços acadêmicos, essa escolha é estratégica.

[Cada vez menos devemos deixar a universidade ser dominada pelos burocratas, conformistas ou resignados]. Mais do que nunca, é o momento de dar a ouvir nossas vozes singulares, com toda sua diversidade, sem que isso nos jogue para o escanteio institucional.

Um encontro recente do GT Subjetividade da ANPEPP, ocorrido na PUC-SP com a presença de professores e estudantes de todo o Brasil, mostrou a força de nossa rede e a determinação política em defender a universidade dos ataques provenientes do novo governo. Mas isto vai de par com uma luta, dentro da universidade, pela preservação e intensificação de certa maneira de pensar a pesquisa, a escrita, o pensamento, a produção, bem como as relações entre a subjetividade e o contemporâneo.

Um último esclarecimento. Por razões técnicas esse número está apenas num suporte virtual, dadas as mudanças referidas acima. Já a partir da próxima edição, retomaremos a publicação impressa, além da virtual, dando continuidade a um projeto vigoroso que completa agora 26 anos de vida.

1 Ana Lira (1977 | Caruaru – Pernambuco – Brasil). Fotógrafa e artista visual que vive e trabalha em Recife, Brasil. As experiências em que procura estar presente discutem viver como um político e as ações coletivas como processos de mediação. Relações de poder e implicações nas dinâmicas de comunicação estão entre seus interesses no desenvolvimento de projetos, que articulam narrativas visuais, material de imprensa, mídias impressas, publicações independentes. É especialista em Teoria e Crítica de Cultura.

2 Curadora, pesquisadora, nômade e feminista a tempo completo. Tem realizado exposições de artes visuais, performances e cinema na Espanha e no Brasil. Doutoranda no programa de pós-graduação de Estudos Feministas na Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Xochimilco (UAM-X) na Cidade do México. Magister em Arte e Cultura Contemporânea no Instituto de Artes da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGARTES/UERJ). (De)Formada em Filosofia e Letras pela Universidad de Valencia (UV), Espanha.

3 <http://estudiosfeministas.xoc.uam.mx/>

Terrane

Ana Lira¹
Paola Marugán²

Este texto apresenta uma conversa entre a artista Ana Lira e a curadora Paola Marugán em que tratam várias temáticas inscritas no projeto Terrane, que Ana Lira está produzindo desde 2013 no sertão pernambucano. Este é um projeto que vem sendo construído por meio do desenvolvimento de uma narrativa visual que dialoga com a trajetória das Mulheres Pedreiras do semiárido, partindo de uma memória da experiência pioneira da Casa da Mulher do Nordeste (CMN), iniciada em 1980, na cidade Afogados da Ingazeira, no Sertão do Pajeú. O desejo de elaborar uma narrativa visual sobre as Mulheres Pedreiras veio da percepção de que, embora seja uma temática importante para desmistificar a imagem que se tem do semiárido, ela raramente recebe atenção de outros profissionais que desenvolvem trabalhos pela região.

Paola Marugán Ana, foi no início do ano (2018) que entrei em contato com você para conhecer mais o seu trabalho, que descobri pela primeira vez na 31ª Bienal de São Paulo em 2014, pois, na minha pesquisa de doutorado³ estou analisando processos criativos de mulheres artistas, que estão produzindo práticas discursivas e materiais com um viés político no Brasil. De lá para cá, as conversas têm sido intensas e bem interessantes. Lembro que uma das primeiras perguntas que fiz é se você se apresenta como feminista e em qual feminismo você se inscreve, no caso afirmativo. A resposta foi iluminadora para mim e entendi que estamos em sintonia. Lembra?

Ana Lira Lembro, sim! Estava aqui recuperando as respostas que eu te dei. Eu te respondi que, em público, eu vou afirmar o feminismo porque é importante marcar um lugar de reflexão sobre o que nos envolve como mulheres.

Contudo, dentro de uma perspectiva mais íntima, desde criança, eu tenho consciência de que a minha perspectiva de relações de poder dialoga com movimentos de mulheres, mas eu não sei se o nome desses movimentos é feminismo. Pode ser, mas ainda estou buscando elementos que façam elos com conexões que são importantes para mim.

Como te contei, eu sou de uma família de mulheres rezadeiras e curandeiras; e uma família cuja ancestralidade masculina é indígena (parte de pai) e afro-indígena (pai da minha mãe), sem contar outras presenças com outros povos que ainda desconhecemos em nossas trajetórias. Algumas coisas têm me chegado em sonhos e rituais, mas ainda muito breve. Eu tenho uma relação muito forte com a terra, a natureza e os ciclos naturais, apesar de trafegar em muitas capitais trabalhando e articulando projetos.

O meu corpo, contudo, funciona de uma forma meio estranha quando estou nesses lugares. Ele fica meio sem lugar, meio desorientado. Eu faço um esforço imenso diariamente para me

manter conectada com os eventos cotidianos. Quando estou em lugares em que meu corpo conecta com os ciclos naturais ou sente uma força deste porte, eu funciono de outra forma. Entro em completo estado de fluidez.

Por isso, mesmo, cada vez que eu ouço diversas feministas negras escrevendo que não há pior insulto que nos chamarem de "macacas", eu sinto uma estranheza enorme. Leio ou ouço isso com um pesar porque sei que elas continuam reproduzindo o pensamento de que, enquanto humanas, estamos uma hierarquia acima dos animais. Como te disse, eu discordo disso.

Também tenho problemas em aceitar que as culturas cujo modo de produção de conhecimento não passam, primeiramente, pelo pensar, sejam consideradas inferiores. Nós todas, com formação acadêmica, não somos, em nenhuma hipótese, uma "evolução" das nossas avós que não entraram na universidade.

Eu tenho uma crença que acessamos sistemas de codificação e comunicação diferentes delas, mas não ciclos mais evoluídos de conhecimento, porque entendo que aprendo muitas coisas com as árvores, com as ervas do meu jardim, com meu cachorro, com os gatos que tive, os ciclos da água, o fogo e com os ventos. Eu vinha falando muito pouco disso em público, porque, como te disse, as pessoas me olham como se eu fosse uma coisa muito diferente.

Contudo, eu tive uma experiência agora no Rio de Janeiro, com a minha segunda mestra de reiki, a Valentina Desideri, que me fez perceber que sempre serei este corpo deslocado no coletivo. Ela me fez perceber que isto não é negativo e que esta experiência de digressão pode ser construtiva para os grupos que eu integro. Então, estou revendo este lugar, aos poucos, e pensando em como estas minhas percepções podem se somar às de outras mulheres com proposições semelhantes e construir um corpo vivencial e discursivo que nos ajude a oferecer mais caminhos aos que já foram traçados.

Inclusive, pensando que outras mulheres podem ter feito isso antes de nós, mas que não conhecemos e esta pesquisa pode nos conectar com elas. Estou bem feliz com esta possibilidade que se abre agora...

PM De todos os projetos que você compartilhou comigo, TERRANE foi o que mais me afetou pela sua complexidade, pelas múltiplas camadas de análise que derivam-se dele. Compreendo TERRANE como um ensaio de outro mundo possível em face à violência estrutural de um projeto de nação, que historicamente tem excluído subjetividades e corpos racializados e generizados, dentro das lógicas da geopolítica que age no Brasil.

AL O TERRANE elaborou um desafio na minha existência. Ele tem me feito pensar muito nos desafios que as mulheres estão tendo para transformar seus contextos aqui no Nordeste. Agora, diante deste desafio eleitoral e do que isso significa em termos de futuro, a vivência com elas ganha um aspecto ainda mais simbólico. Aprender a conviver com ciclos áridos e escassos; a conviver com as restrições e continuar caminhando. Estou muito movida por diversas reflexões esses dias.

Acompanhar a história destas três mulheres - Cláudia Oliveira, Luzia Simões e Lourdes da Silva -, que se propuseram a experienciar uma vivência no setor de construção de cisternas, é um presente. Elas conviveram durante um ciclo juntas, trocando experiências de vida. Agora estão em trajetória distintas, mas as trocas continuam em andamento.

Luzia seguiu mesmo como pedreira. Ela me envia fotos toda semana de alguma construção nova, quando não estou presente. Cláudia me contou há alguns dias que vai ser mãe pela terceira vez. Dona Lourdes está mais preservada porque dedicou mais de 20 anos à profissão nas construções e o corpo dela não consegue mais fazer tanto esforço. Todas elas têm muitos filhos e nunca deixaram de trilhar seus caminhos. Nunca deixaram de acreditar que podem mover coisas.

Eu não posso deixar de pensar no que cada trajetória delas me desafia, em termos de proposições de existência. Nem posso deixar de considerar que este projeto não existiria se não fosse o nosso afeto e a vontade de valorizarmos estas conexões. Eu comecei um projeto fotográfico e me encontro em uma vivência transformadora de vida. Não é um projeto sobre elas, mas uma construção com elas.

PM Falando em se enunciar-nos feministas ou não, para mim foi muito importante fazê-lo justamente pela possibilidade de ter um horizonte a ser trilhado de práticas de mulheres, tanto do passado quanto do presente, que podiam ser uma referência para a invenção de um mundo mais vivível. Quando eu decidi sair do esquema, que me aguardava enquanto mulher na minha cidade natal (Valencia, Espanha), senti uma vertigem, que tem me acompanhado até o presente e que apenas consigo aliviar descobrindo as formas outras de pensar e os modos outros de viver das mulheres em diferentes partes do planeta. Tem muita inspiração e potência de vida nas suas trajetórias, gente! Todos esses saberes tornam-se extremamente valiosos para eu compreender o mundo e minha existência nele. É por isso, sim, que eu falo que sou feminista. Aliás, é fundamental não esquecer que somos atravessadas pelo sistema, que reproduzimos as relações de poder, que conformam as nossas subjetividades e que para fugir disso, precisamos fazer um trabalho de desconstrução enorme, que abrange uma vida toda. Mesmo assim, acho que os projetos emancipatórios tensionam as estruturas do que é pensável e possível, mas nunca são liberados completamente. Temos muitos exemplos por perto, né?

AL Esta questão de ser feminista é uma pauta extensa e bastante discutida entre grupos no semiárido, mas é importante sinalizar que cada contexto é singular. Então, em alguns aspectos, as discussões são completamente diferentes. Todas nós atravessamos situações que tentam reter os processos emancipatórios, mas tentamos compreender os contextos para ver como atuar.

Dona Lourdes me contou que, quando ela começou a construir, muita gente não acreditava no trabalho de mulheres como cisterneiras. Havia muito preconceito nas comunidades, porque construção civil era um trabalho atribuído aos homens. Luzia comenta, agora, que as dúvidas acerca da qualidade dos trabalhos delas ainda pesam. Elas constroem, às vezes, ouvindo coisas horríveis. Eu acompanhei algumas histórias bem delicadas.

Porém, mesmo diante desses contextos, precisamos pensar juntas em como responder e em como propor encaminhamentos. Produzir "textão" ou fazer discursos imensos, utilizando palavras que não fazem parte de um contexto que não se conecta com elas, não ajuda, sinceramente. Sentimos que, algumas vezes, a narrativa de desconstrução ocorre em ações práticas e na continuidade de trabalhos.

Outras vezes, há espaços para conversas, formações, encontros de escuta e construção coletiva. Estes momentos são muito valiosos. Elas visitam umas às outras, conversam, vão às reuniões, quando é possível conciliar. Luzia foi para a Marcha das Margaridas, em Brasília, mais de uma vez. Além disso, é preciso considerar que há uma sabedoria das mulheres em reconhecer quando elas estão enfrentando violências - e elas tentam ajudar umas às outras, na medida do possível. Experiências que eu acompanhei com Cláudia e Dona Lourdes me foram muito simbólicas destas ajudas mútuas. E, neste sentido, em termos profissionais, o desafio delas é justamente conseguir trabalhar, depois que as formações são feitas. É neste momento que a cultura que divide os tipos de trabalho por gênero, tentando determinar o que é trabalho de homem e de mulher, age em todas as esferas. É preciso um esforço conjunto para desmembrar esta estrutura.

No semiárido, esse esforço é essencial porque a convivência com a estiagem pede flexibilidade. Ninguém pode ficar sentado esperando apoio, porque as políticas para a estiagem quase sempre foram produzidas com o intuito de aprisionar as pessoas aos políticos.

O termo indústria da seca foi criado durante a ditadura militar e fortaleceu a ideia de que o nordeste era uma região de pessoas incompetentes, dependentes de tutela do estado - e isso nos rende ameaças e xingamentos até os dias de hoje. O que acontece é que, na verdade, os recursos para a região esses anos todos foram desviados ou roubados, mesmo, com o intuito de fazer das pessoas reféns eleitorais.

As obras não eram feitas, os projetos não eram executados e, quando chegava na época da eleição, do norte de Minas Gerais ao Ceará começava a perseguição dos políticos aos moradores e agricultores, pedindo voto em troca de um caminhão pipa. As cisternas de placa (construídas em parceria com as famílias) foram uma forma de respiro para essas comunidades, não somente pela capacidade de armazenamento de água, mas, principalmente, porque a comunidade aprendia a consertar a cisterna, caso ela rachasse.

Houve, depois, um programa que tentou substituir as cisternas de placa pelas de plástico, mas houve muita resistência porque estas cisternas derretiam no calor do semiárido. Como elas não podiam ser consertadas pelas comunidades, as famílias acabavam ficando reféns de novo dos políticos, porque precisavam fazer um pedido de uma nova cisterna para substituir a que veio com defeito - e, quase sempre, esta substituição significava obrigar a família a votar nos candidatos da vez ou a manter governantes repressores no poder.

Então, as mulheres têm um papel fundamental no debate porque elas cuidam, muitas vezes, da gestão da água nas casas; e, outras vezes, há comunidades inteiras de famílias gerenciadas por

4 <https://centrofeminista.com/>

5 www.asabrasil.org.br/

6 www.casadamulherdonordeste.org.br/

mulheres. Como elas desempenham um papel tão importante sem poder construir? Não se pode impedir isso. Elas constroem cisternas, filtros, casas, fornos, o que for. E, principalmente, têm direito de receber o mesmo valor que qualquer outro trabalhador por isso. Há muitas empresas e instituições contratando mulheres e querendo pagar menos. As formações coletivas, servem para fortalecer esta cobrança por um pagamento justo.

PM Ana, você poderia explicar quando e de que maneira começou TERRANE? Onde ele se localiza? Que tipo de vínculo você tem no lugar? Quanto tempo passou lá trabalhando com Cláudia Oliveira, Luzia Simões e Lourdes da Silva?

AL Terrane é um projeto que vem sendo construído por meio do desenvolvimento de uma narrativa visual que dialoga com a trajetória das Mulheres Pedreiras do semiárido, partindo de uma memória da experiência pioneira da Casa da Mulher do Nordeste (CMN), iniciada em 1980, na cidade Afogados da Ingazeira, no Sertão do Pajeú.

Elas iniciaram edificando cisternas de 16 mil litros e 52 mil litros, mas, hoje, fazem construções de caixas de filtragens e casas em diversos locais do nordeste. Um dos grupos mais antigos é do Sertão do Pajeú (PE), responsável pela formação de outros grupos no semiárido brasileiro, que se estende do Ceará até Minas Gerais. Por exemplo, no Rio Grande do Norte, há mulheres trabalhando pelo CF8 (Centro Feminista 8 de Março)⁴ que estão atuando e foram formadas por Dona Lourdes da Silva. Ela também formou mais de 200 mulheres pelo nordeste inteiro.

O desejo de elaborar uma narrativa visual sobre as Mulheres Pedreiras veio da percepção de que, embora seja uma temática importante para desmistificar a imagem que se tem do semiárido, ela raramente recebe atenção de outros profissionais que desenvolvem trabalhos pela região.

Eu pesquisei o acervo da Articulação do Semiárido Brasileiro (ASA)⁵ por 7 meses, revisando mais de 100 mil fotos, e percebi que, exceto pelos registros de cursos desenvolvidos pelas organizações, pouco sabíamos destas mulheres, dos enredos que as rodeiam e de como elas convivem com uma cultura que continua tentando impedir o deslocamento dos papéis sociais na região.

Até mesmo na Casa da Mulher do Nordeste⁶ há uma memória imagética muito restrita dessas ações. Nas décadas de 1980 e 1990 havia quase nenhum financiamento e nem a devida atenção na sistematização destas experiências em imagem. Há uma lacuna enorme neste processo de fortalecimento destes outros lugares possíveis para as mulheres.

O nome do projeto, Terrane, veio de uma reflexão sobre estas mudanças. Na geologia, o termo terrane é utilizado para mencionar pedaços da crosta terrestre que se descolam de suas estruturas de origem e se alojam em outros locais. Os pedaços deslocados, contudo, carregam as características de onde vieram, produzindo uma sensação de estranhamento no local onde se sedimentam, provocando transformações no ambiente.

É este estado que fica entre o diálogo e conflito que me interessou como imagem de partida para a pesquisa visual. A mudança de papéis, a inserção e adaptabilidade das mulheres e os estranhamento causado por essa transformação na paisagem física, social e cultural do semiárido. Eu nasci no agreste e esta paisagem que cria zonas limitrofes entre um estado de pausa (estiagem) e o florescimento eu conheço bem.

Mas, passei a trabalhar de forma mais efetiva com os agricultores experimentadores há 15 anos, acompanhando experiências no sertão há uma década e documentando os processos das cisternas e outras tecnologias sociais de armazenamento de água há 6 anos. Em 2013 eu tive um insight sobre mulheres construírem cisternas e iniciei os processos que se desdobraram neste projeto. Aprovei a produção deste trabalho com imagens em 2015, mas a verba saiu somente na virada de 2016 para 2017.

Eu conheci Luzia, Cláudia e Dona Lourdes em março de 2017, quando a CMN, depois de uma década, produziu mais um curso de pedreiras. Estou acompanhando estas mulheres e as mudanças que as cercam desde então. Luzia continuou construindo em diversas regiões e também tornou-se formadora; e fui acompanhando isso. Ela chegou a trabalhar com Cláudia um tempo, mas por diversas mudanças na vida de Claudinha, inclusive mudando de casa e agora grávida pela terceira vez, ela migrou para outro trabalho.

Mas conversamos sempre porque não faço nada neste projeto, em termos de exibição, sem conversar com elas. Eu costumo dizer que comecei fazendo um projeto sobre as mulheres pedreiras e os aprendizados do caminho transformaram a vivência em um projeto em diálogo com elas. Isso muda tudo.

Eu já havia deixado de lado há vários anos a perspectiva da fotografia documental clássica de considerar quem a gente fotografa como "tema", "objeto fotográfico", "assunto", entre outras palavras que nem deviam ser usadas para as pessoas e comunidades que nos recebem em suas vidas. Mas a palavra sobre ainda estava escrita, mencionada, traçada nos projetos. Troquei.

Não fazia sentido nem escrever e muito menos considerar que este diálogo não podia acontecer. Desde então, conversamos sobre o cotidiano do projeto sempre que algo vai ser lançado e exibido. Ouvindo e pensando sobre os nossos cotidianos, com toda esta exposição pública pelas redes sociais, considerei que, às vezes, as pessoas conversam conosco ou permitem que fotografemos momentos de suas vidas que, no futuro, elas não querem mais que sejam veiculados. Então, se elas dizem "não cite isso" eu não cito. Há uma construção de confiança que é a coisa mais importante de tudo.

PM Me parece que no TERRANE você está mostrando o processo de produção de um sujeito político (feminista?) das mulheres pedreiras do sertão pernambucano. Como foi esse processo? E de que maneira te afetou?

AL Bom, esta construção é muito antiga. Se pensarmos nos relatos e memórias elaboradas acerca de Dandara, companheira de Zumbi dos Palmares, a imagem desta mulher com autonomia de gestão comunitária vem sendo elaborada há séculos na região, antes dela

ser chamada semiárido. Muitos grupos, associações, articulações foram criando meios de debater a existência e a vida das mulheres da região. Isso não é novo.

Eu lembro de, adolescente, ler entrevistas com líderes comunitárias do sertão que me deixavam arrepiada. Elas tinham uma clareza das diferenças entre quem encara uma lida no roçado e nas caminhadas, em busca por água, e as mulheres que chegavam para entrevistá-las. Podemos trocar experiências, mas elas decidem suas próprias vidas. Eu as respeito integralmente.

Tomar a decisão de trabalhar na construção de cisternas, para criar meios de autonomia financeira, é mais uma ruptura que estes grupos promoveram na região e que renovam - ou ampliam - os ciclos de diálogo sobre esta ideia que construímos de papéis sociais, funções e trabalho. Eu sinto que a principal mudança é abrir as portas para o "eu posso fazer", independente do que o contexto acredita que seja possível. Alguém precisa experimentar e movimentar as crenças.

Este contexto não é difícil de perceber no nordeste como um todo. Sempre tivemos que romper com diversos estereótipos, por causa do peso da imagem negativa que continuam criando de nós. Então, mesmo em Recife, Salvador, Fortaleza ou no Cariri paraibano e cearense é preciso estar pronto para se transformar porque os contextos oscilam muito.

Se você não tem um cargo vitalício em algum órgão público, é preciso ser flexível e estar aberto. Então, estas mudanças não são estranhas para mim e nem ver mulheres trafegando e enfrentando situações para criar meios mais dignos de vida, mas é óbvio que acompanhar agrega vivências que eu não tinha experimentado antes.

E elas me tensionam e me movem no sentido de pensar na minha própria responsabilidade neste debate, na imagem que eu mesma elaboro do nordeste e nas vivências na minha própria vida. Eu não vou ser conivente com uma imagem negativa do nordeste e nem vou aliviar para quem chegar junto de mim fortalecendo esta imagem, porque sei o impacto disso nas vidas das pessoas que moram aqui.

Há muita produção de conhecimento, muita vida, muita energia construtiva nesse lugar. Há muitas narrativas e percepções finas sobre ciclos de existência, sobre trabalho conjunto, sobre como lidar com fenômenos naturais de restrição e longevidade. Estas coisas não podem ser suplantadas por debates rasos eleitoreiros e nem por pessoas que não tem interesse em perceber este lugar fora da imagem restrita que criaram dele. O trabalho das pedreiras toca em todas estas esferas e por isso nos esforçamos para continuar defendendo a existência delas nesse e em qualquer outro campo.

PM Assim, por meio do TERRANE, você está aprofundando nessas epistemologias que envolvem saberes ancestrais de lutas e re-existências das mulheres no sertão. Imagino que você está conectando esse conhecimento com aquele que recebeu de suas ancestrais, né?

AL Sim, o tempo inteiro conectando com os saberes que eu recebi das minhas avós e tia-avó. Elas sabiam ler o tempo e os ciclos da natureza e me ensinaram isso. Me ensinaram como observar isso no meu corpo.

Esta leitura é essencial para circular na região e para entender os ciclos da água, da estiagem, dos ventos e as relações disso com as fases de dormida e de florada da caatinga - que influenciam em todo o processo construtivo e produtivo das famílias na região. Sem esta porta que as minhas avós abriram, na minha vida, eu não teria acesso ao universo simbólico que está presente no cotidiano delas.

Sem romantismos, esta comunicação simbólica define um lugar completamente diferente de interação com cada uma delas. Eu não produziria estas imagens e nem desenvolveria este projeto se a minha existência não tivesse sido atravessada por estas conexões emocionais, espirituais, simbólicas, sensoriais e por uma sabedoria que não acredita na noção mais pragmática de tempo e espaço. O tempo do semiárido é outro.

É outro, inclusive na observação de como a cultura urbana é recebida e transformada pelas experiências da região. Ver os selfies de Cláudia e como ela cria sistemas de articulação da própria imagem nas redes sociais, esteja grávida ou não, tem sido um aprendizado enorme para mim. Ver as fotos que Luzia faz das próprias andanças construindo e de como estas imagens dialogam com a noção de paisagem e de espaço comunitário é outro aprendizado.

Sou eternamente grata às minhas, agora ancestrais, por tudo o que elas me ensinaram - e continuam me ensinando em sonhos ou pelos sinais e simbologias que me chegam. Elas são, em muitas medidas, responsáveis pelo meu contato com estas epistemologias e pelo que eu consigo mover junto com elas nestas vivências.

PM Nessa produção de conhecimento, subjetividades e vida -como você apontou- tem uma articulação importante para ser pensada, isto é, o papel das mulheres no processo de constituição do modelo de nação. Durante o decurso da formação da Nova República, uma nova subjetividade foi produzida, a mulher republicana, civilizadora e responsável da nova nação moderna. Aliás, apesar da ênfase no papel da mulher enquanto educadora dos valores republicanos, ela ficou excluída de tal processo. Heloisa Buarque de Hollanda no colóquio "Celebración y Lecturas: La crítica literaria en Latinoamérica"⁷ expôs que os mitos fundacionais da identidade brasileira baseiam-se em relações de desigualdade racial e sexual. Isso me leva pensar que as mulheres pedreiras estão respondendo a um modelo de nação que as tornou invisíveis (com todas as violências que carrega essa invisibilidade) pelo fato de serem mulheres e nordestinas. E essa forma de responder implica a criação de um projeto de emancipação de gênero, classe, raça e territorialidade. Nossa! Quantos elementos para pensarmos juntas!

AL Se quisermos pensar no modelo de república e democracia que carregamos faz sentido pensar em um projeto de emancipação de gênero, classe, raça e territorialidade. Contudo, eu sinto que a gramática moderna não consegue dar conta do que acontece tanto no semiárido quanto em diversas outras regiões do Brasil.

Há uma camada de saberes e processos que nunca vai conseguir ser encaixada no vocabulário deste projeto modernista de existência. Este projeto pensa a noção de evolução e progresso como sucessão de experiências e que o presente sempre vai ser suplantado por algo melhor no futuro, criando um eterno estado de espera por algo que, quando vira presente, já encontra as pessoas esperando outro melhor por chegar. Isso é muito perverso.

Eu fico feliz quando percebo que há dinâmicas no semiárido que rompem com este estado e, por não serem compreendidas, podem ser verdadeiros portais de transformação. Acredito muito que este lugar não compreendido nos protege e atenua muitas violências, porque é nele que encontramos as brechas que precisamos para criar formas de continuar produzindo rupturas nos sistemas que nos tensionam.

Se, antes, eu ficava incomodada porque nem todo mundo entendia o que é o nordeste, o semiárido e estas conexões, hoje eu acho saudável que não entendam tudo mesmo; porque nem sempre entender é respeitar. Há quem queira entender para conter, represar, destruir. Então, hoje eu não dou acesso a tudo que sei e aprendi na região para qualquer pessoa. No meu processo comunicativo, eu compreendi, entre outras coisas, o poder da invisibilidade e do silêncio, quando se faz necessário.

PM Compreendo que a construção dessa imagem estereotipada do Nordeste foi construída historicamente com a cumplicidade de várias instituições e suponho que a mídia deve ter tido um rol muito importante nessa representação do sertão, mas também o cinema e estou pensando sobretudo no Cinema Novo, que contribuiu à criação de um imaginário social extremamente estereotipado e ao mesmo tempo valorizando a cultura popular e visibilizando corpos, que até esse momento nunca foram mostrados na tela. O binômio cultura-identidade articula uma série de relações de poder que muitas vezes são uma faca de dois gumes.

AL O Cinema Novo foi um dos eixos deste processo - embora algumas discussões produzidas pelos filmes sejam importantes -, mas não posso dizer que foi o eixo principal, porque é como meu pai mesmo me contou, nem todo mundo tinha dinheiro para ir ao cinema e a televisão não era, também, um item acessível em todo o território brasileiro. O impacto do Cinema Novo se deu entre estudantes, professores e nos circuitos que se alimentam da cultura e das artes. Havia pessoas de outras áreas? Claro, mas nem toda população brasileira, como ainda hoje, acessa em plenitude estes espaços.

A questão é a repetição desse discurso há décadas, em diversas vias, do jornal ao cinema, dos livros publicados aos discursos de campanha política, sempre criando camadas cada vez mais perversas - como as falas recentes do dono da Havan sobre os nordestinos. Há muita gente falando sobre o nordeste sem nem conhecer este pedaço do Brasil.

Existe uma pequena conferência muito famosa da Chimamanda Adichie intitulada *O perigo de uma única história*, que sintetiza exatamente o que eu estou querendo comentar aqui. A versão de uma narrativa repetida diversas vezes, sem permitir que outros enredos estejam em diálogo, acaba se tornando aquilo que marca um espaço.

PM Falando em mídia, lembro que no nosso encontro em Salvador, você mencionou que estava recolhendo artigos de imprensa com a ajuda do seu pai, que têm como temática o sertão. Você está considerando incluir esse arquivo no projeto? Pensou de que maneira? Ou simplesmente é parte do processo da pesquisa?

AL Estes arquivos são recortes de jornal, que foram publicados ao longo dos anos, elaborando justamente esta narrativa distorcida da existência do nordeste. Além disso, incentivando a construção de um vocabulário que acaba sendo repetido, até dar enjôo, ainda hoje. Palavras como flagelados, famintos, saques, entre outras, são usadas de forma indiscriminada, criando uma marca sobre nós. Estes arquivos foram inseridos nas pesquisas e estão tanto no livro de artista que eu elaborei quanto no fotozine que estamos preparando.

No livro de artista, eu desenvolvi uma experiência visual com estas notícias, produzindo uma crítica que atribui a esta narrativa a construção de um enredo sombrio sobre o nordeste. No fotozine, vamos fazer um livreto encartado, que de forma igualmente reflexiva pensa nesta narrativa como um apêndice-pedra-no-sapato nas nossas possibilidades de crescimento, que sempre foram e são muitas.

PM Acho que já comentei com você que há um tempo estava lendo a introdução do livro de Dipesh Chakrabarty, "Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference". Nele o autor faz uma crítica à categoria de historicismo do Marx e Hegel e conseqüentemente, à ideologia do desenvolvimento implícita no enunciado "First in Europe, then elsewhere". Estes filósofos assumiram (universalmente) que as sociedades atravessam diferentes fases do capitalismo, em que vão se desenvolvendo, por meio do progresso científico e tecnológico da epistemologia moderna. Aliás, esta consciência histórica encerrou as colônias num "waiting-room" sob a justificativa de que ainda não eram o suficientemente desenvolvidas e civilizadas. Assim, poderíamos dizer que existem grupos de pessoas menos modernas que outras, mas que se aguardamos, esses grupos podem se organizar e atingir o status de moderno, desenvolvido e civilizado. Me parece que esse quarto de espera não tem saída, pois a modernidade colonial, para tudo aquilo que não é Europa é um futuro sem presente. Acho que a análise de Chakrabarty pode funcionar no contexto brasileiro, falando em colonialismo interno e pensando nas formas em que uma geopolítica age no país. Trataria-se de olhar para o processo de construção do projeto nacional visando compreender as articulações que levaram o nordeste para o "waiting-room". Acho que até na mesma produção poética poderíamos achar pistas.

AL Se você considera a perspectiva modernista de progresso, o nordeste está no "waiting-room". Se você considera que as regiões - e suas populações - existem e produzem vida, para além de qualquer conceituação, o nordeste tem processos de produção de conhecimento e tecnologias sociais de convivência com o semiárido que não cabem dentro de qualquer sala de espera por este progresso idealizado. Elas precisam de recursos, sim, mas não obedecem a este modelo de existência.

Pelo contrário, exceto pelas áreas onde a irresponsabilidade dos governantes subtrai qualquer chance de dignidade (e isso ocorre

em qualquer estado brasileiro), há cidades do nordeste vivendo em condições muito melhores que algumas capitais brasileiras.

O problema é que a gente deixa de olhar para como estas regiões se organizam e se estruturam para acreditar que existe um modelo único a ser implantado em todas as cidades do mundo. É este modelo colonial de progresso, que funciona na base da imitação, que destruiu cidades incríveis e projetos maravilhosos de convivência coletiva em nome de "ser igual a cidade X ou Y". Exemplo: Caruaru, onde eu nasci, quer ser igual a Recife, que já imita outros projetos horríveis de progresso, e está sendo completamente destruída.

Nenhuma região precisa ser igual à outra. É este pensamento de gestão que tem destruído a Amazônia, por exemplo, e nos deixado reféns de uma das mais drásticas mudanças climáticas da atualidade. Esta mesma crença está tendo impacto na morte do rio São Francisco e foi o que levou ao acidente de Mariana, que é uma situação que nem sabemos quando as cidades afetadas vão conseguir se recuperar.

PM Sobre a genealogia da constituição desse(s) sujeito(s) político(s) no Nordeste, você frisou Dandara, a companheira de Zumbi dos Palmares, no século XVII e eu pensei na historiadora Beatriz Nascimento, que desenvolveu um pensamento sobre os quilombos⁸ - enquanto corpos, subjetividades, espaços e resistências. Aliás, como estrangeira, sem ter um conhecimento tão específico da história do sertão, fiquei perdida quando você disse que isso não era novo, que tem uma série de articulações e grupos que colocaram em xeque as lógicas da empresa colonial, a branquitude e o projeto de nação. Você poderia falar mais um pouco disso? Dar algumas referências de mulheres, grupos e práticas ou experiências mais concretas? Seria lindo poder traçar uma genealogia propriamente sertaneja.

AL Existe o episódio simbólico das Mulheres de Tejucupapo, no século 17, que pode ser uma forma de pensar em casos em que as hierarquias são alteradas em nome da sobrevivência, embora a marca patriarcal esteja ainda muito forte neste processo; e as mulheres que lutaram nas Ligas Camponesas e as diversas lutas das comunidades quilombolas, como a de Conceição das Crioulas.

Há diversas outras histórias, mas que sabemos apenas menções. Este é um universo com muitas narrativas a serem desdobradas, ainda. Esta é uma pesquisa para anos a fio. Se considerar as histórias das comunidades quilombolas e a influência das mulheres neste processo, temos uma longa caminhada pela frente.

PM Falando em processos de politização, de que maneiras a produção de uma consciência feminista nas mulheres pedreiras as afetou no plano afetivo-familiar?

AL Veja, eu posso comentar que as discussões existem - em nível pessoal e coletivo - e que há modificações simbólicas em todas as famílias. Além disso, há processos em que esta consciência de estar íntegra em uma trajetória, evitando violências ou saindo de situações em que isso está presente, aparece na vivência de algumas delas, antes mesmo de termos como feminismo cruzarem suas vidas.

Quando mulheres vêem seus companheiros irem embora em busca de trabalho - e não voltarem mais - e se dão conta que vão precisar gerenciar sozinhas família, terra e os poucos animais que restam, uma nova existência se materializa; especialmente se elas não têm parentes próximos para ajudar. Ainda existe um senso de coletividade bastante ativo, no semiárido, que conta muito nestes casos.

Mas não vou exemplificar aqui as histórias pessoais porque são questões que combinamos de não falar publicamente a respeito.

PM Queria trazer à tona a importância da imaginação, a fantasia e a criatividade nos processos de transformação de subjetividades, impulsionados pelas forças do desejo (quando você diz "eu posso fazer"). Hoje estava lendo uma entrevista da fotógrafa Marcela Bonfim, amiga nossa e para mim, outra referência artística no Brasil, Ana, como você. Ela dizia que para ser qualquer coisa na vida é só imaginar que você pode. Apenas criando a fantasia, aí já mexe alguma coisa no corpo, que depois leva para ação. E isso é muito o espírito do carnaval, não é?

AL Eu não atribuiria bem ao carnaval. Pelo menos, não seria a minha primeira referência. Existe um termo que é usado para as pessoas que moram no interior do Brasil: matuto. Ele agrega o verbo matutar, que significa meditar, refletir, pensar sem pressa sobre alguma coisa, por um lado, e, por outro, é sinônimo de planejar, arquitetar, criar, conceber, traçar estratégias.

O imaginário do matuto é o daquela pessoa que fica na porta de casa ou em algum canto afetivamente favorito pensando demoradamente sobre a vida. Dentro da narrativa da indústria da seca, o matuto é a figura preguiçosa, que passa o dia sem fazer nada. Mas, se retirarmos o matuto desse enredo sombrio, a personagem é aquela que, ao observar, começa a conhecer os ciclos, o funcionamento das dinâmicas da região e suas estratégias de sobrevivência.

É aquela que, também, por meio da deriva, cria novos imaginários sobre o que vive e que tem em mãos um grande poder de ativação de novos lugares de existência. É quem reelabora as próprias experiências e do entorno, materializando em música, em bonecos de barro ou madeira, em desenhos para rendas de bilro ou renascença, nos traçados do chapéu de couro e do gibão, nas esculturas de pedra, nas rezas, nos rituais, em uma mudança na organização das lavouras ou em novas formas de gerir o rebanho.

A matutagem concebe pessoas que são grandes contadoras de história oral que encontramos pelas cidades, cantadoras e cantadores, poetas, articuladores, entre outros. Sem estas pessoas que se colocam no mundo a partir da observação, da deriva, da reflexão, o nosso imaginário estaria definitivamente comprometido, porque, nas cidades mais urbanizadas e capitais, a cultura da imitação e da recusa à invenção, como possibilidade de tocar o absurdo, o não-compreendido, o devaneio, é cada vez mais forte.

PM Uma das questões que tenho pensado muito no contexto da minha pesquisa de doutorado é justamente a relação entre a pesquisadora e os sujeitos que analiso. Pois, o fato de eu ser europeia, traz um desconforto que me faz sempre suspeitar e ficar atenta dos meus sesgos e minha parcialidade. Entre sujeitos

(pesquisadora-artistas) existe uma relação de poder, a mesma que você comentou entre a fotógrafa e "o objeto de estudo". A dimensão ética inscreve-se nessa mudança que você fez durante o processo de TERRANE, reformulando a histórica relação de poder entre o sujeito e o objeto na antropologia e na fotografia documental. Eu diria que sua metodologia é feminista, no fato de considerar todas as mulheres sujeitos ativos e atuantes no projeto. Esse cuidado nas formas (políticas) de fazer arte merece ser sublinhado, porque o meio artístico está cheio de projetos que alimentam a bestia, se achando muito críticos por produzir uma arte panfletária, que não deixa de contribuir à violência que pretende questionar. Acho isso perigoso.

AL Bom, o que eu tentei foi pensar em como eu gostaria de ser tratada, caso alguém decidisse fazer um projeto sobre coisas que eu realizo. Eu quero ser fotografada em qualquer circunstância? Eu gostaria de ver todas as minhas histórias abertas ao público, somente porque eu contei a alguém, em algum momento do processo? Eu acharia legal ser impedida de opinar sobre o andamento de um projeto que tem a minha imagem envolvida? Eu gostaria que outras pessoas escolhessem por mim as imagens que vão ser exibidas? Eu quero ter um fotógrafo dentro da minha casa por cinco meses seguidos?

Se você se faz estas e outras perguntas e compreende o que te desrespeita, então, você sabe o que pode ser desrespeitoso com qualquer outra pessoa. Então, eu converso tudo com elas, mostro tudo, observo o que elas sentem (os olhos, as pausas, as expressões, as recusas) e escuto o que elas me dizem. O meu limite é dado pelo que soa desrespeitoso para elas. É simples.

PM Ana, você já fez alguma apresentação pública do trabalho realizado até o presente para a comunidade? Projeções, mostra de fotografias, bate-papo aberto...

AL Nós ainda não fizemos nenhuma apresentação pública na região, apenas para as próprias famílias, que receberam as fotos que temos feito e que nos acompanham trocando ideias sobre o trabalho. Optamos por fazer quando o fotozine estiver pronto, porque, assim, podemos distribuir a publicação para as pessoas. Queremos muito que as pessoas tenham isso em mãos, por isso passei esta última parte do semestre empenhada em fazer com que a gente conseguisse os apoios necessários para rodar os 1000 (mil) exemplares do fotozine. Vai dar certo! Em janeiro com certeza faremos a exibição no sertão do pajeú. Estou contando os dias e elas estão acompanhando este processo, também. Quero muito abraçá-las neste momento.

PM O resultado das últimas eleições (outubro, 2018) inaugura um período de desgoverno no Brasil, em que a autonomia do trabalho comunitário e as redes afetivas serão fundamentais para a sobrevivência dos próximos anos. Quais são os desafios que essas mulheres terão que defrontar? Que estratégias coletivas estão desenhando as organizações feministas para responder às diferentes violências, tanto na dimensão micro quanto na macro-social, que o novo governo já está anunciando?

Esgotamento [abrir passagens para o vento]

Karina Acosta Camargo¹

*As frases, os gestos, os refrãos ínfimos, muito sóbrios, um ritor-
nelo, ou uma imagem pouco antes de desvanecer, produzem uma
imagem verdadeira. Essa imagem é desaparecimento, mas também
um aparecimento, de uma vida fora da vida. A última ou penúl-
tima imagem, a imagem daquilo que será perdido, do que não está
mais presente, não está mais visível, essa imagem é, sem dúvida, a
identidade da vida e da morte.*

Kuniichi Uno. *A gênese de um corpo desconhecido.*

*"Tudo é possível", ou "tudo se torna possível", na medida em que
as partes da situação, tais como o visionário as apreende, não
são mais previamente combinadas: são como acontecimentos
puros compondo problematicamente um único acontecimento (a
situação), e é próprio aos acontecimentos ressoarem uns com os
outros, caoticamente.*

François Zourabichvili. *Deleuze e o possível.*

*O muito próximo tornou-se incerto, envolto pelo que parece ser
o ar que faz flutuar uma borboleta. O ar em torno de mim, que
observava em silêncio uma pequena cobra derretendo, avançava
com a borboleta em direção ao lugar onde tudo estava fechado.
Essa imagem de mim não tem infância nem passado. Não sabe o
que fazer.*

Tatsumi Hijikata. *Dançarina doente.*

Um trem atravessando a casa. O seu apito e a sua fumaça tremem a cozinha e o quarto. Os latidos dos cachorros da rua, aqui dentro, embaixo da cama, perfuram as paredes com seus sons inquietos. Estranho silêncio no corpo de uma casa amontoada de palavras escondendo tudo aquilo que poderia desmoroná-la. Poesias empoeiradas de lágrimas em purpurina cinza pelo chão. Uma família fala alto e a rua e o trem passam pela mesa no almoço de domingo e ninguém está vendo. É carnaval, os cães estão soltos rebolando, até que um tio qualquer não consiga mais pisar seu discurso duro, paralisado, sobre as nossas cabeças.

...

Se eu começar a contar, você fica? Um abuso sexual..., mas não só, não só, não se prenda muito às minhas palavras. Estou indo em direção àquela sensação sem nome, vertiginosa, onde é escuro e movediço, onde a voz se apaga e as escutas também, onde o encontro desaparece, não há lugar. Grande demais é uma maneira de falar do que excede os contornos, desmancha as possibilidades de sustentação da vida. É demais. Não há quem pague a conta e você desaparece. Desaparece? É que se ninguém enxerga, não

existe. O olhar é a criação da alma. Eu não sei. A certeza da navalha rasgando a pele e, pele alguma, navalha alguma, sangue algum ali. Se ninguém vê, acho que não existe. Não tem oração que baste, cobertor que envolva, nada abraça o corpo, ele não existe mais. Os contornos realmente desaparecem. Se eu começar a contar, você fica? Não estou falando mais de mim. Você sabe disso, e talvez por isso mesmo seja tão difícil ficar, estar. Sua presença requer pequenos desmanches, se abrir para que eu possa entrar, eu sei. [Abrir passagens para o vento]. Uma certa dose de vulnerabilidade e descida aos próprios infernos. O que garante que você também não vai se perder? Qual é a dose da escuta possível? – pergunta. Não sei de onde surgiu essa pergunta. Se você se abrir um pouco, apesar desse rasgo sem nome e sem lugar, talvez eu também consiga garantir algum refúgio enquanto você me escuta. Talvez eu possa cuidar de você, enquanto, no fundo, eu falo para que você possa cuidar de mim. [Desabafo: não sei quem escreve aqui]. É que talvez, entre a gente, no encontro, haja algum modo de nos cuidarmos para além da minha capacidade e da sua, é um modo outro, uma garantia outra que acontece, que se tece, quando podemos nos fazer companhia, diante da narrativa de algo grande demais, da narrativa *impossível* do insuportável. É que talvez seja disso que eu esteja tentando falar, se você ficar, mesmo que se desmanche um pouco, a vertigem pode começar a ganhar algum risco, alguma margem, pequenas borbulhas de chão, garantir o nascimento da terra e do ar. A chegada num mundo. É que *para fora* não tem onde ficar, você entende? *Para fora*, não é fora de casa e na rua, fora da cozinha e na sala, fora da panela e no prato. É fora de lugar-nenhum. É em lugar algum. É não ter presença, não ter nascimento. Se eu começar a falar, você fica? É para que algo possa nascer. Lugar comum.

...

O corpo, recuado-acuado, diante do terrível desencontro com as suas sombras. Empoçado na sarjeta, estranhado com as próprias palavras, os próprios nervos, as próprias catástrofes. Suas nervuras, suas envergaduras, suas dobras, se desdobram num sem-fim, sem qualquer condição possível de sustentar o fora. Seu íntimo, intimidado, perde as margens que tornam uma dança possível, o ritmo que possibilita o fôlego. Você já deixou de respirar? Suas vias aéreas já se desmancharam alguma vez, hoje? Preciso de pés-no-chão-e-cabeça-nas-nuvens. Perderam-se os pés nas nuvens, as cabeças guilhotinadas pelo chão. Escrevo para que as cabeças possam dançar, para que os vagalumes possam habitar a escuridão, para que o sol possa se deitar no horizonte alaranjado dos meus pensamentos. Você já se perdeu hoje? As portas, as aberturas, [uma prudência necessária]. Uma dança, um rito. Um ritmo. É possível se afogar, mas *o mar quando quebra na praia é bonito, é bonito o mar*. Não quero te convencer que eu me afogo e eu aguento, ainda que por vezes eu tente. Talvez seja melhor reverter a frase. *O mar quando quebra na praia é bonito, é bonito o mar*, mas é possível se afogar. Talvez seja melhor verter a frase. O mar quando quebra na praia [é possível se *aforar*] é bonito, é bonito o mar. Não

há operação possível para te convencer. Você já se perdeu hoje? Catástrofes terríveis são lançadas ao mar, não posso te convencer a ir comigo, eu gosto de companhia. Não estou aqui, hoje eu me perdi. Escrevo para o mar quebrar na praia e encontrar a terra. Os pernilongos estão me picando. Eles têm me picado durante atmosferas oníricas. As picadas, as mãos coçando o peito dos pés, as costas roçando um peito-que-eu-nunca-tinha-visto-nu na cama. Comecei a escrever para você sem perceber. Está coçando ainda. Você já escreveu cartas-de-amor do orvalho para a copa das árvores, do vento para as raízes submersas da terra? O amor é um encontro abismal. Você já destinou palavras por rotas invisíveis? A primeira coisa sábia que eu enfiei nos bolsos e nunca mais tirei, desde a infância, foi de que existe um buraco, uma passagem, que sai daqui de Sorocaba – eu não estou em Sorocaba – e vai até o Japão. Eu aprendi quando criança que dá para cair do outro lado do mundo. Num outro mundo. No avesso da terra. Às vezes, eu me perco no avesso da terra. É terrível, é bonito, é bonito. Se você escutar Caymmi agora, pode ser que libere o som inaudível acompanhando esses pensamentos. Escuto-os enquanto também crianças brincam lá fora no meio da rua e carros sobem a calçada. Eles estão lá fora. Lá fora, no avesso do mundo, no mar quando quebra na praia, no papel quando escreve este lápis, há uma coceira que eu insisto em esfregar, um pernilongo zunindo que atravessa as paredes do corpo. Há um silêncio em tudo isso, ainda que eu não saiba dizer...

...

Preciado¹ e Hijikata²: dançar e escrever como um decapitado

Thiago Abel³
Bruno Maschio⁴

1 Paul B. Preciado (1970-): "nascido na Espanha como Beatriz Preciado, é um dos fundadores da teoria queer; com sólida formação filosófica, discípulo de autores como Foucault, Deleuze e Derrida, e em vivo debate com Judith Butler, Preciado renovou a perspectiva sobre as dissidências de gênero em suas relações com o capitalismo. Com sua escrita cáustica, é leitura obrigatória para repensar a subjetividade e as novas figuras da sexualidade contemporânea. Formada pela Universidade de Princeton, lecionou sobretudo em Paris, Barcelona e Nova York". Nota sobre o autor no livro *Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*, Tr. Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1, 2018, p. 447.

2 Tatsumi Hijikata (1928-1986): foi o dançarino japonês que criou a manifestação artística *Ankoku Butô* (Dança das Trevas) ao fim dos anos 1950, conhecida mundialmente como *butô* (*butoh*) e tendo como grande expoente Kazuo Ōno. Dentre os inúmeros projetos realizados, vale ressaltar sua dança em *Cores Proibidas* (1959), tida como obra inaugural do projeto, e *A Revolta da Carne* (1968), tida como sua obra magna; suas companhias de dança *Ankoku But* -há (1960-1960), *Hangi Dait Kan* (1970-1973) e *Hakut b* (1974-1976), que anunciam mais do que o nome dos grupos, suas fases criativas; sua direção em *Homenagem para La Argentina* (1977), *Minha Mãe* (1981) e *Mar Morto: Valsa Vienense e Espectros* (1985), performados por Ōno, últimas criações da parceria Hijikata-Ōno; e seus inúmeros textos e manifestos, como, por exemplo, *Para a Prisão!* (1961), *Kaze Daruma* (1986) e seu único livro, *Dançarina Doente* (1983).

3 Mestre em Artes da Cena pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) com a dissertação (Po)éticas do ctônico: primeiros movimentos do butô no Brasil, dançarino e diretor do Núcleo Experimental de Butô.

4 Mestrando em ciências sociais na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), dançarino e pesquisador do Núcleo Experimental de Butô.

5 Preciado, P. "A vida eterna". In: *Testo Junkie...*, op. cit., p. 440.

6 Preciado, P. *Testo Junkie...*, op. cit.

7 O Núcleo Experimental de Butô é um laboratório cênico residente em São Paulo que investiga, desde 2014, as (po)éticas de Tatsumi Hijikata (1928-1986), fundador do *Ankoku But*, projeto políticoartístico nascido há mais de cinco décadas no contexto do pós-guerra japonês, sem deixar de cotejar o trabalho de Kazuo Ōno (1906-2010), principal colaborador de Hijikata e responsável pela difusão desta manifestação

*Há anos perguntei a um mestre budista jesuíta o que era a filosofia e como eu saberia um dia se estava filosofando. Ele me respondeu contando uma fábula. Um jovem aspirante à filosofia sobe uma montanha, acompanhado de seu velho mestre. Caminham juntos por uma estrada sinuosa e inclinada que margeia a montanha, à beira de um precipício. O mestre prometeu ao discípulo que, antes de chegar ao topo, lhe será oferecida a possibilidade do entendimento e que se abrirá para ele a oportunidade de começar a tarefa da filosofia. Advertiu-lhe que a prova será dura. Mas o discípulo insistiu. A subida é árdua, e o jovem começa a se deses- perar. Caminham durante horas e estão a ponto de chegar ao lugar mais alto quando, de repente, o mestre tira uma faca voadora de sua mochila e a lança no vazio, sacudindo a mão ligeiramente. A hélice fica pequena enquanto se afasta rumo às nuvens e cresce enquanto volta na direção dos dois homens. O barulho se faz mais intenso, até que a faca vem a cortar, de um único talho implacável, a cabeça do mestre. O sangue salpica a cara do discípulo, que observa a cena, estupefato: a cabeça limpidamente seccionada, os olhos despertos, rola por uma das ladeiras da montanha, enquanto o corpo, com os braços ainda agitados, desliza pelo outro lado até o precipício. Sem sequer ter tempo para agir, o discípulo se pergunta se deve correr por um lado da montanha para recolher a cabeça ou pelo outro, para recolher o corpo.*⁵

Esse texto é um desdobramento, ou melhor, um desdobrar-se constante e ininterrupto acerca das inquietações e atravessamentos que surgiram a partir do encontro dos pensamentos e experimentações de Tatsumi Hijikata e Paul Preciado, disparados na noite do dia 27 de abril de 2018, em decorrência do lançamento do livro *Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*, de Paul B. Preciado,⁶ quando, a convite da editora n-1, o Núcleo Experimental de Butô⁷ realizou o happening *Marginais TransTemporais*⁸.

O que há de conexão entre a dança das trevas (*Ankoku Butô*) elaborada no fim da década de cinquenta pelas ruas de Tóquio e as reflexões acerca da era farmacopornográfica? O que dança no corpo de Preciado através de sua intoxicação voluntária? Como refletir sobre os processos de autocobaia de Preciado, tão próximos dos caminhos de terrorismo e tortura da carne proposto por Hijikata para acessar, enfim, as possibilidades do vir-a-ser? E o que filosofia o corpo Tatsumi Hijikata em seu embate contra os "corpos sociais"? Combate às ficções somatopolíticas que impedem, controlam, desistem e matam a carne e seus devires.

...

"Este livro não é uma autobiografia, mas um protocolo de intoxicação voluntária à base de testosterona a respeito do corpo e dos afetos de B. P. Um ensaio corporal".⁹ Essas são as primeiras palavras que se leem ao iniciar *Testo Junkie*. Apesar das inúmeras reflexões teóricas, formulações conceituais, debates políticos e

artística pelo mundo. A pesquisa investiga os desdobramentos do *butô* no Brasil após mais de cinco décadas de sua fundação em Tóquio, na busca de encontrar portas de acesso a essa manifestação artística repleta de inquietações ainda não exploradas e que permanecem relevantes para a sociedade atual.

8 Sinopse: Uma das dimensões *Ankoku Butô* é a afirmação de uma "beleza da crueldade" (*zankokubi*), onde os dançarinos buscam presentificar na carne aquilo que para a sociedade é insuportável. Aquilo que é proibido e marginalizado para que a sociedade possa existir é tratado, nesta manifestação artística, em sua beleza e subversão. Hijikata busca essa potência transgressiva nos marginais: loucos, homossexuais, criminosos, crianças, velhos, deficientes. Eden Peretta, em *O Soldado Nu: raízes da dança butô* (São Paulo: Perspectiva, 2015), desenvolve a noção de "marginais transtemporais", uma vez que estes não dizem respeito somente aos seres marginalizados no Japão pós-guerra, "mas que figuram, reincidentemente, à margem em quase todos os tempos e sociedades" (Ibidem, p. 33). A transtemporalidade dos marginais é encarnada por Tatsumi Hijikata nos primeiros anos de seu projeto ao se debruçar sobre as obras literárias dos poetas malditos, como, por exemplo, Lautréamont, Genet, Sade, Bataille, colocando-os em confluência com suas próprias marginalidades. O Núcleo Experimental de Butô propõe a realização do happening *Marginais TransTemporais*, onde o objetivo é permitir que os corpos dos performers sejam atravessados pela literatura maldita, pela marginalidade da dança de Tatsumi Hijikata, pelas forças e formas marginais que povoam as grandes cidades e pela marginalidade experienciada por cada corpo.

9 Preciado, P. Testo Junkie..., op. cit., p. 13

10 "Não falo com ninguém, só escrevo. Como se a escrita pudesse ser a única testemunha confiável desse processo" (Preciado, P. *Testo Junkie...*, op. cit., p. 60). A questão da testemunha é central no pensamento de diversos autores, entretanto, no que concerne ao protocolo de experimentação realizado por Preciado com a testosterona, destacamos as formulações de Lapoujaldé (*As existências mínimas*. Tr. Hortência Santos Lencastre. São Paulo: n-1, 2017) acerca do pensamento de Étienne Souriau (1892 – 1979). Mesmo tratando da filosofia e da estética, os personagens "filósofo" e "artista" se desdobram em personagens jurídicos; ao longo da argumentação, notamos que tanto o filósofo como o artista carregam em seu fazer certa questão de direito (*quid juris?*), e, desse modo, podem ser traduzidos como

pesquisas acerca das questões referentes a gênero, sexualidade, biopolítica, indústria farmacêutica e pornográfica; lemos esse livro como um diário, um relato que dá um testemunho¹⁰ acerca das experimentações realizadas no corpo de Preciado à base de testosterona. "*Um experimento político que durou 236 dias e noites, e que hoje continua sob outras formas*".¹¹ Entretanto, não deixamos de lado todos esses demais aspectos do livro, tampouco os colocamos em um patamar inferior no conjunto desse texto, pois, além de escancarar a importância política e vital do experimento, é parte constitutiva dele, já que é "*deste modo que se constrói e se desconstrói a subjetividade*".¹² Processo de escrita e de aplicação de testosterona. Tais procedimentos não estão separados e, ao longo do livro, escrita e corpo se confundem.

*Aplico na pele uma dose de 50mg de Testogel para começar a escrever este livro. Não é a primeira vez. Essa é minha dose regular. As cadeias de carbono O-H3 C-h3 C-OH penetram gradualmente a epiderme até as camadas internas, até os vasos sanguíneos, as glândulas, as terminações nervosas. Não tomo testosterona para me transformar em um homem, nem sequer para transexualizar meu corpo. Tomo simplesmente para frustrar o que a sociedade quis fazer de mim, para escrever, para trepar, para sentir uma forma pós-pornográfica de prazer.*¹³

Dobra e redobra. Palavra dobrada sobre a carne, carne desdobrada em palavra. Escrita no corpo. Pois, se o "corpo é um texto socialmente construído",¹⁴ a palavra pode marcar o corpo de modo singular, rompendo com essa história marcada em nós a ferro e fogo: a história da cultura como a história da crueldade.¹⁵ Destruir a sujeição do corpo, a fim de tomar as rédeas de sua própria subjetivação, do seu desejo, do seu corpo e de sua vida. Trata-se de inventar um outro modo de investimento do desejo, escrever um outro texto na carne. "Ao começar este livro administrando-me testosterona [...] eu quis me decapitar, cortar minha cabeça modelada por um programa cultural de gênero, dissecar parte desse modelo molecular que reside em mim. Este livro é a marca deixada por este corte".¹⁶

O percurso de Tatsumi Hijikata – naquilo que diz respeito às experimentações em dança e escrita, na busca da carnalidade do corpo e suas manifestações – também é permeado por corpos decapitados, feridas, supurações voluntárias e na indissociação entre escritas e corpos. Palavra e carne, pois, tal como Preciado, ele compreende a necessidade de combater corpos sociais, organismos organizados.

Hijikata era um leitor assíduo de literatura e, em especial, de poesia. Compreendeu que, tal como há corpos que aprisionam a carne, há palavras (criadas por esses corpos) que cumprem a mesma desagradável função. Ao iniciar sua luta corpo-a-corpo (corpo-social *versus* corpo-carne), levou à carne os desdobramentos, desarticulações, reinvenções que algumas escritas também buscam para livrarem-se do aprisionamento. Hijikata não criou uma relação dicotômica entre linguagem e corpo – tampouco criou uma dança ou uma escrita próximas do entendimento comum destes, não foi por acaso que muitos de seus escritos o aproximaram, em nível crítico e ideológico, do Surrealismo –, ele observou de modo generoso as linhas de fuga que surgem também na linguagem desejosa do novo, asfixiada pelas amarras da cultura, e usufruiu delas para dar voz a uma carne finalmente liberta. Hijikata

testemunhas e advogados de outras existências. Uma criança e seu amigo imaginário, por exemplo: a criança vê algo (amigo imaginário) que até então não podia ser visto, e testemunha em favor de sua realidade, fazendo com que o seu amigo exista mais, faz ver aquilo que apenas ele havia visto; não é apenas uma testemunha, mas também advoga em favor do direito desse amigo existir. A escrita tem esse lugar na existência de Preciado, de testemunhar e fazer outras pessoas verem aquilo que era imperceptível, mas também é uma defesa pelo direito de existir de Preciado. Testemunhar e advogar em favor da sutileza de uma existência além dos limites, modelos e formatações do corpo na sociedade biopolítica; contra a banalidade de corpos codificados em excesso. Com que direito (*quid juris?*) o banal, o ordinário, o grosseiro podem (des)existir uma existência frágil, singular? A escrita busca defender o direito do modo de existência de Preciado; o sutil contra o grosseiro, o raro contra o banal, o extraordinário contra o ordinário.

11 Preciado, P. *Testo Junkie...*, op. cit., p. 14

12 Preciado, P. *Testo Junkie...*, op. cit., p. 14

13 *Ibidem*, pp. 17-18.

14 Preciado, P. *Manifesto contrassexual*. Tr. Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1, 2014, p. 26.

15 Cf. Nietzsche, F. *Genealogia da Moral*. Tr. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

16 Preciado, P. *Testo Junkie...*, op. cit., p. 441.

17 Uno, K. *Hijikata Tatsumi: pensar um corpo esgotado*. Tr. Christine Greiner e Ernesto Filho. São Paulo: n-1, 2018, p. 82.

18 "Eu já lhes disse: nada de obras, nada de língua, nada de palavras, nada de espírito, nada. Nada, exceto um belo Pesa-nervos. Uma espécie de estação incompreensível e bem no meio de tudo no espírito" (Artaud, A. *Linguagem e Vida*. Org. J. Guinsburg, Sílvia F. Telesi e Antonio M. Neto. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 210).

19 TDR (The Drama Review). *Hijikata Tatsumi: The Words of Butoh*, Cambridge, v. 44, n. 1, 2000.

20 Hijikata apud Uno, K. *Hijikata Tatsumi...*, op. cit., p. 76.

21 Nietzsche, F. *A Gaia Ciência*. Tr. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 166.

22 Deleuze, G.; Guattari, F. "Devir-intenso, devir-animal, devir imperceptível" In: Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 4.

compreendeu que, parafraseando seu colega surrealista Shūzō Takiguchi, poesia não é crença, não é lógica: é ação.

*Se as palavras de Hijikata parecem tão estranhas e excepcionais, é porque aquilo que acolhem é o que não pode ser expresso pelas palavras cotidianas, ampliando-se excessivamente. As palavras são, portanto, desfiguradas, instáveis. Elas são rasgadas e racham. Mas também são estranhamente rápidas, leves. As palavras, despedaçadas, continuam apesar de tudo a encontrar uma vibração rítmica, desenhando figuras singulares como nuvens, nevoeiro. Elas são rápidas porque estão livres da carne. Mas, na realidade, essa velocidade vem da percepção e do pensamento vivido numa dimensão do corpo anterior à linguagem.*¹⁷

Hijikata procurava portas de acesso a esta carne fazendo alusão à imagem de uma galinha sem cabeça que, após seu abate, permanece se movimentando por alguns segundos, mesmo decapitada. Desse modo, evidenciava que o movimento independe do cérebro, buscando uma dança apartada do domínio e do controle da cabeça – suposto centro pensante, morada da razão, trono onde se assenta toda tradição cartesiana. Hijikata e Preciado sabem, assim como Artaud, que é possível gerar inteligibilidade ao pesar os nervos,¹⁸ ao forçar o corpo a produzir danças e textos.

Esse corpo, para Tatsumi Hijikata, não é aquilo onde está a ferida, em realidade são justamente as feridas que formam o corpo, sendo esse, desde o início, a constituição de infinitas feridas, fendas, intervalos e abismos labirínticos onde as sensações se acumulam e transpassam. Não há possibilidade de corpo que não se forme a partir de uma fissura. Hijikata deseja colocar uma escada e descer nessa profundidade. Já o corte surge em Hijikata relacionado a seus conflitos com a "expressividade"; em *Kaze Daruma* – último texto-manifesto, proferido por ele alguns meses antes de sua morte –, há frases como "eu tento falar, mas é como se algo já tivesse sido dito", "não há tempo suficiente para expressar coisa alguma" e "o que você consegue expressar surge de alguma forma ao não expressar nada, não é?"¹⁹: o que ocorre é que – além do contexto da época a respeito dos novos entendimentos do corpo e da dança, exauridos do uso da carne como meio para expressar algo, como se esse fora um estandarte para bandeiras e mensagens, buscando enfim dar protagonismo ao corpo e suas forças autênticas – Hijikata compreende que qualquer esforço para expressar já seria a expressão "falseada", repleta de automatismos e intencionalidades que camuflariam a expressão. Sua rota torna-se então a realização prévia do corte, mas como o corpo já é por si o acúmulo das feridas entrecortadas, sua ação é friccioná-las, isto é, esfregar, roçar, causar atrito nas feridas, proporcionando assim uma supuração voluntária. Para Hijikata, esse pus secretado, por si só, é a expressão: "Eu já nasci destruído, fui quebrado desde meu nascimento, nasci como uma fissura".²⁰

Tanto em Preciado quanto em Hijikata é preciso morrer, decapitar, ferir. Entretanto, não se trata de uma resignação, uma aceitação passiva do acontecimento-corte que aconteceu, querer o acontecimento, desejá-lo, é toda uma outra coisa: *amor fati*, amor ao destino. "Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: – assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. [...] Quero ser, algum dia, apenas alguém que diz sim".²¹ Apenas dizer *Sim* é mais do que simplesmente aceitar

Tr. Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 2012. p. 11-119.

23 Preciado, P. Testo Junkie..., *op. cit.*, p. 378.

24 *Ibidem*, p. 375.

25 Freud *apud* Preciado, P. *Manifesto contrassexual...*, *op. cit.*, p. 372.

26 Preciado, P. *Testo Junkie...*, *op. cit.*, p. 266, 378, 373.

27 Preciado, P. *Testo Junkie...*, *op. cit.*, p. 379.

o que nos ocorre, mas ser o operador do acontecimento, estar à altura daquilo que acontece; produzir a pele, o corpo e as dobras onde o corte irá se efetuar, decapitar sua própria cabeça. A morte retorna querida.²² Entretanto, se nos preparamos para ela e nos colocamos à sua altura, efetuando-a no corpo, não é para dar fim à vida, pelo contrário, mas para aumentar nossa potência de existir matando aquilo que em nós mesmos nos limita a vida: uma questão vitalista.

Ao investigar os pontos nevrálgicos de conexão entre Preciado e Hijikata, um terceiro nome surgiu para selar a aliança: Sigmund Freud. Não o comumente conhecido por subjugar o desejo ao império de Édipo ao fazer do inconsciente um teatro que sempre encena a mesma peça, mas o "Junkie Freud", aquele que "*entendeu que só é possível modificar a cartografia psíquica ao preço de certa toxicidade*",²³ e que levou esta compreensão ao seu limite ao realizar experimentos em si mesmo a partir do uso da cocaína; também passou por diversos procedimentos cirúrgicos, dentre eles, destaca-se a "operação de Steinach", a ligação dos tubos seminais. Para Preciado,²⁴ tal operação faz com que ele possa ser entendido como o "*primeiro transexual homem-para-homem*". Ao longo de suas pesquisas, Freud vai transformando-se em uma autocobaia. Ele encarou a cocaína como um projeto epistemológico, a possibilidade de produzir outra forma de conhecimento. Sobre o tema, ele diz:

*Tenho a impressão de que o humor que a cocaína provoca com tais doses não resulta tanto de uma excitação direta, mas do desaparecimento e elementos deprimentes do estado da alma em geral. Convém admitir também que a euforia em uma pessoa com boa saúde não é outra coisa que o estado normal de um córtex cerebral bem alimentado que 'não sabe nada' sobre os órgãos do próprio corpo.*²⁵

Dynamis: deixar emergir sua potencialidade, sua capacidade de passar de um estado a outro. Um processo de impedir tudo aquilo que é capaz de "*eclipsar o lugar de onde o desejo realmente emerge*", através de um "*transporte de substâncias, de tráfico de imagens, e lembranças de emoções que virão a modificar uma rede de conexões somáticas*". Mas seria preciso encarar algo que, segundo Mikhail Bulgákov, seria "*o mais horrível e pérfido de todos os venenos*"?²⁶ Existe uma toxicidade da palavra, do próprio pensamento, que é capaz de produzir efeitos similares ao do álcool, das drogas, da viagem.

Parafraseando Deleuze: embebedar-se com um copo d'água; viajar sem sair do lugar. O que há de comum entre Freud e Hijikata é a compreensão e o uso das palavras, dos sonhos, da narração de alucinações, memória, imaginação, associações livres como "*métodos de intoxicação por imagens e linguagem, tendo sempre em mente a sua natureza material química*", "*modos de produzir toxicidade neuronal*", "*ingestão em pequena quantidade de venenos químicos*":

*A psicanálise é homeopatia semiótica. O inconsciente é um terreno virtual de extrema hipersensibilização química, e a mente é um vapor entrelaçado por fios elétricos e combinações moleculares venenosas ao qual só se pode ter acesso sob o risco de modificar um equilíbrio psicotrópico interior. Conheça-te a ti mesmo que dizer envenena-te a ti mesmo, arriscando automutilar-se.*²⁷

28 Pequeno texto escrito por Tatsumi Hijikata para apresentar seus dançarinos ao público europeu nas turnês realizadas em 1983. (Hijikata apud Barber, S. *Hijikata: Revolt of the Body*. Londres: Creation Books, 2006, p. 93-94).

29 Preciado, P. *Testo junkie...*, op. cit., p. 370.

30 *Ibidem*, p. 376-377.

31 Diz-se "antissistema" por ser um procedimento que não buscava ser fixado e cristalizado em uma metodologia, cada investigação levava em consideração a subjetividade dos participantes, fazendo-os confrontar aquilo que era terrificante para si. Por isso o que definirá o Ankoku Butō não está relacionado à esfera da estética, mas à esfera da ética e da poética, ao pensamento sensível desenvolvido por Tatsumi Hijikata e Kazuo Ōno acerca da existência, do corpo e de uma vida de dança diante da morte.

32 Peretta, É. *O Soldado Nu...*, op. cit., p. 91-92.

33 Durante a apresentação de *O Massagista – Uma história teatral em apoio ao amor e à luxúria* (1963).

34 Apesar de este ato ser mais conhecido como algo realizado por Yoshito Ōno – filho de Kazuo Ōno – na apresentação de *Cores Proibidas* (1959), Kuniichi Uno menciona que Hijikata também realizou, em 1962, uma ação performática onde fez o mesmo.

35 Mitsuko Andō.

O Ankoku Butō nasceu da realização de uma grave crise. Ele é uma forma de regressão às sombras, uma recusa às luzes. É mais importante do que isso, Ankoku But sempre diz "não": ele prefere formas negativas, e seus dançarinos confrontam seus corpos sem o medo de testemunhar as suas desintegrações.²⁸

O que há de comum entre Tatsumi Hijikata e Paul Preciado é a convicção de que "quem quiser ser um sujeito político que comece por ser rato de seu próprio laboratório",²⁹ pois:

Uma filosofia que não utiliza seu corpo como plataforma ativa de transformação tecnovital está pisando em falso. Ideias não bastam. [...] Apenas a arte trabalhando junto com a práxis biopolítica pode gerar mudanças. Toda filosofia é forçosamente uma forma de autoviviseção – quando não de dissecação do outro. É uma prática de corte de si, de autocorte, de incisão na própria subjetividade.³⁰

O antissistema³¹ que será denominado no butō como "Corpo-Morto" foi a busca de Hijikata por um caminho de criação que privilegiava o processo constante de decomposição e eliminação dos automatismos que bloqueiam e condicionam o corpo. Compreendendo que não seria possível chegar à "profundidade da carne" antes de desarticular as ordenações sociais, usufruiu de imagens, literaturas, ações ilícitas e torturas físicas e psicológicas. Como disse Éden Peretta:

*[...] apostou na sexualidade e na violência como chaves de acesso às dimensões socialmente reprimidas do inconsciente individual, imergindo o dançarino em sua escuridão, explicitando o inerente conflito entre seus desejos profundos e a sua crença artificial em sua própria racionalidade.*³²

Seus processos de criação geravam curtos-circuitos nas redes de conexões somáticas por meio de estímulos físicos, sensoriais e imagéticos de diversos níveis. Chegou a limites físicos, como utilizar sacos de gelo sobre as genitálias dos dançarinos³³ e a estrangular galinhas entre as coxas.³⁴ Em 1957, chegou a ser impedido pela diretora³⁵ do estúdio onde colaborava de estrear *Chino no tete*, que seria o primeiro trabalho do *Ankoku Butō*; a proibição deveu-se esta apresentação conter algumas cenas perigosas, que colocavam em sérios riscos aqueles que a realizariam. É claro que também realizava corridas, fez jejum e bronzeamento artificial para *A Revolta da Carne* (1968) e realizava ensaios como todos os mortais da dança, não apelando somente para os extremos. A respeito dos estímulos sensoriais e imagéticos, é válido ressaltar seu uso das analogias, do contraste e da oposição, ao trazer a seus dançarinos referências da poesia e das artes plástica para criar deslocamentos de percepção do corpo e do movimento por caminhos transpassados pelas palavras, sonoridades, cadências, cores, traços, texturas etc. Por tudo aquilo que fosse capaz de produzir bloco de sensações e fazer corpo com o corpo dos dançarinos.

Para Hijikata, as fricções não eram limitadas ao processo criativo realizado dentro um ensaio, mas algo que constantemente e ininterruptamente permeia a existência, influenciando no posicionamento ético de cada um diante do mundo. Por isso lançava em seu projeto as lendas de sua terra natal, cada átomo de seu corpo que fora marcado pelas memórias da infância, a vivência

36 Uno, K. *Hijikata Tatsumi...*, op. cit., p. 58.

37 *Ibidem*, p. 72.

38 Hijikata *apud* Uno, K. *Hijikata Tatsumi...*, op. cit., p. 59.

39 "A dildotectônica é a contraciência que estuda o surgimento, a formação e a utilização do dildo. Ela localiza as deformações que o dildo inflige ao sistema sexo/gênero. Fazer da dildotectônica um ramo prioritário da contrassexualidade supõe considerar o corpo como superfície, terreno de deslocamento e de localização do dildo. [...] A Dildotectônica se propõe a identificar as tecnologias de resistência (que, por extensão, chamaremos de "dildos") e os momentos de ruptura da cadeia de produção corpo-prazer-benefício-corpo nas culturas sexuais hêtero e queer" (Preciado, P. *Manifesto contrassexual...*, op. cit., p. 49).

40 "Descrição da prática: [...] A operação de translação somática consiste em reiterar o dildo sobre o antebraço esquerdo, desenhando sua forma com a ajuda da caneta hidrográfica vermelha. [...] Em seguida, o olhar se dirige ao plano horizontal do braço onde se encontra o dildo. Pegue o dildo-braço com sua mão direita e a deslize de cima para baixo, intensificando a circulação do sangue até os dedos (operação: bater punheta num dildo-braço)" (Preciado, P. *Manifesto contrassexual...*, op. cit., p. 60-61).

41 "Descrição da prática: [...] Em primeiro lugar, dois dos corpos raspam a cabeça de um terceiro. A operação de translação somática é realizada através da citação de um dildo sobre a superfície da cabeça raspada, desenhando-se um dildo na pele com uma caneta vermelha. O corpo está na posição de citação tem 75ml de água vermelha na boca. Permanece de pé entre os outros dois corpos. Estes esfregam o dildo-cabeça segundo um ritmo regular, fazendo deslizar suas mãos de baixo para cima (operação: bater uma punheta em uma cabeça-dildo). A cada quarenta segundos, o dildocabeça cospe olhando para o céu. Os outros dois trabalhadores são abençoados por uma chuva púrpura. Em dois minutos, terá cuspidos três vezes. Logo depois da terceira cuspada, a cabeça-dildo soltará um grito estridente para simular um violento orgasmo" (Preciado, P. *Manifesto contrassexual...*, op. cit., p. 66-67).

42 *Ibidem*, p. 60-61.

de seu corpo nas mais diversas experiências sexuais e na realização de pequenos furtos nos primeiros anos no bairro de Shinjuku; a predileção pelos escritos de Jean Genet, sua vida e dança ao lado de mulheres trans; a exaustão por ficar dias varando a madrugada em diálogos com amigos e colegas de diversas áreas, regadas, obviamente, a muito álcool. Uma busca em ser íntimo da morte, em ser fiel às trevas. Friccionou suas feridas o máximo que sua carne suportou, até esta ser desfeita pelo câncer e pela cirrose hepática aos 57 anos de idade.

Hijikata buscou destruir "todas as fronteiras que determinam os contornos e as formas da vida social, razoável, moral ou sentimental" e adentra um universo onde "não há mais máscaras, nem armas, nem negações. Há apenas partículas, vibrações, movimentos infinitamente pequenos em que a vida e a morte não são mais separáveis".³⁶ Espinosismo: "o ser do corpo como poder permanente para afetar e ser afetado, o corpo absolutamente fluido composto de partículas infinitas que variam sem cessar. Esta filosofia foi inteiramente constituída para defender a vida contra os poderes e as instituições de morte que a ameçam".³⁷

*Por causa das mordidas que vem da terra úmida, meu corpo mentiroso não podia mais mentir. O que rodeava o corpo era visto como morto e só restavam os veios obscuros que sou eu. Mesmo após minha morte, ainda permaneceria a postura do eu que cruza os braços. Ouvi boatos.*³⁸

O protocolo experimental de Preciado pode ser notado também em suas propostas contrassexuais. Em *Testo Junkie*, vale apontar o uso de testosterona como um ato de terrorismo molecular, como uma bomba capaz de dinamitar os alicerces das tecnologias políticas que se fundam no governo dos corpos e dos hormônios. Pirata de gênero, ou hacker de gênero. É uma transgressão dos limites de gênero impostos. Colocar dentro do próprio corpo algo que não é seu, uma molécula estrangeira – não há mais a possibilidade de determinar aquilo que se é e o outro, o dentro e o fora produzem um emaranhado de linhas e conexões. Uma teia se tece ao conectar progesterona-testosterona-escrita-morte-sexo-V.D.-dildos. Tal série poderia se prolongar ao infinito, pois os elementos heterogêneos que constituem uma subjetividade são incontáveis. Heterogêneses.

Já em seu *Manifesto Contrassexual*, há também as práticas dildotectônicas,³⁹ dois exemplos são apresentados no livro: como "masturbar um braço"⁴⁰ e "como fazer um dildo-cabeça gozar".⁴¹ Preciado alega que "o corpo está organizado em torno de um único eixo semântico-sexual" e que a meta de tais práticas "consiste em aprender a subverter os órgãos sexuais e suas relações biopolíticas".⁴² Enquanto a molécula de testosterona aplicada por Preciado inaugura um combate molecular – um terrorismo molecular – o dildo, por sua vez, vai operar um terrorismo sexual com grande potência no processo do devir-mulher. Preciado não busca o gênero masculino, tampouco a constituição de um tecnopau por meio de processos cirúrgicos. O dildo, ao invés do pênis, seja este bio ou tecnológico.

O dildo opera uma deformação da disjunção exclusiva Homem x Mulher, mas vai além, ataca os alicerces heteronormativos que se fundam em outro par de oposição e equivalência: Homem/Ativo x Mulher/Passivo; desse modo, na lógica heteronormativa, a

43 O auge de seu trabalho como dançarino foi em 1968, quando apresentou sua obra-prima: *Tatsumi Hijikata e os Japoneses – A Rebelião da Carne*. Quase dez anos após *Cores Proibidas*, o trabalho de Hijikata ganhava ali mais solidez, apartando-se das influências ocidentais – a afinidade com a literatura e a filosofia, o desejo de combater a dança clássica e moderna – e apresentando uma dança interessada na investigação de sua própria carne. Apesar de explorar suas memórias da infância em Tōhoku, não era um mero resgate da memória, mas a presentificação daquilo que compunha seu corpo: “não é somente o que resta do passado, nem mesmo as recordações. É uma infância que não para de se reinventar, reviver, perpetuamente em devir” (Uno, K. *Hijikata Tatsumi...*, op. cit., p. 45).

44 Alguns relatos biográficos de Hijikata são nebulosos, uma vez que, além de ter auxiliado a manter essa aura de mistério em torno de sua vida ao não falar em demasia sobre si mesmo, usufruía dos relatos, testemunhos e reflexões mais para provocar seus colaboradores do que para descrever uma suposta realidade. Acerca do relato sobre sua irmã, segue nota de Éden Peretta, em *O Soldado Nu: raízes da dança butô*: “No início do século XX ainda perdurava no Japão uma antiga prática cultural na qual as famílias pobres vendiam suas filhas como geishas para conseguir ampliar as suas rendas. Contudo, mesmo que Hijikata sempre tenha se referido a esse triste destino de sua irmã, Akiko Motofuji – sua ex-mulher – afirma que a família de Hijikata não era assim tão pobre a ponto de ter que vender a própria filha. De qualquer forma, mesmo que em um sentido metafórico, essa imagem foi continuamente afirmada por ele, acompanhando-o por toda a sua vida”. (Peretta, É. *O Soldado Nu...*, op. cit., p.67).

45 Preciado, P, *Testo Junkie...*, op. cit., p. 432.

46 Houellebecq *apud* Preciado, P, *Testo Junkie...*, op. cit., p. 17.

47 Deleuze, a partir das reflexões de Maurice Blanchot, vai associar o acontecimento com o *On* da língua francesa, que poderia ser traduzido como “a gente”, mas não estaria associado à primeira pessoa do plural “nós”, surgindo então como quarta pessoa do singular. Este pronomine permite, no âmbito da linguagem, expressar o sentido de algo que acontece e está além dos sujeitos de ação e de enunciação. “Como este a gente difere daquele da banalidade cotidiana. É o on das singularidades impessoais e pré-individuais, o on do acontecimento puro em que morre é como chove. *Io* esplendor do on é a do acontecimento

masculinidade se vincularia ao biopau, o pênis se transforma em significante universal de uma pretensa “natureza” das diferenças de gênero. O dildo extrai justamente o pênis do corpo, extrai a base que funda o discurso que vincula o gênero e a sexualidade à “natureza”, faz dele máquina, tecnologia do desejo e do prazer. A produção, ou a excitação, passa a ser exterior ao corpo e atribui uma plasticidade ao corpo. Tudo pode ser dildo, todo corpo é uma zona de excitação e produção do saber. Decapitar a hegemonia do biopau e fazer um braço gozar. Além do mais, o dildo é móvel, são inúmeros os acoplamentos que podem se produzir e se desfazer.

Tatsumi Hijikata, na apresentação de *A Revolta da Carne: Tatsumi Hijikata e os Japoneses*,⁴³ não dança com seu biopau, mas com um dildo de bronze atado ao próprio corpo, inventa para si um exercício contrassexual, na esteira daqueles formulados por Preciado: como fazer um dildo de bronze dançar? Outra referência está no espetáculo *Uma Dança Colorida de Rosa* (1965) – dirigido por Hijikata –, onde Kōichi Tamano surge dançando com uma grande vagina pintada nas costas, subvertendo a hegemonia e cristalização de uma fictícia zona erógena, transformação não só anatômica – as costas podem se tornar uma imensa vagina que dança – como atômica, as costas de um homem cis branco podem se tornar uma imensa vagina que dança, pois já não há mais homem, nem costas, apenas uma imensa vagina que dança.

...

Se a morte é fator crucial para a pesquisa de Hijikata, pelo seu entendimento da terra, pela morte dos irmãos na guerra, pela metanarrativa a respeito da irmã vendida e morta;⁴⁴ não se faz diferente na pesquisa de Preciado. *Testo Junkie* inicia e se encerra em torno da morte de William Dustan, jornalista e escritor francês, gay, amigo próximo de Preciado, morto em decorrência do HIV. A experiência do luto vivida por Preciado surge como ação metamórfica arrebatadora. “Cada nova etapa começa com uma morte. O luto como única alternativa para a melancolia. V.D. me diz que a única coisa que lembra da leitura de Blanchot é que as gerações se constroem sobre seus mortos compartilhados”.⁴⁵

De que morte se trata? É apenas a morte biológica? A mobilização de um afeto em decorrência da morte de entes queridos? Obviamente que estes pontos são latentes e atravessam a questão da morte nestes experimentos, mas também se trata de algo que não é dessa ordem, até mesmo porque “um poeta morto não escreve *mais*”.⁴⁶ Hijikata e Preciado morrem uma outra morte, na verdade até mesmo esta formulação soa inadequada, uma vez que a morte, ou melhor, morrer como acontecimento é algo impessoal e pré-individual, independe dos indivíduos, já não há os sujeitos Hijikata e Preciado. Não é a primeira pessoa do singular que morre (eu morro), mas uma quarta pessoa do singular, a gente (*On*)⁴⁷ que morre: morre-se. Morre-se algo que jamais pode dizer eu, que não é dessa ordem. A dança e a escrita são a contraefetuação do acontecimento morrer, marcado na carne e contraefetuada em um corpo fora do corpo, em linguagem, em gestos, em texto. Uma decapitação que possibilita dançar e escrever sem a cabeça, uma acefalia.

mesmo ou da quarta pessoa" (Deleuze, G. *Lógica do sentido*. Tr. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2015, p. 155, grifos do autor).

48 Preciado, P, *Testo Junkie...*, op. cit., p. 50-51.

49 Deleuze, G. "Um Manifesto de Menos" In: *Sobre o Teatro*. Tr. Fátima Saadi. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 32-33.

50 Uno, K. *Hijikata Tatsumi...*, op. cit., p. 48.

51 Uno, K. *Hijikata Tatsumi...*, op. cit., p. 57/61.

O que morre em Preciado e Hijikata, o que é decapitado? O maior, o modelo, o corpo-organismo, organizado. O elemento de poder no corpo, sua estratificação. O Maior é sempre o modelo. Na sociedade farmacopornográfica descrita por Preciado, o maior poderia ser expresso como:

O novo sujeito hegemônico é um corpo (frequentemente codificado como masculino, branco e heterossexual) farmacopornograficamente suplantado (pelo Viagra, pela cocaína, pela pornografia etc.) e consumidor de serviços sexuais pauperizados (frequentemente exercidos por corpos codificados como femininos, infantis ou racializados).⁴⁸

Podemos ler a decapitação como um modo de minorar o corpo, inventar para si um corpo menor, uma amputação. Ao se referir às peças de Carmelo Bene, Deleuze mostra como são amputados, subtraídos, os elementos de poder da peça; a potência da vida, para Deleuze, se encontra no menor, em oposição ao maior. O menor é o disforme, as forças, devires, movimentos, velocidades; enquanto o maior são os elementos do poder, é o modelo que coagula a existência em uma forma que deve ser alcançada, em uma unidade que julga a vida.

O que é subtraído, amputado ou neutralizado são os elementos de Poder, os elementos que fazem ou representam um sistema do Poder: Romeu como representante das famílias, o Senhor como representante do poder sexual, os reis e príncipes como representantes do poder de Estado. [...] [a] subtração dos elementos estáveis de Poder, que vai liberar uma nova potencialidade..⁴⁹

Minorar o corpo é amputar esta codificação do corpo, liberar uma série de multiplicidades que eram impedidas pelo corpo maior. Desse modo, a decapitação assume uma importância em relação ao devir, à vida na dimensão do devir, o corpo em um devir-outro. Fazer do corpo outra coisa que não sua limitação em gênero, sexualidade, disciplinarização e docilização. Kuniichi Uno coloca a escritura do livro *Dançarina Doente*, de Tatsumi Hijikata, na dimensão do devir: "É um livro de dança em devir, no qual a dança é perpetuamente o devir outro".⁵⁰ Não se trata de qualquer outro, é sempre aquele outro que está Fora, é sempre um povo minoritário: um devir sempre é menor, não há um devir-homem, um devir-branco, um devir-humano, já que estes são justamente os modelos, as coagulações maiores que estancam o fluxo da existência, mas há um devir-mulher, um devir-negro, um devir-índio, um devir-animal que abala e convulsiona os modelos majoritários. Nas pesquisas de Hijikata, são frequentes essas populações menores.

É como se apenas os doentes e as mulheres vivessem à beira do caos com seus corpos fluidos, frágeis, desconstruídos, sem esconder nada de frágil.

O que ele invocou para completar sua pesquisa foram apenas mulheres doentes, uma criança perdida em um vilarejo, seus corpos e suas pequenas sensações. Hijikata não precisa de um grande outro, era ele mesmo o outro, sem necessidade de privilegiar, idealizar um corpo, sem armadura, arma ou máscara.⁵¹

52 Despentès, V. *Teoria King Kong*. Trad. Marcia Bechara. São Paulo, n-1, 2016, p.11.

53 Escritora e diretora de cinema francesa, ela é de extrema importância ao longo do livro *Testo Junkie*, em especial a relação amorosa entre V.D. e Preciado (*Testo Junkie...*, op. cit., p. 95): "Nós nos encontramos em um momento fractal, à beira de uma tragédia tecnogrega: ela acaba de começar a sair com garotas, eu acabo de começar a tomar testosterona. Ela está se tornando lésbica, e eu estou me tornando alguma coisa diferente de uma garota. Ela gosta de seios, e eu amo paus. Mas ela é o que procuro. E eu sou o que ela procura. Ela tem o pau que procuro, e eu tenho os seios que ela procura."

54 Deleuze, G.; Guattari, F. "Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível", op. cit., p. 71.

A questão não é imitar os corpos e gestos dessas pessoas que povoam as lembranças da infância de Hijikata em Tōhoku, a memória faz ressurgir blocos de sensações que movimentam as partículas de seu corpo e transbordam em dança. Trata-se de colocar-se em uma zona de vizinhança, na borda entre o que sou e o que não sou, ser afetado por aquilo que não é meu. Desse modo, Hijikata dança e escreve através de um devir-criança, um devir-mulher, um devir-doente. Não busca se tornar criança, mulher ou doente, mas desfazer as limitações marcadas em seu corpo pela saúde e pela identidade de homem adulto. Hijikata é atravessado por um devir-mulher muito singular, começa a dizer que é habitado pelo espírito da irmã morta – o dançarino entra em uma zona de indiscernibilidade, uma fronteira, um bordejamento entre ele e sua irmã –, obviamente que este não imita sua irmã, mas é afetado por esta vizinhança, e os movimentos o fazem diferente daquilo que ele é. Talvez isso seja o central: não se tornar o termo do devir (a irmã morta), mas passar entre os dois termos do devir (Hijikata e sua irmã), e desse modo ambos deixam de ser o que são para se tornarem outra coisa que não equivale aos termos iniciais, mas que nasce do *entre*.

O devir-mulher não é algo necessário somente para os homens, a mulher a que se refere o devir-mulher é uma mulher molecular, ou uma mulher que está em vias de se fazer; não se trata da mulher molar, a mulher formatada e estratificada que é tão aterrorizante quanto qualquer formatação e que também é uma ficção somatopolítica.

*Porque o ideal de mulher branca, sedutora mas não puta, bem casada mas não nula, que trabalha mas sem tanto sucesso para não esmagar seu homem, magra mas não neurótica com a comida, que continua indefinidamente jovem sem se deixar desfigurar por cirurgias plásticas, uma mamãe realizada que não se deixa monopolizar pelas fraldas e pelos deveres de casa, boa dona de casa sem virar empregada doméstica, culta mas não tão culta quanto um homem; essa mulher branca e feliz [...] devo dizer que jamais a conheci, em lugar algum. Acredito até que ela nem mesmo exista.*⁵²

A caracterização do ideal de mulher feita por Virginie Despentès⁵³ é extremamente precisa e nos alerta para um fato crucial na compreensão do maior e do menor, isto é, a inexistência do modelo, o aspecto vazio das identidades, sua existência como ficção. O ideal de mulher branca não se confunde com nenhuma mulher branca, não há no mundo mulher que a encarne, ao passo que todas as mulheres são produzidas em face desse modelo. Desse modo, esta imagem construída e esfregada na cara de todas as mulheres produz um corpo e uma subjetividade que está sempre na imperfeição, que nunca alcança esse modelo. Por isso há um devir-mulher da mulher, pois estas também precisam se desfazer dessa codificação para liberar uma multiplicidade que não se restringe ao dualismo Homem/Mulher.

*O que chamamos entidade molar aqui, por exemplo, é a mulher enquanto tomada numa máquina dual que a opõe ao homem, enquanto determinada por sua forma, provida de órgãos e de funções, e marcada como sujeito. Ora, devir-mulher não é imitar essa entidade, nem mesmo transformar-se nela.*⁵⁴

55 Tais exemplos são fatos relatados por Hijikata no texto *Kaze Daruma*, onde realiza uma reflexão a respeito de como as crianças influenciaram a sua dança.

56 Uno, K. *A Gênese de um Corpo Desconhecido*. Tr. Christine Greiner. São Paulo: n-1, 2012, p. 47-48.

57 Pode ser traduzido como Força Orgásmica.

58 Preciado, P, *Testo Junkie...*, op. cit., p. 44-45.

Preciado, que teve o gênero feminino atribuído em seu nascimento, não pode suportar essa mulher molar. Portanto, sente a urgência de realizar um devir-mulher. Trata-se de decapitar essa entidade, neutralizar os efeitos dessa entidade em seu corpo. Aplicar testosterona, nesse caso, não é um protocolo de transição de gênero, pois não é buscada a transformação em um homem, a questão é minar todos os pilares onde se assentam a entidade mulher, desprogramar o programa social de gênero que lhe foi imposto.

Hijikata, que teve o gênero masculino atribuído em seu nascimento, não pode suportar sequer a condição de ser humano, investe em um devir-molecular que, diferente da molécula de Preciado (testosterona aplicada), é a metamorfose das moléculas a(na) tômicas da própria carne, que se modificam por meio de seu trabalho físico-sensório-imagético, transpassado não só pelos corpos das mulheres, deficientes, doentes etc., mas pela reificação do corpo e de uma relação de paixão ontológica para com tudo que existe, diminuindo a cisão e hierarquização entre todos os seres e coisas, forças e formas, permitindo que o ser se desfaça para se tornar vagina, cachorro, concha, urna. Esta metamorfose se faz possível pelo devir-criança, principal fator da corporeidade de Hijikata e das possibilidades de efetivação destas investigações através de seu processo de criação em dança: somente a criança é capaz de sentir uma melancolia legítima por uma colher que fica trancafiada na cozinha e não conhece a paisagem, de alimentar os dedos dos pés com pedaços de pão, de arrancar suas vísceras e se transformar em um fole.⁵⁵

*Ele volta a ser a criança que ele era, criança que nunca se pergunta jamais quem ela é. Ele está no meio de tudo que vê, ouve, sente, toca. Tudo que o cercou e o atravessou uma vez começa a redançar em seu corpo. [...] Certamente não é a busca de uma identidade nacional ou de uma terra natal originária. É uma pesquisa de todos os átomos, de todos os fluxos que atravessam o corpo de uma criança, tudo que pertence a uma terra sem nome, sem fronteira.*⁵⁶

Nesse sentido, o que se coloca é um experimento da matéria e de seus movimentos. O movimento de excitação das moléculas, órgãos, partículas, partes, membros, átomos do corpo não conhece hierarquias e fronteiras claras. Não se trata apenas do corpo humano, nenhum limite é fixo e a questão passa a ser a do movimento dos corpos, humanos e não humanos. A *potentia gaudenti*,⁵⁷ tal como é explicitada por Preciado, pode nos ajudar a compreender a relação da matéria com a dança de Hijikata.

*Essa potência é uma capacidade indeterminada; não tem gênero, não é feminina nem masculina, nem humana nem animal, nem viva nem inanimada. [...] nem conhece diferenças ou fronteiras entre heterossexualidade e homossexualidade ou entre objeto e sujeito; esta potência também não sabe a diferença entre ser excitado, excitar-se ou excitar-se com. Esta potência não privilegia um órgão sobre outro, de modo que o pênis não possui mais força orgásmica do que a vagina, do que o olho ou o dedo do pé. A força orgásmica não busca nenhuma resolução imediata, aspira apenas à própria extensão no espaço e no tempo [...]. É uma força de transformação do mundo em prazer - "prazer com".*⁵⁸

59 A aceitação trágica diante da existência, como apresentado, não corresponde a uma passividade, tampouco a relação entre vida e morte, expansão de uma força diante das demais, não se confunde com as políticas da morte e a necessidade que o capitalismo tem de, para se expandir, aniquilar os demais modos de existência a fim de que tudo se axiomatize na forma-mercadoria. A atitude trágica da vida, mesmo naquilo que diz respeito à morte, é contrária ao fascismo e ao capital, pois afirma um pluralismo de modos de existência; enquanto tanto capitalismo como o fascismo necessitam de uma negação do outro.

Mais do que apenas uma potência orgásmica, no sentido comumente dado a essa palavra, pois o prazer e a excitação passam a dizer respeito à matéria. É uma potência cósmica, onde as partículas do universo, todas elas sem distinção, se expandem, estendem em tempo e espaço. A dança de Hijikata como excitação que não reconhece o limite do humano e é contaminada por todos os demais movimentos dos outros corpos. Transformação do mundo em dança, dança com.

Uma dança cósmica, uma perspectiva cósmica da vida e da morte, não é mais apaziguadora ou menos cruel do que a aliança de Hijikata com o crime, a prostituição, a tortura e a ferida. Há um banho de sangue, uma série de crueldades dentro do pensamento cósmico; entretanto, não há nenhuma moralização ou juízo possível. Para se expandirem, os corpos e forças acabam por matar outros, impedindo que se expandam.⁵⁹ Viver é o acúmulo de todas essas mortes. Na entropia do devir cósmico, na inevitabilidade da morte, não há nenhum niilismo; pelo contrário, há uma tragicidade, ver como bela a necessidade daquilo que acontece, a afirmação da vida naquilo que ela é e em todos os seus sofrimentos. Dançar, escrever e, em suma, viver a partir da inocência da criança que constrói castelos de areia na praia que são destruídos pelas ondas do mar. Não há tristeza ou ressentimento na destruição do castelo construído pela criança, há apenas a alegria de construir, do processo. Assim que um castelo é destruído, a criança não se lamenta, não há um apego ou uma vontade de fazer dele eterno, mas ela começa a construir outro e outro e outro. Preciado e Hijikata tomam muito cuidado, se preocupam muito com a elaboração sobre seus próprios corpos, mas não querem que eles sejam eternos; estão sempre diante da morte. Fazer de si próprio, do próprio corpo, algo que tem que ser formulado e elaborado ética e esteticamente, mas com a inocência com a qual a criança faz um castelo, talvez seja isso o mais importante.

1 Antropóloga, graduada e mestre em Ciências Sociais pela Unifesp. Durante o mestrado trabalhei com os cruzamentos possíveis entre teorias ocidentais sobre gênero e sexualidade e descrições etnológicas sobre esses temas. Me interessa os modos pelos quais o gênero se torna uma questão de interesse nas vidas das pessoas em diferentes contextos. Contato: brup1496@gmail.com

2 Artista transmidia e mestranda em Antropologia Social na UFSCar. Bacharela em Relações Internacionais pela UNESP, atualmente finaliza o bacharelado em Ciências Sociais na UFSCar e faz parte da coletiva de artistas trans Casa Nena. Contato: yuriesposito@hotmail.com

3 Cf. Guattari, F. "Heterogêneses". In: *Caosmose: Um novo paradigma estético*. São Paulo: Ed. 34, 2012 (1992).

4 Cf. Bagagli, B. P. "A diferença trans no gênero para além da patologização". *Periódicus*, n. 5, v. 1, p. 87-100, mai./out. 2016. Salvador: EDUFBA, 2016.

Passeios ontológicos por *Testo Junkie*: a produção das subjetividades-corpo

Ontological strolls through Testo Junkie: the production of the body-subjectivities

Bru Pereira de Araujo¹
Yuri Bataglia Espósito²

Resumo

Passeando por questões exploradas em Testo Junkie, de Paul Preciado, duas pessoas transvestigêneres, pesquisadoras em antropologia, debatem neste ensaio. Concepções de Preciado sobre os dispositivos biomoleculares e semiótico-técnicos de subjetivação na era farmacopornográfica são articuladas a teorias pós-estruturalistas e da dissidência sexual, trazendo formulações como a produção político-discursiva de subjetividades-corpo e sujeitos-nome no regime cis-heterossexual.

Palavras-chave: Paul Preciado. Subjetivação. Heterossexualidade. Cisgeneridade.

Abstract

Strolling along questions explored in Testo Junkie, by Paul Preciado, two transvestigêneres people researchers in anthropology debate in this essay. Preciado's conceptions about the biomolecular and semiotic-technical subjectivation devices in the pharmacopornographic era are articulated to poststructuralist and sexual dissidence theories, bringing formulations like the political-discursive production of body-subjectivities and name-subjects in the cis-heterosexual regime.

Keywords: Paul Preciado. Subjectivation. Heterosexuality. Cisgenderness.

Um lance de dados (ao acaso?), para disparar o debate: Uma das reflexões sobre os trabalhos do Paul Preciado que costuma me ocorrer é entrever em seus textos presenças ou uma operatividade de entendimentos em níveis mais gerais ou basais que me remetem a formulações pós-estruturalistas: Estive lendo o *Caosmose* de Guattari³ e me interessa esta visão de subjetividades pré-pessoais; metamodelos maquínicos sobre operações que ocorrem além e aquém das territorializações individualizantes que supõem singularidade, unidade, homogeneidade, autonomia; máquinas-subjetividade infra-pessoais e hiper-pessoais que compõem ou atravessam ou conduzem ou gerem as vivências e significações das pessoas aglomeradas em sociedade. Vejo no *Testo Junkie* um certo inventário histórico dessas tecnologias de agenciamento e subjetivação coletivas, de multidões, operantes nos dispositivos de biopoder; como foram e são produzidas socialmente, política-operativamente características subjetivas que populam os modos de vida e de pensamento, de corpo e de funcionamento das pessoas e dos grupos de pessoas, como por exemplo na fabricação dos corpos e subjetividades cis-hétero⁴.

eu acho que vou começar com esses corpos e subjetividades cis-héteros. vou tentar pensar neles para chegar nesse ponto

5 Cf. Deleuze, G. *Sacher-Masoch: O frio e o cruel*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009 (1967).

6 Cf. Preciado, P. "Jimi e eu". In: *Testo Junkie: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: n-1, 2018 (2008). p. 343-.

7 Butler, J. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017 (1990). p. 125-127.

8 Idem, p. 131.

9 Cf. Deleuze, G.; Guattari, F. "28 de Novembro de 1947 - Como criar para si um corpo sem órgãos". In: *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. vol. 3. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996 (1980), p. 8-27.

que você trouxe sobre as máquinas-subjetividade. sabe, nesses últimos tempos tenho pensado neste conceito que encontrei no *Testo Junkie* de um "*sadomasoquismo heterossexual cultural*". a influência do Deleuze, ou pelo menos a leitura dele sobre o sadomasoquismo⁵, é bastante marcada. o Paul Preciado comenta que uma definição possível para o sadomasoquismo heterossexual cultural é "*educar corpos hipertestosteronados para desejar corpos hiperestrogenados*"⁶. aqui me parece que ele está fazendo uma leitura nova da ideia de heterossexualidade compulsória, pensando os desdobramentos moleculares/molecularizados gerados pela era farmacopornográfica. a questão que me fica é sobre o que é esse desejo estimulado por biomoléculas [naturais ou sintéticas] de testosterona ou estrogênio? o que acontece com o "*imperativo político heterossexual*" quando suas máquinas/corpos/subjetividades são fabricadas pelo desencontro? há alguma possibilidade de uma subjetivação não sadomasoquista para corpos e subjetividades cis-héteros?

Acredito que podemos dar força a outras possibilidades de subjetivação quando buscamos destronar a compulsoriedade das normatividades em vigência, normalidade alegada naturalidade inescapável; perceber o desencontro não como falha, falta, mas como eficácia de produções sociais em ação; procurar como esse desencontro é programado para se reproduzir. Esse "*desencontro sadomasoquista*" heterossexual me lembra o que Judith Butler (lendo Irigaray lendo Freud) denomina "*melancolia heterossexual*"⁷, instituída pela proibição e tabu da homossexualidade como "*preço de identidades de gênero estáveis*"; a heterossexualidade e a cisgeneridade são produzidas como naturais e legítimas, enquanto a genealogia dessa produção é ocultada, mascarando sua "*imersão nas relações de poder*"⁸.

Em *Mil Platôs*⁹ há um entendimento do desejo masoquista não como fantasma, algo irreal ou impossível mal-entendido como verdade, mas como programa, um motor de realidade que produz existência por replicação e iteração, sem atrelamento ontológico entre diferente e falso, heterogêneo e errado. Com isso podemos pensar o desejo hetero, a conformação subjetiva-corporal cis-binária como especificidades, contingências falseadas em verdade e necessidade universalista _ falseamento o simulacro que é um regime de subjetividade se colocar como mais verdade do que as outras existências; na naturalização de projetos fascistas homogeneizantes, universalizantes despóticos; assim,

a "homossexualidade" ou a "transgeneridade" não são mais nem menos naturais que a "heterossexualidade" e a "cisgeneridade", na mesma medida em que também não são mais nem menos artificiais. Expor a artificialidade da normalidade pode servir para romper com o lastro de qualquer construção discursiva que naturaliza aquilo que é produção social: Interessante de afirmar naturalidade equivalente entre as normas e as dissidências é para afirmá-la igual também a zero: perceber que a linha que inventa-separando o que é natural do que é artificial é sempre arbitrária e funcional.

10 Cf. Mombaça, J. *Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência*. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 2016.

11 Deleuze, G. "Aula sobre Spinoza de 24/01/1978". In: WebDeleuze. *Cours Vincennes*. Disponível em: <<https://www.webdeleuze.com/textes/194>>. Acesso em: 23 set. 2018.

12 Haraway, D. "Speculative Fabulations for Technoculture's Generations: Taking Care of Unexpected Country". 2007. In: *(Tiernas) creatures: Patricia Paccinni Exhibition*. (Catálogo). Vitória, Espanha: Artium, out. 2007, p. 4-21. Disponível em: <<http://australianhumanitiesreview.org/2011/05/01/speculative-fabulations-for-technocultures-generations-taking-care-of-unexpected-country/>>. Acesso em: 23 set. 2018.34, 1996 (1980), p. 8-27.

13 Stengers, I.; Pignarre, P. *Capitalist Sorcery: Breaking the spell*. New York: Palgrave MacMillan, 2011.

Preciado condensa bibliografias dispersas que podem ser entendidas como das "*dissidências sexuais e desobediências de gênero*"¹⁰, tanto no que falam sobre si mesmas mas, talvez principalmente, nas maneiras como percebem as normas, as instituições, as oficialidades. Desses pontos de vista distanciados dos pretensos centros reguladores, percebe-se mais explicitamente a operatividade e a violência dos discursos naturalizantes e de suas práticas adjacentes; sentem-se as constrictões e as perfurações impostas pelas linhas divisórias que segmentam socialmente as existências e as práticas. Na aderência a vivências normativas também há sofrimento, mas o dispositivo da naturalização fá-lo ser visto como necessidade.

achei muito potente esses últimos versos seus. "*na aderência a vivências normativas também há sofrimento,/ mas o dispositivo da naturalização fá-lo/ ser visto como necessidade*." fico pensando sobre aquilo que aprendemos com Deleuze, com as leituras de Deleuze sobre Espinosa, que o poder precisa nos fazer tristes para que o aceitemos¹¹, para que nos sujeitemos a ele. esses últimos anos tenho andado por aí, por são paulo, vivendo essa boemia paulistana, tentando ouvir as pessoas que encontro e buscando encontrar algo de mim nessas conversas. me angustia o modo pelo qual estamos desconfortáveis pelos roteiros que desde sempre já sabíamos que não funcionavam. e não funcionavam exatamente para aquelas personagens para quem esses mesmos roteiros foram escritos. acho sinceramente que já estamos muito conscientes de que esses roteiros não funcionam, mas parece que não conseguimos inventar novos roteiros. esquecemos como imaginar novos possíveis. vivemos o desconforto de não caber em certos contos sem sermos capazes de criar novas estórias.

naturalizamos o sofrimento como uma necessidade. como não ler o *Testo Junkie* de Preciado como uma exploração de um desses roteiros que já não funcionam. não há inocência na escrita de Paul. ele sabe que ele está explorando uma história que já é velha em toda a sua pretensa novidade. mas os furos no roteiro estão lá. ele sabe que ele não é reconhecido como um "homem-de-verdade", mas também ele já não é mais uma lésbica. ele é a falha ainda não inscrita totalmente no código da "*linha que inventa-separando/ o que é natural do que é artificial*". mas ao mesmo tempo ele é o filho ilegítimo do regime farmacopornográfico¹². mas quem não é? quando você fala da "*operatividade e [d]a violência/ dos discursos naturalizantes e de suas práticas adjacentes*" eu sinto que estamos todos no mesmo barco. na verdade, num navio que sabemos quais ocupantes vão se afogar primeiro. mas todos estamos nos afogando. sufocando. sentindo a água preenchendo nossos pulmões. estamos imersas no sofrimento que naturalizamos como uma necessidade.

uma pequena digressão. nossa subjetividade-corpo é herdeira do regime farmacopornográfico. mas eu aprendi a gostar da palavra "herdeira". Isabelle Stengers (e Philippe Pignarre) me ensinou que ser herdeira nos coloca a possibilidade de pensar, sentir e agir que podemos fazer algo com essa herança maldita, podemos talvez inclusive abandoná-la¹³. não quero dizer que precisamos retomar o tema da agência dos sujeitos. tampouco quero me prender à ideia de uma resistência reativa a um poder que nos sujeita. o que estou tentando pensar de um modo meio torto é como mantemos ainda acesa a ideia de que há ainda possibilidades. de que há algum fora

14 Mbembe, A. *Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: n-1, 2018 (2006). p. 9-10.

15 Butler, J. *Excitable Speech: a politics of the performative*. New York: Routledge, 1997, p. 45-46.

16 Cf. Wittig, M. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Editorial Egales, 2006 (1992).

onde podemos vislumbrar, ver mesmo que parcialmente, numa fresta por menor que seja, um aquém da "compulsoriedade das normatividades em vigência".

A visão crítica desse tema da agência é um dos entendimentos que vislumbro como basais para as discussões exploradas no Teste Junkie em continuidade com concepções pós-estruturalistas. Entendo como uma premissa pouco explícita a crítica à ideia de sujeito soberano, de raiz liberal, meritocrata: a ficção institucionalista que postula, como expõe Achille Mbembe, que as pessoas são autônomas, "livres e iguais", "sujeitos completos, capazes de autoconhecimento, autoconsciência e autorrepresentação", de ser "o principal autor controlador do seu próprio significado"¹⁴.

Esse entendimento já vinha sendo desmantelado, como em Foucault e Marx, Butler e Nietzsche. Em *Excitable Speech*¹⁵, Butler recupera uma formulação de Nietzsche nesse sentido: o sujeito seria efeito da moral; ou, em termos mais pós-estruturalistas, das formações discursivas. A "moral" requer e institui um sujeito, ficcional, para lhe imputar culpabilidade sobre processos sobre os quais ele não tem controle; ou, para Butler, não há sujeito antes do "discurso", não há um sujeito que seja soberano das ações discursivas que se dão através dele. Porém, Butler problematiza essa atomização absoluta do sujeito: afirmar agência da "moral" ou do "discurso"/da "linguagem" não abole a responsabilidade de reprodução e reinscrição em performatividades como discursos de ódio.

Acoplando esse debate aos estudos das dissidências sexuais articulados por Butler e Preciado: Monique Wittig¹⁶ trazia que a identidade "mulher" é construída para servir ao regime político heterossexual: uma vez "fugidas" desse regime, as "lésbicas radicais" enquanto sujeito não eram mais "mulheres", pois não estavam existindo socialmente como corpos a serviço da reprodução daquele regime de exploração. Essa operação epistêmica-ontológica de autodenominação reconhece o caráter político e construtivo da subjetividade-corpo: se a identidade não é natural, e é produzida por regimes políticos, quais são os dispositivos de produção da subjetividade normativa que podem ser invertidos para outras produções? Vejo nessa autodenominação uma retomada do corpo enquanto objeto e "agente" de processos políticos, assim como em outros movimentos que problematizam as identidades, potências imaginativas de fuga das reproduções normativas. E "agente" aqui como para Butler: ponto ficcional que opera aparecendo/funcionando como ator do que se passa, tirando relevância de aspectos como controle e intenção.

Tal formulação da agência pode trazer indícios para explorar a questão que você trouxe de perceber a produção de sofrimento e objetificação mesmo nos grupos sociais normativos e privilegiados. As subjetividades das mulheres e homens cishetero são partes, trechos, nós, dos feixes de produção social do regime político-econômico heterossexual;

17 Preciado, P. "O crepúsculo da heterossexualidade". In: *Testo Junkie...* op. cit., p. 132.

18 Preciado, P. "Farmacopoder". In: *Testo Junkie...*, op. cit., p. 157-.

19 Cf. BENTO, B. "Necrobiopoder: Quem pode habitar o Estado-nação?". In: *Cadernos Pagu [online]*, n. 53. Campinas: Ed. Unicamp, 2018. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8653413>>. Acesso em: 3 jun. 2019.

20 Preciado, P. "Le féminisme n'est pas un humanisme". *Libération*, 26 Septembre 2014. Disponível em: <http://www.liberation.fr/chroniques/2014/09/26/le-feminisme-n-est-pas-un-humanisme_1109309>. Acesso em: 12 set. 2018.

21 Cf. Haraway, D. "A partilha do sofrimento: Relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente". *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 35, p. 27-64, 2011.

22 Cf. Haraway, D. *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.

o que, no entanto, não deve eximir de responsabilidade as categorias privilegiadas pela continuidade de tal regime: as desigualdades e hierarquias são encenadas a partir desses sujeitos-nome todos efeitos, mas aqueles que se adequam às normas hegemônicas possuem resquícios mais abundantes da utópica soberania social, através do maior acesso a direitos civis, sociais e políticos que se sustenta pela produção heterotópica de condições de menos-cidadania.

Preciado também explora em *Testo Junkie* o entendimento da heterossexualidade como regime econômico, engendrado em produzir certa "*mais-valia de gênero*"¹⁷, invisibilizando e expropriando o trabalho das mulheres e demais não-homens, especialmente das racializadas e empobrecidas; como quando faz uma revisão farmacopornográfica da perseguição histórica das bruxas pelas instituições jurídico-médicas¹⁸. O regime cis-hétero de produção da vida funciona como uma atualização necrobiopolítica¹⁹ do paradigma humanista de dominação da "natureza", exposto no artigo "O feminismo não é um humanismo"²⁰: máquina de segmentação da vida que produz o humano dominador privilegiado interseccionalmente. Tal ficção de sujeito soberano se produz materialmente: o sujeito utópico aparece/funçiona como beneficiário e condutor da máquina humanista de produção de máquinas de trabalho, "máquinas vivas" precarizadas construídas socialmente: sujeitos relegados à condição de menos-humano, sub-humano, não-humano. O desencontro/sofrimento é produzido, estimulado, encenado: a diferenciação e a hierarquização são dispositivos fundamentais para os regimes de exploração e extrativismo capitalísticos e coloniais, sexualizantes e racializantes.

No entanto, esse entendimento da agência dos sujeitos também precisa ser examinado ao se pensar nas possibilidades de distanciamento das normas. Butler enxerga certa contradição (ou pelo menos enxergava, nesse livro de 1997), um resquício romântico quando se supervaloriza a agência de movimentos dissidentes. Deve-se atentar que, nesses casos, também existem agências político-discursivas que fogem ao controle de seus sujeitos aparentes. Regimes discursivos normativos e dissidentes operam através dos corpos, disputando-os.

o que poderia ser uma outra retomada crítica da noção de agência? acho que concordamos que essa noção mais nos deixa problemas que soluções. como você muito bem expõe ela já está implicada em tantas histórias difíceis de continuar contando que talvez seja melhor tirar ela do nosso dicionário da vida por-vir. mas como vamos contar uma outra história sem ela? você traz uma ideia que me faz tentar ir noutra direção quando diz sobre a importância de "*não deve eximir de responsabilidade / as categorias privilegiadas pela continuidade de tal regime*".

a ideia de responsabilidade me parece crucial para sobrevivermos à barbárie necrobiopolítica da era farmacopornográfica. responsabilidade como o cultivo da habilidade em responder e permitir que outros respondam²¹. se tornar capaz de responder requer que saibamos habitar o problema²². não fugir dele, mas viver a dificuldade que é estar implicadas nesses agenciamentos

23 Santos, L. K. *A esquiwa do Xondaro: movimento e ação política entre os Guarani-Mbya*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. Cf. também Macedo, V. "Mundéu do Mundo. Predação e troca em relações entre os Guarani e os jurua". In: GALLOIS, D; MACEDO, V. (org.). *Nas redes guarani. Saberes, traduções, transformações*. São Paulo: Hedra, 2018.

24 Butler, J. *Excitable Speech...*, op. cit., p. 12, 15.

25 *Ibidem*, p. 147.

26 *Ibidem*, p. 14.

27 Cf. Preciado, P. "Micropolíticas de gênero na era farmacopornográfica: Experimentação, intoxicação voluntária, mutação". In: *Testo Junkie...* op. cit., p. 351 ss.

que produzem, estimulam e encenam o sofrimento. mas habitar o problema, permanecer com ele, é traiçoeiro. há uma linha muito tênue entre habitar o problema e ser capturada por ele.

o manejo dessa linha tênue me faz lembrar um movimento da cosmopolítica guarani, apresentado por Lucas Keese dos Santos²³ como "esquiwa". uma forma de produzir um modo específico de engano entre corpos. ao se esquivar o que está em jogo não é a fuga, mas a ativação da capacidade de habitar um problema sem ser totalmente definida por ele. talvez seja uma pequena divagação, mas acho que poderíamos ver aí um aprendizado interessante para conectarmos às práticas de se fazer "autocobaia" que Preciado nos apresenta em *Testo Junkie*.

Acho bem estimulante você trazer o tema da autocobaia depois dessa derrubada pós-estruturalista da ideia de agência de que Preciado é herdeiro, o que faz qualquer noção de "auto-" aparecer como um problema: tentarei habitar um pouco esse problema sem a pretensão de resolvê-lo: Butler mesmo, a partir dessa crítica à agência, já tentava entender como são possíveis as dissidências e resistências às normas, onde e como são possíveis brechas e afastamentos dos regimes políticos bio-subjetivos hegemônicos; nas teorias sobre a linguagem trazidas em *Excitable Speech*, essas possibilidades são exploradas a partir da distância entre a linguagem e o mundo: sendo assim, a linguagem normativa, que produz performativamente as subjetividades-corpo, não deve ser vista como um aspecto totalizante da realidade, mas sim como uma estratégia de totalização, que na prática traz suas "falhas"; e justamente nessas possibilidades de falha performativa da linguagem hegemônica estariam as vulnerabilidades da norma à ruptura e à subversão²⁴. Butler recupera abordagens de Derrida que atentam para possibilidades de ruptura a cada reinscrição performativa, entendendo a significação como disseminação e iteração²⁵, e não reprodução imutável, o que é articulado pela autora para explorar a reapropriação subversiva de termos inicialmente interpelantes e ofensivos como *queer*²⁶.

Esse mecanismo de reapropriação subversiva é o que permite a Butler enxergar as brechas nos regimes de subjetivação normativos: assim, Preciado aprecia que as subjetividades e a noção de "eu" são produzidas por técnicas semióticas e bioquímicas, entendendo os corpos como "*laboratórios políticos*", constituídos farmacopornograficamente: Se a subjetividade é produzida por técnicas específicas, é possível, investigando quais são essas técnicas, observar outras programações das "tecnologias do eu"²⁷ operando construções subjetivas que se distanciam das normas hegemônicas, que se pretendem totalizantes mas nunca chegam a sê-lo. Nisso vemos novamente a potência do pensamento de Monique Wittig, articulado por Butler e Preciado: se a identidade "mulher" tem uma aparente essência forjada por uma conjunção flutuante de atributos, outras combinações de atributos correspondem a outras conformações subjetivas: formulações como "*lésbicas não são mulheres*", "*lésbicas não têm vagina*", são possíveis pois "mulher" e "vagina" são bio-subjetividades que só fazem sentido de maneira relacional e performativa nas operações do regime político-subjetivo heterossexual.

28 Cf. Butler, J. *Excitable Speech...*, op. cit., p. 196, 274. Cf. também Preciado, P. *Manifesto Contrassexual*. São Paulo: n-1, 2014 (2000), p. 94-95.

29 Cf. Preciado, P. "Farmacopoder". In: *Testo Junkie...*, op. cit., e especialmente "O panóptico ingerível".

Como coloca Butler a partir da leitura de *The Lesbian Body*, o corpo é instável, sendo a "*heterossexualidade compulsória (...)* determinante do que conta como corpo"²⁸.

Desprendendo-se de binarismos como natureza/cultura, natural/artificial, percebe-se o aspecto de constructo social das subjetividades: esse entendimento expõe a performatividade de uma programação subjetiva cisnaturalista, que entende as subjetividades-corpo trans como artificiais, perante as subjetividades-corpo cis, que são naturalizadas: Investigando os dispositivos de produção dos corpos e subjetividades, derruba-se a noção de que corpos e identidades cis-hétero seriam naturais e sempre teriam existido dessa forma, expondo que os entendimentos sobre os corpos e as relações entre eles são construídos histórica e politicamente. Entendendo que toda subjetividade é prótese e repetição, podemos aplicar a terminologia desenvolvida pela ativista Indianare Siqueira, que cunhou a expressão "transvestigêneres" para atualizar e agrupar os nomes dos diferentes grupos populacionais que não se adequam às normas cis: travestis, pessoas transgênero, pessoas transexuais; ora, as subjetividades normativas também são próteses, e podem ser entendidas de maneira desnaturalizada como cisvestigêneres. Para Preciado, as identidades cishetero são "ficções somáticas"; a feminilidade e a masculinidade não são dados naturais biológicos, mas programas somato-políticos, processos corporal-subjetivos que compõem "bio-drags"²⁹, artefatos políticos que têm sua genealogia ocultada como natural.

queria pensar, de modo mais concreto, qual o lugar das práticas de autocobaia no trabalho do Paul Preciado. me parece que todas as "experimentações" empreendidas pelo autor se movimentam e são elaboradas a partir do "sexual". é um grande processo de experimentar novas formas de prazer que constituiriam novos corpos. penso que o intuito do autor é levar a sério a ideia foucaultiana de que devemos abandonar nossas ficções sobre a sexualidade e o desejo e investirmos numa experimentação dos corpos e seus prazeres.

confesso que essa presença privilegiada do sexo como o lugar da resistência me incomodava um pouco, como já conversamos em outra ocasião. nas páginas de *Testo Junkie*, Preciado em algum ponto se volta para a divisão desigual do trabalho sobre o cuidado entre sujeitos-homens e sujeitos-mulheres. ele diz que as mulheres são imbuídas de uma "*dermatologia política generalizada*" que faz com que caiba às mulheres não apenas o cuidado dos homens mas o cuidado de outras mulheres.

continuando seu *insight* acerca da distribuição desigual do trabalho de cuidado, o autor comenta como do ponto de vista masculino toda relação de cuidado é vista e experimentada como uma relação potencialmente sexual. mas o tom que o autor usa para fazer esse comentário me deixa um pouco desconfortável. parece que Preciado propõe que as mulheres também passem a ver essa dermatologia política como uma forma de política erótico-sexual. certamente, num mundo cis-heterocentrado a impossibilidade de que o cuidado que as mulheres empreendem entre si seja

30 Preciado, P. *Testo Junkie...* op. cit., p. 43.

31 Cf. Preciado, P. "Potentia gaudendi". In: *Testo Junkie...*, op. cit., p. 44 ss.

32 Cf. Preciado, P. "A lógica do dildo ou as tesouras de Derrida". In: *Manifesto Contrassexual...*, op. cit., p. 71 ss.

33 Cf. Foucault, M. "Método". In: *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999 (1976). p. 88-.

34 Cf. Preciado, P. "Breve genealogia do orgasmo ou o vibrador de Butler". In: *Manifesto Contrassexual*, op. cit., p. 92-93.

35 Preciado, P. *Manifesto Contrassexual*, op. cit., p. 94.

36 *Ibidem*, p. 29.

fonte de prazer sexual se torna uma forma de gestão bastante empobrecedora dos corpos. mas o desconforto vem do porquê ser necessário adotar a "perspectiva" masculina do cuidado como convertível em sexo.

de fato, Preciado se faz cobaia em uma sessão de manicure em um centro de talassoterapia. é ali que ele elabora sua reflexão sobre o cuidado e seu erotismo. ou melhor, descreve o cuidado como uma prática sexual, ou melhor, um serviço sexual que mulheres de classe alta e com dinheiro contratam de mulheres pobres. relendo os trechos em que Preciado discorre sobre sua experiência com a manicure - prática que ele chama de "hedonismo de gênero" - acho que pude dissolver um pouco do meu desconforto anterior. ele parece nos convidar a imaginar e, portanto, igualmente sentir e agir de modo diferente numa situação que cria uma bifurcação entre a oficialidade do regime heterossexual e a oficiosidade de diferentes práticas homoeróticas que mantêm tal regime em funcionamento. talvez menos que propor que adotemos uma perspectiva masculina no lugar de uma perspectiva feminina das práticas do cuidado, o que ele nos oferece é uma perspectiva que se esquia dos regimes óticos de gênero oficiais da era farmacopornográfica. acho que é isso: Paul nos ensina uma nova visualidade que requer olhos novos em corpos radicalmente diferentes.

Sim, você havia me transmitido esse incômodo, de uma aparente retotalização do sexo: por exemplo, quando Preciado elabora a produção farmacopornográfica como uma releitura high-tech da economia política, formulando os "afetos narcossexuais" como máquinas-troca mais elementares que o "capital" marxiano³⁰, e remodelando a "força de trabalho" em "força orgásmica" (*potentia gaudendi*)³¹. Mas vejo aí uma operação performativa que se dá através da subversão das categorias "sexo" e "prazer": assim como o dildo vem "antes" do pênis³², a excitação molecular seria ontologicamente anterior ao sexo humano. As excitações seriam micro unidades de prazer, algumas das quais, articuladas num conglomerado contingente de processos químicos e semióticos, formam a aparente estrutura que é o sexo humano hetero, assim como para Foucault um conglomerado de micropoderes forma a aparência estrutural de Estado³³. Mesmo ainda operacionalizadas, categorias como "excitação" são descontextualizadas e recitadas subversivamente e, assim, desmembradas e reconfiguradas de maneira centrífuga, descentralizando o sexo humano como totalidade ou modelo do "prazer".

Por fim, gostaria de revisar uma crítica que Preciado faz às formulações de Butler sobre a performatividade, aparente no Manifesto Contrassexual mas de certa forma dissolvida em *Testo Junkie*. No Manifesto, Preciado entende no *Problemas de gênero* uma "redução da identidade a um efeito do discurso, ignorando as formas de incorporação" e abstraindo "a materialidade das práticas" corporais³⁴. Para Preciado, o gênero é produzido através de tecnologias corporais, protéticas, e não apenas pela linguagem³⁵. O gênero e, por extensão, a subjetividade, enquanto "prótese", "não se dá senão na materialidade dos corpos. É puramente construído e ao mesmo tempo inteiramente orgânico", problematizando a falsa disjunção corpo/alma³⁶.

37 Preciado, P. *Pornotopia: Arquitectura y sexualidad en <<Playboy>> durante la guerra fría*. Barcelona: Anagrama, 2010.

38 Butler, J. *Excitable Speech...* op. cit., p. 5.

39 Butler, J. *Problemas de Género...* op. cit., p. 278.

40 *Ibidem*, p. 195.

41 Preciado, P. *Testo Junkie...* op. cit., p. 121.

42 Cf. Preciado, P. "História da tecnossexualidade". In: *Testo Junkie...* op. cit., p.75 ss.

Certamente, a noção de "prótese" atualiza e amplia a de "performatividade", evidenciando a materialidade imbricada na construção da subjetividade; para ele, um entendimento desse processo apenas pela linguagem seria, portanto, insuficiente. No entanto, vejo que o imbricamento linguagem-corpo já estava presente em *Problemas de gênero* e *Excitable speech*. Em *Testo Junkie*, assim como no *Manifesto* e em *Pornotopia*³⁷, os dispositivos de produção do gênero, do corpo e da subjetividade são historicizados de maneira mais minuciosa do que na obra de Butler; porém, lá já se faziam presentes diversas noções com lastro de materialidade, assim como nas teorias pós-estruturalistas. Apesar de Butler ter composto tais teorias operacionalizando categorias como "linguagem", entendo que sua noção já considerava injunções como linguagem-matéria, subjetividade-corpo. Em *Excitable speech*, "a linguagem sustenta o corpo", permitindo-lhe existir socialmente³⁸. Em *Problemas de gênero*, formula-se que "o discurso não se restringe à escrita ou à fala, mas é também uma ação social"³⁹; o gênero é "uma espécie de ação cultural/corporal"⁴⁰. Assim, a existência "corpo" é entendida como construída socialmente, inseparável das atribuições discursivas que lhe tornam inteligível. Em *Testo Junkie*, essa leitura de uma disjunção entre linguagem e corpo na teoria de Butler parece ter sido superada, quando Preciado afirma que "Butler identificou" o gênero como uma "prática discursiva, corporal e performativa"⁴¹, percebendo uma maior amplitude epistêmica.

Dessa maneira, vejo na obra de Preciado, e especialmente em *Testo Junkie*, a intensificação de um esforço de tornar as formulações teóricas sobre o gênero e o corpo mais operacionalizáveis materialmente, esforço que traz diversas continuidades em relação a teorias como as de Butler e Foucault. A "linguagem" pode ser entendida então como uma tecnologia (dentre outras, ao invés de condensar todas) envolvida na produção somato-semiótica⁴² do corpo-subjetividade. Pela sua teoria, perpassa o entendimento de que "o corpo" e "a subjetividade" são produzidos conjuntamente: a subjetividade não é incorporada, assim como o corpo não é subjetificado: não se pode supor uma condição pré-imbricamento. O desatrelamento epistêmico que entende "a produção do corpo" e "a produção da subjetividade" como duas operações distintas e separadas é já um efeito genealógico dos dispositivos onto-naturalizantes.

Então, acredito que, apesar de ser importante apontar insuficiências de um modelo teórico que usa "a linguagem" como instrumento epistêmico para analisar corpos e relações sociais, também pode ser proveitoso para saberes que se pretendem críticos e lutas que se pretendem emancipatórias explorar quais são as possibilidades que se abrem quando se considera a confluência intrínseca entre "materialidade" e "linguagem". Discerni-las é produtivo, mas também pode ser produtivo a mistura e a desestabilização dessas categorias e dos limites entre elas, limites que são sempre epistêmicos e contingentes, e não naturais e necessários. A heterogeneidade epistêmica mostra-se útil a estratégias críticas e emancipatórias quando se percebe que as normas e as dominações também são múltiplas e heterogêneas e estão sempre atualizando seus modos de operação.

43 Cf. a crítica genealógica ao estatuto científico dos saberes hegemonizados e seus efeitos de poder em Foucault, Michel. *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010 (1997), pp. 9-14.

Categorias como "a subjetividade" podem ser operacionalizadas como não sendo apenas "efeito do discurso", mas isso não dissipa o poder de eficácia que os discursos hegemonizados exercem sobre "as subjetividades" e "os corpos", que são semantizados e encaixados em sintaxes sociais exploratórias. Mobilizar críticas à linguagem normativa e hegemônica é operativo em termos sociais e políticos porque evidencia que "a linguagem" também é operacionalizada em estratégias de dominação e normatividade; a sujeição dos corpos a regimes materiais de dominação não é separável da hegemonia de formações discursivas como a biologia, a medicina e a economia política, considerando que qualquer formação discursiva é orientada por condições históricas e políticas, e não deve ser naturalizada como descobridora/operadora neutra e objetiva de verdades naturais⁴³.

1 Escritora, educadora, possui bacharelado e licenciatura em História pela Unesp, mestrado em Ciências Sociais pela Unifesp, tendo atuado em espaços de educação formal e populares. Desenvolve pesquisa de rigor bobo nas áreas de corpo, memória, educação, amor e artes bobas.

2 Preciado, P. *Testo Junkie: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: n-1, 2018, p. 6.

O gênero e a onça

Adelaide Maria de Estorvo Alencar da Silva¹

À Ika Eloah

Como sempre, peço, aqui, permissão para falar livremente – ainda que fique, de todo modo, a impressão contrassensual de que, se se deseja falar livre, não há que se dispor a obediências, aguardar permissões. Ainda assim, insisto que existem algumas sutilezas que conectam os encontros cotidianos que produzem parcerias, convites a parcerias; o diálogo é uma parceria: quando, por exemplo, peço permissão para falar livremente, não indico que só falarei caso ela me seja concedida (a não ser que o permissor em questão esteja intencionado me rogar uma praga, me tacar pedras ou brincar com minha delicada autoestima), mas animada pelo desejo de convidar-te a compor uma parceria dialógica com esta bixa, seja você desobediente de gênero e sexualidade ou transaliado. Ainda é importante que as pessoas – ou, nos infelizes limiares, algumas pessoas – se sintam parte-parceiras dos encontros, tecendo sentidos e dividindo intenções, lambendo feridas e povoando mapas. Ainda é importante? Apostas.

I.

Uma revolução está acontecendo. Não apenas dentro de mim, mas em todo o mundo. Essa revolução não aconteceu nos anos 1960, glamorosos e hippies. Não vai acontecer dentro de mil anos. A revolução está acontecendo agora, na sua frente. Você está no meio dela e, consciente ou não, você faz parte dela. 'Transfeminismo' é o nome desta revolução. Se você está cheio do seu gênero, cansado de binários (menino-menina, hetero-homo, branco-não branco, animal-humano, norte-sul), além do modelo 'casal romântico', perdendo as esperanças no capitalismo e vive verdadeiramente a utopia de ser tornar outra pessoa, você é transfeminista. "Transfeminismo não é pós-feminismo. Transfeminismo é feminismo do século XXI reloaded."²

Quando uma pessoa trans transiciona, toda a sociedade, todo o território que ela habita, transiciona – e mesmo os que se avizinham. Existem, de certo, várias maneiras de medir, pensar, os impactos do transfeminismo, os efeitos possíveis das reivindicações somáticas dessas desobediências, mas mantenhamo-nos nos níveis, nas intensidades próprias das afecções. Quais os entendimentos possíveis para os afetos mobilizados por estes novos encontros com as transvestigeneridades? Que enunciados, que práticas, que mobilizações estão sendo produzidas a partir e com os desfiles de corpos desobedientes pelo parlamento, pelas escolas, pelas repartições, pelos parques em dias de domingo?

Bom, de entrada, gostaria de fazer uma apresentação um pouco mais acabada acerca do que entendo por novos encontros: não tomo parte, aqui, dos discursos que falam da "moda trans", que isso é "assunto novo", ou quaisquer dessas bobagens ou equívocos históricos; escrevo sobre impressões, impressões sobre os tempos que vivo, vivi, entre as capitais e os interiores dessa porção sul-sudestina do Brasil – aprendi com minhas amigas nordestinas que o reconhecimento de regionalismos/regionalidades é necessárrissimo –, coisas coisas que tenho sentido e sobre as quais tenho trabalhado

3 Descubra sobre o genialíssimo paradoxo de Indianare Siqueira.

4 Descubra quem foi Laura Vermont.

5 Descubra quem são Érica Malunguinho e Érika Hilton.

6 Descubra quem foi Heliogábalos.

7 Descubra quem foi Cláudia Wonder.

– mesmo que saiba que não sinto e trabalho só. Escrevo sobre esses tempos de gênero, mais especificamente, sobre essa sensação material de o gênero, ou sentidos do gênero, estar presentificando-se em muitos e distintos espaços, como esporos ao vento, em bocas espúrias e bocas de cura. Antes que estabelecer uma origem, gostaria de fazer um pequeno recorte, uma incisão na marcha inexorável de certa narrativa histórica, e trazer os seios de Indianare Siqueira³ dos idos de 2013 como (uma das) ponta de lança desse movimento, dessa revolução de que fala Preciado, e das alianças e das matanças que se produziram em sequência direta e indireta, sobre Lauras Vermonts⁴ e sobre Éricas, Hiltons e Malunguinhos⁵, e também sobre os braços que nos foram dados em algumas (difíceis ou não) caminhadas. Isso não é um assunto novo, de Heliogábalos⁶ à Cláudia Wonder⁷, desde as bixas que aqui viviam antes do assalto ao continente às que foram perseguidas pela polícia em tempos de ditadura militar, os novos encontros, aqui, são certamente nutridos de partículas de tempo portadores de códigos e dados que se fundem à circuitaria das espacialidades onde habito, ativando-as segundo certos esquemas de funcionamento: de meu corpo é possível recuperar um punhado de histórias, nossos corpos são nutridos (ou compõem regimes de programação a partir) dessas mesmas partículas de tempo – esta recuperação, produto de máquinas de lembrança, põe em circulação estes dados de tempo, histórias.

Gostaria de já deixar registrado aqui que se trata de um partido que tomo, que não respondo por ninguém, apesar de não me encontrar de todo despertencida, que não falo por boca nenhuma, apesar de não ser uma voz sem eco. Divido visões.

I.I

Quando uma pessoa trans transiciona, toda a sociedade transiciona junto com ela. O que significa dizer tisso? Se Joan Scott e a Pastora Lusmarina Campos pensam o gênero como categoria e/ou instrumental analítico para compreensão e prática da história e das relações sociais, o movimento de produzir corpo operado nas transições – operado não, em operância –, gerador, em onda, de perturbações na suposta unidade dos corpos adjacentes que parecem dizer “o que é isso?” parecendo perguntar “o que sou?”, me leva a sentir, nas operâncias de gênero das desobedientes, a criação ou ativação de uma modalidade do gênero como categoria analítica de habilitar-se, no e pelo encontro, como categoria autoanalítica, alargando as já existentes brechas nos atos performativos de gênero⁸, introduzindo pausas.

À moda dos casos clínicos, trago um caso pedagógico: em uma roda de conversa mediada por esta bixa, eu,...

pera, tenho algo a dizer sobre as rodas de conversa: são sensíveis, tremendamente sensíveis, os efeitos da presença das rodas de conversa nos/dos últimos tempos em Pindorama, e assim o digo, por tê-los vivenciado, não por tê-los investigado nas bibliografias ou hemerotecas ou arquivos, não por desprezo metodológico, mas por desejar apresentar fragmentos arbitrários, deliciosamente

8 A performatividade de gênero como apelo a citação de normas de gênero-sexo, de citação à leis produtoras de identificações para inteligibilidade dos corpos em gênero-sexo, leis acumuladas previamente e que no contínuo e dissimulado, portanto, naturalizado, processo de citação, na reiteração da norma (pois o ato performativo nunca é um ato singular, como diz Butler), apresentam brechas constitutivas pelas quais é possível produzir crises – uma abertura à derivação e ao desvio – em sua suposta e aparente estabilidade.

arbitrários, do arrebatamento – diz-se se muito sobre o virar das chaves, "*é preciso fazer virar a chave*", "*temos que virar a chave*", eu vi, com estes olhos dos meus pés, das minhas bocas, com os olhos dos meus olhos, e os olhos das minhas mãos, este virar de chave –, dizia, o arrebatamento mobilizado nos corpos e pelos corpos em roda e em conversa. Em tempos de morte da escola, em tempos de ruína da escola, escola no seu mais largo sentido, larguíssimo, as escolas das copas das empresas, as escolas escolas, as escolas praça, as escolas trem, as escolas bar, em tempos onde caminhar pelos corredores das instituições de ensino é caminhar – talvez, *ainda é caminhar* – por lugares de desespero e descontentamento e frustração

há que se produzir uma nova, mas brevíssima, interrupção: educadoras, educadores, vos/nos prezo e estimo muitíssimo, sobretudo nossas estratégias de conversão de energia-medo em energia-esperança, energia-paixão. Nos equilibramos entre os escombros das ruínas da escola do império, convidamos educandes a equilibrarem-se também – convites muito aceitos, ainda – sobre o que restou, e inventar mundos, tecer baús de repertório, implantar olhos e bocas e mãos por todo o corpo. Fazemos o que podemos, com o que temos, quando podemos.

Voltando à angustiante caminhada pelos corredores das instituições de ensino: a escola é morta. Não se gosta da escola, não se quer estar na escola, nos obrigamos, educadores e educandes a permanecer na escola, uma sádica analogia viva necrocristã de habitar espaços, a escola – ainda naquele sentido larguíssimo – como penitência. Mas pensemos: quais são as condições de redenção desse paraíso projetado, esperado em penitência? A promessa da escola não se cumpre, ou não tem se cumprido. Não somos cidadãos, não produzimos respeito – sim, respeito é produção, falemos disso depois –, não somos o sujeito esperado pelos tipos, pelos ideais do ser sujeito, não aprendemos nada. As rodas de conversa têm se produzido esperançosamente, inesperadamente, intensamente, transformando nossos espaços e relações de aprendizagem. As rodas de gente em conversa povoam os buracos todos das cidades, muito é dito, muito é escutado, muito é aprendido, muito é experimentado, muito é recordado, muito é sentido, muito corpo feito e desfeito e refeito e desfeito de novo para mil novos refazeres – não, claro, não esqueço que vários dizeres e práticas carregam ainda questões de escola morta, sei, mas é justamente na presença e feitura de muitas questões de vida, de escola viva, que se invoca uma enfeitiçante esperança renovadora nestes povoamentos de saber dissidente, descontente, contentíssimo, desobediente, orgulhosamente cri-crítico.

Voltemos à apresentação do caso pedagógico. Estava em uma roda, em conversa, em um ambiente – um ambiente do Sistema S – controlado em certa medida, digo controlado na medida em que convidava os presentes à produção de pactos da roda assim que iniciávamos, pactos que imaginei como sendo estratégia possibilitadora, viabilizadora, azeitadora de enunciações e de recordações – sinto uma forma de ansiedade política em algumas proposições de construção de ação coletiva entre sujeitos em constituição cujas marcações apresentem clivagens duras de *diferença*, "*ah mas e se eu errar um pronome?*", "*ai, mas eu não*

sei direito como que fala", "ai, eu falei muita merda?", e nisto acreditava necessário que disséssemos ao ambiente e à nós habitantes que, ali, ao menos reconheceríamos ali como somos responsáveis por certas reproduções discursivas de matriz violenta e diferenciadora por violência, que acolheríamos nossas desgraceiras e as desgraceiras dos outros, que tomaríamos tempo em nossas elocubrações antes de produzir enunciações, desejando assim tentar evitar conflitos desagregadores, não somente por um juízo negativo em relação à desagregação, mas para que a roda, como espaço de construção e fortalecimento e propagação dos múltiplos saberes, preservasse o mínimo de suas condições de congregação, além de acreditar que devemos olhar para a desgraceira para pensarmos em estratégias de desdesgraçamento; como nos ensinaram Milton Nascimento e Ronaldo Bastos, inventar cais (pontos de mirada) para lançar-se, lançar-se em saveiros aos caminhos do cuidado de si: os tópicos a serem conversados eram as ditas questões de gênero e sexualidade e as demandas por inclusão social.

Íamos apresentando dúvidas, dividindo referências, produzindo entendimentos, nos emocionando – e várias são as emoções –, e sempre produzo tensões nas réplicas e tréplicas, no sentido de menos nos direcionarmos a categorizações identitárias, essencializações, *"ah a travesti é isso, a trans é aquilo", "ai, precisa fazer isso ou precisa fazer aquilo pra ser tal coisa"* – práticas discursivas muito recorrentes nas ambiências atuais de formação para produção de relações de gênero e sexualidade ao menos politicamente responsáveis –, e mais aprendermos a arrancar pedaços de nós mesmas, ficar raspando com a unha, a própria unha e a unha dos corpos vizinhos, as cascas da pele, os calos da pele. Sempre fico um pouco angustiada com certa esterilidade laboratorial de certos discursos e ações em alguns ativismos, reforço, alguns!; além disso, há também que se reconhecer que os recursos didáticos, algumas formas de categorização não perderam toda efetividade, manter um diálogo ou embate com algumas forças institucionais – como na redação de documentos legais para políticas públicas, por exemplo –, exige, sem dúvida, certo domínio técnico-semântico da vida, de certas reduções da vida, mas precisamos multiplicar as experiências de autoexperimentação, de autoexperimentação também pela experimentação coletiva, como diria Preciado, *"quem quiser ser um sujeito político que comece por ser rato de seu próprio laboratório"*⁹, poderíamos pedir que, nós ratos, não esqueçamos de manter aberta as portas do laboratório para que outros ratos possam entrar, de pregar cartazes nas rodas de outros ratos para ampliar o quórum experimental.

Paremos por um instante. Ali em cima disse algo que espero não tenha passado despercebido, uma espécie de armadilha, ou estratégia de sobrevivência, não sei, sobre *"certo domínio técnico-semântico da vida, de certas reduções da vida"*. O gênero, esse *"instrumento de racionalização do ser vivo"*,¹⁰ no sentido clínico e diagnóstico postulado por John Money em seus estudos sobre a intersexualidade nos anos 1950 – postulação que Preciado entende como sendo produtora de uma *"[...] cisão e tornou-se o ponto de origem para o surgimento do regime fármacopornográfico de produção e governo da sexualidade"*¹¹ –,

9 Preciado, P. *Transfeminismo*. São Paulo: n-1, 2018, p. 370.

10 Ibidem, p. 121.

11 Ibidem, p. 109.

é entendido em um cômputo onde o diagnóstico opera por uma forma de reconhecimento visual do gênero, uma "ontologia ótica" que produz gênero, em um esquema produtivo em cujo regime interno de produção atuam sentidos de *atribuição* (de gênero sobre o sexo, um fundo de Natureza) e *reconhecimento visual*, um solo epistemológico que anima a máquina produtora de corpo em gênero-sexo. Gostaria aqui de cruzar essas informações com um certo sentido de *governo da sexualidade*, mais especificamente, com certas técnicas de governo, em seu sentido jurídico, de Estado. Berenice Bento, em seus estudos transviados, propõe a existência de um dispositivo de transexualidade regulador de microinterações médico-jurídicas com pessoas trans que produzem intervenções visando efeitos nos processos de subjetivação dos corpos trans, algo que trabalha com certa ideia do que seria uma pessoa trans de verdade na conferência de certos "benefícios" no sistema público de saúde, como distribuição de hormônios ou procedimentos cirúrgicos. Para além de indicar uma expectativa negativa de atitude em relação aos insubmissos ao dispositivo de transexualidade, para além de indicar a existência dos irreconhecíveis ou ininteligíveis ao dispositivo – indicação implícita no desejo regulador –, desenha-se uma ambiência cujos procedimentos técnicos produzem a precarização da vida desobediente. Ao persistir, do ponto de vista da ação coletiva de resistência, em políticas identitárias marcadas, ainda que aparentemente necessárias, podemos produzir, colateralmente, uma certa ontologização perversa do corpo transvestigênera, *reduções de vida*; Butler nos sugere, lindíssima-falou-tudamente, sobre a necessidade da identidade como objetivo político:

Ainda que os discursos políticos que mobilizam a categoria de identidade tendem a cultivar as identificações em favor de um objetivo político, pode acontecer de a persistência na desidentificação ser igualmente essencial para a rearticulação da competência democrática.¹²

Falemos em breve sobre a competência democrática, vamos respirar um pouco.

Continuemos com a narrativa. Nessas cutucações em roda, um sujeito homem cisgênero heterossexual compartilha algo como:

meu nome, Darci,¹³ é um nome comum de se encontrar tanto em homem como em mulher, e isso me gerou alguns desconfortos na vida, e me lembro de, um dia, ter feito um negócio. Na escola, relacionado aos equívocos que meu nome causa, sempre tinha uma professora ou professor que acabava me chamando "no feminino". Bom, nos primeiros dias de aula, as professoras perguntavam "quem é A Darci?", e eu levantava e respondia "eu, sou O Darci". Um dia aquilo me encafifou. E se eu fosse A Darci? Ai, eu fui pra casa, depois da escola e, escondido, eu vesti as roupas da minha mãe e fui olhar no espelho pra ver se eu era A Darci. Naquele dia eu descobri que eu era O Darci.

Efeitos maravilhosamente acidentais da interpelação afectiva.

12 Butler, J. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós, 2002, p. 21, tradução minha.

13 Feitiço de adaptação para dissimular evidências e preservar características gerais.

14 Preciado, *Testo Junkie*, op. cit., p. 4.

15 Favor cf. *Pajubá*, álbum musical de Linn da Quebrada, 2017.

16 Cf. Bagagli, B. "Foraclusão do nome cisgênero e a política do significante". Disponível em: <https://transfeminismo.com/foraclusao-do-nome-cisgenero-e-a-politica-do-significante/> Acesso em: 7 nov. 2018.

17 Butler, *Cuerpos que importan*, op. cit., p. 20-21, tradução minha. O rechaço, constitutivo do sujeito que materializa e regula as normas sociais e as práticas identificatórias, em gênero-sexo, aqui, é às desobediências, habitantes das zonas de abjeção de Butler, desobediência no sentido de reconhecimento do caráter vivo e rebelde, de elogiosa rebeldia, impresso, tatuado, a ferro e fogo, na carne desses seres, de reconhecimento de sentidos de liberdade, de poéticas de liberdade, de desejos de contra-produção anti-hegemônicos, associação de significância para fins de homenagem pelo reconhecimento de suas reservas de vida, de vida para/em/pela luta, macro e micropolítica.

Somos chamados a ter conosco quando a diferença, o corpo-diferença nos interroga, como diria o Blondie, *one way or another*. O gênero como instrumental analítico assume sua faceta gênero como *vara-de-cutucar-onça*, vara curta. Preciadinho diz: "*Gênero é algo que fazemos, não algo que somos – algo que fazemos juntos*".¹⁴ Linn da Quebrada vos/nos interpela: "*O que é que tem em mim que tanto incomoda você?*".¹⁵ Desobediência sísmica. Os corpos adjacentes às desobediências são, inevitavelmente, convidados a olhar para si, nem que seja para reforço do foracluído – cisgeneridade como significante opaco.¹⁶ Uma maneira de, certamente, apontar pelo negativo; o efeito de cutucar-onça do gênero é a presença em certos discursos de uma suposta "influência" – por contágio ou ilusão – que exerceriam os corpos desobedientes sobre os adjacentes, principalmente aqueles ainda na infância e adolescência, falso negativo, simplificações necropolíticas, necrosofismas. Nesse processo coletivo de feitura de gênero, de reconhecimentos e negações, os adjacentes são chamados à pausa-brevíssima ou nem tão breve, a depender, na repetição dos atos performativos, uma pausa que não se dá nos domínios daquilo que chamamos consciência, mas em planos que abrem a possibilidade de uma disputa – sensivelmente – ética-estética de autoelaboração e, conseqüentemente, também de resistência para existência, sobretudo por parte das desobediências:

*A tarefa consistirá em considerar que esta ameaça e este rechaço não são uma oposição permanente às normas sociais, condenada ao pathos do eterno fracasso, mas sim, um recurso crítico na luta por rearticular os termos mesmos da legitimidade simbólica e da inteligibilidade.*¹⁷

É do plano dessas disputas ético-estéticas que emanam enunciações como "*respeito em primeiro lugar*", "*independente, a gente tem que respeitar*", "*respeito ao próximo*", é nesta dimensão das interações intercorporais que atuam, por certo efeito de (chamemos assim) vibração sugestiva, os produtos da síntese pedagógica e seus derivativos; vibração sugestiva pois não seriam de todo modo programativos, no sentido de que os produtos da síntese das atividades pedagógicas, me parecem, funcionariam como princípios – partículas – que vibram, produzem efeitos, mas não determinam os planos de ação, subjazem, pertencendo. Quando uma educadora, um educador, "ensina" – sempre tive problemas com a insuficiência de alcance deste verbo –, sobretudo se a ação pedagógica estiver orientada em um sentido popular, de educação popular (permitam-me puxar, aqui, as sardinhas todas), os produtos da síntese da atividade pedagógica e seus derivativos – princípios de ação que derivam dos produtos da síntese – se acumulam nesse plano de disputas ético-estéticas. Ao ser interpelado pelos corpos adjacentes, o sujeito em seus atos de fala, atos de corpo, remete-se a tais produtos, que vibram, sugerindo, de volta, planos de ação ao sujeito. Dito de outro modo, aquilo que se aprende nos orienta. Aprendizagem distingue-se de condicionamento. O aprendido, produto da síntese pedagógica, e o aprendido como matéria que vibra e agita os possíveis sentidos da ação, como sendo os derivativos dos produtos da síntese.

Entretanto, como disse mais cedo, respeito é produção. Quando desse plano de disputas emanam enunciações como aquelas, vibraram também partículas de tempo, lembranças. Os atos de fala e de corpo ressoam na aprendizagem e memória. De fato, as relações entre aprendizagem e memória dão um estudo à parte, pensemos: os próprios produtos da síntese da atividade pedagógica e seus derivativos foram núcleos de partículas de tempo outro, ou seja, as máquinas de lembrança já operam animadas também por certo arsenal de aprendizagem.

Respeito é produção, e produção comum. Respeito sempre há de ser comum, do contrário é dissimulação ou, no melhor dos casos, admiração irrecíproca. Quando a vara-de-cutucar onça do gênero de fato cutuca a onça nos encontros com a diferença, o *mesmo* vibra em resposta às interpelações das vibrações do Outro. No plano de disputas dos encontros, comunicam-se partículas que podem produzir aderência ou repulsa – sobretudo aquela que se apresenta sob a forma de cínica aderência. É necessário que haja certa ressonância entre os conjuntos de acúmulos de produtos da memória e da aprendizagem. Falo do gênero de maneira isolada, por me dedicar aqui a falar da especificidade do gênero isolado, não por não partilhar de uma visão onde os matizes de diferenciação (raça, classe, geração, e todos os outros) não estejam imbricados.¹⁸ Voltando. Quando há a produção de respeito, há a aderência das partículas das adjacências às contíguas que, em vibração sugestiva, produzem sentidos de ação coletiva, comum. Uma pausa nos atos performativos de gênero, uma abertura produzida em processos de autoelaboração no plano das disputas ético-estéticas, é sempre produto da ação coletiva, na justa e positiva medida em que tal procedimento autoelaborativo é proporcionado por encontros, por afecções de encontros, por respeito produzido, por aderência do corpo do outro em mim e vice versa. Mais do que aderência, podemos falar em absorção do outro em mim e vice versa; elaborei esse caminho para propor que não basta dizer "*ai, respeito acima de tudo*" ou cantar "*é preciso amar as pessoas como se não houvesse amanhã*" apenas porque fomos obrigados a reproduzi-los à exaustão nas escolas e nas salas de nossas casas nos anos que se seguiram a Constituição Cidadã, ao Estatuto da Criança e do Adolescente, ao Criança Esperança, anos que carregaram uma atmosfera de desresponsabilização política ao alcance do telefone: doe e tenha tranquilos sonhos de que os tijolos do mundo melhor estão sendo postos por mãos competentes, afinal o brasileiro lutou tanto pelo fim da ditadura, pela saída do almofadinho traidor, agora tudo está "nos conformes". Anos em que nós, educandos, fazíamos *trabalhos escolares* sobre os princípios da redemocratização, mas não os *vivenciávamos*, anos – difícil falar em anos difíceis nestas terras sangradas secularmente e sistematicamente – de conformismo produzido pelo silêncio das cidades, silêncio produzido pelas chacinas promovidas pela polícia, pelas tentativas de sufocamento das vozes das favelas e aldeias e bordéis e quilombos e de vários outros redutos de desobediências-resistências. Nas escolas e novelas aprendíamos que era preciso respeitar, mas disso não se pode deduzir que entendíamos no corpo o porquê, e esses entendimentos se produzem no corpo. Nossas onças-cutucadas não dispunham de muitas ferramentas para absorção da potência das varas-de-cutuque. Que fique posto que não se trata de denunciar

impotências em instrumentos como a Constituição ou o ECA, muito menos de desprezar os esforços daqueles que se empenharam em vida e morte para a forja de tais instrumentos, trata-se antes de uma certa melancolia pelos sequestros de suas possibilidades.

Preciso falar sobre a criação das condições de aderência/absorção e sobre uma competência (perversa) da democracia: o medo.

II

Hoje eu acordei em São Carlos, interior de São Paulo, na casa de uma amiga. Último dia de uma estadia breve, mas terapêutica. As últimas semanas em São Paulo, capital, onde vivo ou tento viver atualmente, não foram feitas de dias de viver, particularmente para es minhes. Decido fazer a viagem depois da morte de Jéssica no Largo do Arouche, ao menos assim identificada após intensa movimentação de desobediências na busca por uma dignidade da memória do corpo morto, corpo morto cuja vida cessou de existir ao som doloroso de invocações do nome do candidato à presidência: "*Bolsonaro*", ouvia a travesti enquanto o sangue lhe era extirpado. Na mesma semana, eu havia sido atacada com pedaços de carne e salgadinhos, em frente a uma estação de trem, quando voltava da universidade, após redigir alguns parágrafos deste mesmo texto: gritavam "*se o Bolsonaro ganhar, você vai morrer!*". Como persistir em uma política do corpo em aliança quando a um dos corpos deseja-se a aniquilação?

II.I

Hobbes, no capítulo XVII do *Leviatã*, diz acreditar ser necessária uma manifestação de poder exterior aos sujeitos capaz de mantê-los em respeito: "[...] *os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de mantê-los em respeito*".¹⁹ É preciso promover uma correção, não era necessária uma manifestação de poder exterior aos sujeitos, era necessária uma que o fosse exterior aos *homens*. A guerra de todos contra todos nunca foi uma guerra de todos contra todos. A este todo nunca esteve subsumida toda a gente. Até aqui, nenhuma novidade. O Estado Moderno como ficção política produzida por aquilo entendido como a racionalidade dos *homens* – assim o digo pois a própria concepção hobbesiana de *homens* não traduz certo cinismo universalista de que nessa expressão estaria contido o conjunto da humanidade, tendo em vista que esse estabelece que os *homens* possuiriam uma possibilidade de senhorio sobre as mulheres -- não se efetivava em práticas de governo que eram informadas pelas vozes daqueles que não eram os *homens*.²⁰

Mas aparentemente há que se poder inferir reflexivamente sobre algo que está presente no desprazer que os *homens* sentiriam na companhia uns dos outros – ao menos na explicação hobbesiana: o medo. Na insegurança, "*os indivíduos tomam coletiva e simultaneamente a decisão racional e unânime de saírem do estado natural para entrarem no estado civil*"²¹, decisão como atitude positiva relativa à instabilidade da ficção do estado de natureza, positiva porque cria um pacto exterior e constitutivo: o Estado. A segurança como benção (ou maldição imprescindível?) derramada pelo Leviatã – e que é, em certo sentido, a matéria mesma que o nutre²² – em favor do tributo soberania ou "liberdade natural" que teriam, os sujeitos, oferecido.

20 Não tomo *homens* aqui em uma forma acabada, essencializada, a-histórica, mas certamente como corpos que ocuparam - e ainda ocupam - um sem número de posições historicamente legitimadas de decisão e de força e que foram produzidos para tanto.

21 Jasmin apud Novaes, A. In: (Org.) *Ensaíos sobre o medo*. São Paulo: Senac, 2007, p. 113.

22 O Leviatã hobbesiano imita - no sentido que de que a criação do Leviatã imitaria a Natureza, que é a arte pela qual o deus cristão criaria e governaria as coisas do mundo - o Leviatã do Jó bíblico, tamanhamente tremendo e incomparável, "*Ele é feito de maneira a nunca ter medo*", alerta Hobbes. O Leviatã como um acúmulo, uma densidade de medos, medos que se duplicam e coadunam em uma única figura: o medo que origina o Leviatã dobra a si mesmo, uma parte permanece junto com o primeiro amedrontado (o medo do soberano), e seu duplo vai compor o monstro estadista junto com os duplos dos outros amedrontados (o medo convertido em segurança como efeito do pacto). O interessante, aqui, é esse atributo do medo deixar atrás de si algo residual que atua como forma de suporte para as ações de manutenção do controle daqueles que efetuam o pacto. Essa imitação, hoje, já não é tão incomparável e já tomou alguns bons sustos - e ainda há de tomar alguns.

23 Jasmin apud Novaes, A. In: (Org.) *Ensaíos sobre o medo*, op. cit., p. 113.

24 Não se trata, aqui, de um pacto histórico assinado por entes voluntariosos de certo momento específico de uma determinada narrativa histórica, mas como um entendimento específico e possível de uma narrativa histórica contemporaneamente recuperável.

25 Weber, M. "A Política como vocação". In: *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1993, p. 56.

Poderíamos, certamente, nos perguntar se não há nuances nessa igualdade, pois, afinal nem todos são igualmente iguais no estado de natureza: os que têm a perder outros bens e afetos além da própria vida parecem ter especial interesse nessa segurança e nessa proteção.²³

Mais do que nuances, dissidências: essa igualdade, ou mesmo essa soberania, presentes em certas concepções de um sujeito clássico, racional, ou de uma razão clássica constitutiva de um sujeito soberano, já foram revisitadas e demolidas por toda uma tradição de pensadoras e pensadores. As eclipsadas da guerra de todos os *homens* contra todos os *homens*, esquecidas e ocultadas, ou mesmo esquecidas por ocultamento, tiveram vários de seus infames testemunhos do encontro com o poder recuperados ao longo do longuíssimo século 20. O que nos interessa aqui, ou lá em Hobbes, é o medo como criador, cujo ato criador deixa resíduos. O medo parece não desaparecer, ele certamente se multiplica. De certo não afirmo aqui um desejo de origem, de identificar, em Hobbes, um parto do medo, não, não é disso que se trata, mas me pareceu fortuito, quando tudo parece girar ao meu redor, focar a visão em um ponto fugaz de estabilidade no meio do borrão; tampouco quero dizer que não há tratamento possível para o medo, a identificação de seus residuais me parecem vistosas trilhas em um caminho para o cuidado de si. Ya hablaremos más adelante. O medo que produziu o pacto gerador do Estado (que já é o resíduo de um medo precedente, não necessariamente cronologicamente precedente), que se transferiu em parte para o Estado, cujo residual atuou como forma de suporte para a manutenção do controle *daqueles* que efetuaram o pacto²⁴, medo-combustível da máquina de violência do Estado como relação de "*homens dominando homens*",²⁵ não morre na guilhotina. Nas histórias que se contam sobre as formas de governo, sobre os modelos de organização e gestão da população e da coisa pública, desde os tempos em que o Leviatã assombrou os mares ingleses, aprendemos sobre as constantes atualizações e transformações e sofisticções do uso do medo como energia movente das técnicas de governo - de si e dos outros, né Foucault?! -, da multiplicação e racionalização de seus suportes residuais.

Neste rodopio em que me encontrava, desvio o olhar - mas ainda afetada pelo passeio ao século 17 - para outro ponto no borrão: a não-queria-que-fosse falsa profecia democrática e a identidade das sujeitas como processo de reterritorialização pelo medo.

II.II

Nunca se sabe muito bem o que querem dizer quando evocam aos quatro ventos a velha democracia.²⁶ Poucos são, de fato, as viúvas de Sólon e Clístenes, que se voltam às *overrated* (desculpa, risos) primaveras lacedemônias e atenienses, todo o resto me parece um conjunto de carpideiras que não sabem bem quem se homenageia, mas, pagando bem, que mal tem.

Tomei um *uber* nesses dias instáveis do ficcioso²⁷ Estado Democrático de Direito, o motorista era *eleitor do Bolsonaro*, uma identidade miojo do momento atual do Brasil, isso não porque é animada por corpos e subjetividades que se forjaram em três minutos, mas pela instantaneidade com a qual pareceram adquirir força e sentido de coletividade resistente, pela velocidade com que

26 Gostaria de deixar registrado um sentido, um velho sentido, da democracia, presente desde seus tempos atenienses, que é seu fundamental, "duplamente fundamental", traço de aliança com o imperialismo: "[...] a democracia foi o que permitiu Atenas transbordar para fora de Atenas: a energia de 30 mil cidadãos que podem ser mobilizados para a frota é maior do que a energia de 9 mil hoplitas (cifra comum em Atenas e em Esparta no alvorecer do século V), mobilizáveis para essa ou para aquela batalha decisiva. [...] Mas fundamental também num outro sentido, e mais inquietante: o bem-estar do démos ateniense e suas obras dependem, numa parte não calculável mas nem um pouco desprezível, dos recursos fornecidos graças ao controle que Atenas exerce sobre as ilhas e as cidades de seu domínio marítimo. Não foram os Estados Unidos a primeira República imperial." (Vidal-Naquet, P. **Os gregos, os historiadores, a democracia: o grande desvio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 179-80). Democracia, também, como esse velho, colateral, recurso de instrumentação de grande contingente de corpos segundo certo regime de verdade consensual – num *medley* Foucault-Rancièrè – mobilizáveis, e como força capaz de garantir/produzir vida pela sujeição de outras vidas, em outros territórios.

27 Utilizo aqui "ficcioso" no sentido de *fictio*, como fabricação, embora não esteja, de todo modo, descontente com sua possível acepção, por sarcasmo, de fictício como ilusório.

28 Cf. Rancièrè, J. "O dissenso". In: Novaes, A. (Org.). **A crise da razão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 367-382.

foram sumonados do mar de apatia política e mobilizados – pelos fios de embusteiros geppettos, se me permitem a troça. Ele me dizia que depositaria na urna seu voto em favor de Bolsonaro, mas, antes de tal anúncio, cultivou, fez crescer uma ambiência para nosso encontro – quase como maliciosa analogia aos pactos de roda com os quais iniciei nosso diálogo:

"eu acho que tem que ter democracia, numa democracia a gente vive pelo consenso, todo mundo deve poder falar, e eu falo, o PT tem que acabar. Por isso eu voto no Bolsonaro, o PT me quebrou e quebrou todo mundo, o povo tá amadurecendo, tá ficando esperto."

A despeito (se é que se pode de alguma maneira dizer a despeito de algo no depoimento do motorista) das conclusões do meu interlocutor, o que me prendeu foi o discurso sobre o *consenso*. De que condições de concordância dizia o sujeito? A que totalidade de concordantes fazia referência?

Aquela palavra, assim como democracia – Rancièrè critica lindamente um discurso de todo modo hegemônico que acredita identificar a racionalidade política ao consenso e o consenso como princípio da democracia –, ou mesmo a palavra respeito, produzem um certo desconforto, para não dizer ódio, só para não dizer ódio, em mim e toda uma gente desobediente que frequentei nesses últimos tempos, nesses tempos de gênero. Somo coro ao ruído que Rancièrè identifica como a expressão do dissenso, este como parte de "[...] uma divisão no núcleo mesmo do mundo sensível que institui a política e sua racionalidade própria".²⁸ O mundo que partilhamos é partilhável a partir de uma divisão constitutiva, fenda que opõe modos de existir, oposição marcada pela produção de precarização da vida de uns sobre outros. E um dos índices de oposição, senão o fundamental, para Rancièrè, é o acesso à palavra, a fala inteligível, onde inteligibilidade não tem a ver com um domínio operacional técnico-subjetivo dos idiomas, mas com tornar perceptível, por obrigação, luta, suas sensibilidades aos que se opõe. Isso não implica dizer que o mundo se oponha em polos binários, mas que os sujeitos políticos em uma democracia não são equivalentes ao conjunto da população, que o consenso democrático é uma soma de não contados, aqueles que emitem ruídos em um mundo de fala, e mais: é preciso explicitar que a fala, o idioma, aqui, é também corpo. Operar a política, neste regime democrático consensual, operar mesmo em um sentido macropolítico, é poder dizer/exibir, e aos que muge/se arrastam, conquistar para si uma fala/corpo e depois reivindicá-los como operadores da política diante de seus opositores. E, adicione-se a isso, o consenso gestiona os sujeitos políticos nesses tempos por posições de identidade; distribui-se e controla-se a distribuição da fala/corpo autorizados, toda uma economia política da fala, toda uma urbanística da ocupação e circulação do corpo autorizado, entre os sujeitos assim reduzidos segundo índices.

Quando o motorista me diz, em nome do consenso, sua posição em um dos embates entre chapas de presidenciáveis mais emblemáticos da nossa *brazilian* necropolítica, o diz por sobre a voz dos não contados, dos irreconciliáveis, dos que não compõem a totalidade daquilo que se entende como sujeitos políticos: "*devemos respeitar todo mundo porque somos todos iguais*", "*somos todos humanos, no fim*", e assim insiste em seguir o coro em resposta aos atos dramáticos da velha política.

30 G.Cf. Gohn, M. G. **Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos**. São Paulo: Loyola, 1997.

31 Agracio-me aqui com a possibilidade de fazer uma citação menos rigorosa, não por duvidar da semelhança entre os conteúdos, mas em terras onde se queimam frequentemente bibliotecas e museus, onde se defende a queima de livros, deveremos começar a nos reacostumar a citar por semelhança, por oralidade, multiplicar e desviar intencionalmente os conteúdos na produção de novos saberes. Não queria ver o Museu Nacional em chamas, mesmo reconhecendo o caráter colonial da construção de acervo, mas certamente replicarei as memórias, por exemplo, que meu amigo Marcel C. Couto compartilhou sobre os vivos encontros que manteve com o acervo, em intenção de produzir história sobre o museu, de ser o recipiente vivo de uma história que não poderá ser, de todo modo, apoiada em verdade documental, que é, inventiva. Radicalizando tal posição, Preciado, diante, no caso, em absoluto não menos importante, de redução "a sombras radioativas" dos frágeis arquivos sobre as desobediências, é "[...] indispensável transformar esse conhecimento minoritário em experimentação coletiva, em prática física, em modos de vida e formas de convivência" (Preciado, **Transfeminismo**, op. cit., p. 367).

Ao consenso, o dissenso com sua disposição para ser um "[...] operador de desclassificação, uma potência de desfazer a estrutura policial que põe os corpos em seu lugar",²⁹ como pensa Rancière. Homenageio aqui os corpos em luta que tiveram que operar uma virada de dentro dos movimentos sociais tradicionais para algo denominado como novos movimentos sociais,³⁰ uma virada que tinha, entre seus operadores, uma certa ênfase na categoria identidade, homenagem porque me sinto afetada pelo reconhecimento de trajetórias, de histórias de vida, que partilhavam de uma necessidade em se fazer uno para ser fazer todo; lembro de um livro que achei uma vez em uma biblioteca pública em Mogi das Cruzes, um livro que nunca mais encontrei, *Religiosidade Subversiva*, uma reunião de três peças do Plínio Marcos, que, se não me falha a memória, em uma espécie de texto de apresentação das peças, Plínio dizia que o ator, no grupo de teatro, deveria tomar uma consciência de si, saber do que se abre mão e o que se pode oferecer a certas coletividades,³¹ aprendi isso também na escola de teatro que frequentei, uma tentativa de desfeitura do binômio platônico entre o racional e o sensível, e fazer-se um corpo pleno; "*conquistar a cena a partir de suas panturrilhas*" era o que me dizia o mestre, assim os chamávamos lá, os professores, mestres, conquistar a cena a partir de minhas panturrilhas implicava estender os limites do que entendia como sendo o meu corpo, desfazê-lo de sua razão obsessiva e inventar um novo, desvelar e ampliar alcances, para, em seguida, conectá-lo a outras corporalidades em coletividade, também renovadas e amplificadas. Os meus homenageados, aqui, as desobediências, as travestis, as feministas, negras e brancas, os gays, as sapatões, toda essa gente não contada que precisou construir corpos-coletividade, identidades, se fazerem uno para disputarem o todo, construíram esses corpos-coletividade com o tecido de seus corpos-individualidade, e nisso presto aqui minha homenagem e meus profundos e sinceros agradecimentos. O consenso governa e produz os corpos a serem gerenciados pelo fator identitário, mas esse movimento é acompanhado, certamente, de um desejo por identidade, como fator orgulhoso e possibilidade de conquista de direitos, por parte das desobediências-resistências, movimentos complementares de um mesmo processo de produção do real.

Mas rios correram, rios secaram e mananciais nasceram. O corpo-coletividade produziu colateralidades perigosas, viciantes: as identidades, por vezes, manifestam-se como *mechas*, esse robôs gigantes das ficções científicas japonesas, máquinas de guerra, controlados por um certo número de pilotos. De dentro desses corpos, fechados pelo aço, só se pode lutar – ao menos com maior mobilidade – nas dimensões largas, macro, da cidade. Foi preciso habitar assim a cidade, em certos momentos da história da cidade, empreender luta nessas esferas, foi preciso construir *mechas* para produzir enfrentamentos com o Levitã. Sim, lembram-se? O Levitã se alimenta de medo, medo que alimenta e medo que fica de reserva para futuras refeições, mas também produz medo, medo que produz resistências, contrainvestimentos. A identidade é o *software – soft war* – operado pelo Levitã no reconhecimento de seus súditos, mas também é coisa de enfrentamento ao Levitã. Contudo, ainda que muitos esforços de constituição identitária tenham nascido de gerações anteriores de desobediências-resistências, seus esforços acabaram sofrendo capturas de energia-

32 Passabilidade como uma espécie de coordenada estética – para inteligibilidade: em terra de ontologia ótica do gênero-sexo, passar por determinada posição de gênero-sexo, ter “aparência” de homem ou mulher cisgêneros – e mesmo a cisgeneridade está sujeita a condições de passabilidade –, é supostamente e/ou localizadamente, receber reconhecimentos produtores de uma imunidade, instável, em meio às, até agora, eternas temporadas de caça às desobediências.

33 Freire, P. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005, p. 23.

vida, convertendo seus processos de resistência por meio de sutis armadilhas, convertendo-os mesmo em sutis armadilhas, isso em composição com um certo regime de governo das gentes, um regime que é farmacopornográfico, como diz Preciado, onde pilulas e revistas masculinas servem de suporte para dispositivos de controle/forja das subjetividades, operações semiótico-técnicas e biomoleculares de gestão e materialização do corpo no capitalismo contemporâneo. O *mecha* de dentro é quente e insuportável de habitar, para mover-se nas dimensões estreitas, viélicas, buerísticas, micro, da cidade; não dá para ficar na praça sentada no *mecha* que ocupa a praça inteira e que faz com que poucos caibam ao seu redor. Ei, sim, eu reconheço, há corporalidades para as quais efeitos de identidade são quase imprescindíveis na garantia da manutenção da vida material, travestis prostitutas, nos rincões e *lofts*, cuja atividade mesma de trabalho sexual exige certos acabamentos, “*sex design*” comercializável segundo certos critérios fármacopornográficos de circulação e valoração, que apontar dedos e demandar desidentificações implica ares de arrogância filosófica que parecem não reconhecer/empatizar com os processos do real das territorialidades da prostituição. Não é isso, em absoluto. Mas a passabilidade³² não está para todes como possibilidade e desejo, e também não sobrevive ao tempo, e é necessário pôr isso em outros termos, os processos de desterritorialização vivenciados/corporificados pelas pessoas trans, especificamente, me parecem ser logo acompanhados por processos de reterritorialização, e pelo medo.

Mas o que nos assusta? O que ainda nos move para dentro da identidade-mecha como máquina de resistência? Nesse ponto, gostaria de manter um diálogo mais com as desobediências-resistências, o que não implica, de todo modo, que você, que tem acesso à palavra/corpo inteligível no mundo do consenso democrático, não deva estar, de certo modo, informado sobre os processos próprios dos não contados. Paulo Freire, minha linda Paulo Freire, abre os caminhos que dão às formulações de uma pedagogia do oprimido dizendo: “*Aos esfarrapados do mundo e aos que nele se descobrem e, assim descobrindo-se, com eles sofrem, mas sobretudo, com eles lutam*”³³ Descubra-se conosco, faça como Darci, permita-se ao cutuque-da-vara, honre o tempo que faz passar do cutuque à cicatrização da ferida produzida.

Nesse rodopio, nessa vertigem que me acomete, nos toma, essa vertigem efeito da instabilidade nas vigas do Estado Democrático de Direito, os pontos de estabilidade que me auxiliam a produzir entendimentos sobre nossos desfalecimentos no encontro com o Leviatã, com os que desejam a aniquilação da vida de desobediências-resistências, para buscar alternativas de tratamento/ação, são estes os que levantei, o medo e seus resíduos e sua relação com o Leviatã, os ocultamentos do consenso democrático e, agora, o cruzamento desses pontos com a percepção da identidade das sujeitas como processo de reterritorialização pelo medo.

II.III

O grande segredo do regime monárquico e seu interesse vital consistem em enganar os homens travestindo o medo sob o nome de religião, para mantê-los sob as rédeas curtas; de maneira que eles lutam pela sua servidão como se fosse pela sua salvação.³⁴

34 Passagem de Espinosa citada na Nota do Tradutor em Deleuze, G.; Guattari, F. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Ed. 34, 2011, p. 46.

35 Quais os sujeitos da oração "que não desejam que mantenhamos vivo"? "[...] não, as massas não foram enganadas, elas desejaram o fascismo num certo momento, em determinadas circunstâncias, e é isso que é necessário explicar, essa perversão do desejo gregário" (Deleuze, G.; Guattari. **O anti-Édipo**, op. cit., p. 46).

O grande segredo do regime democrático por consenso, o grande segredo de um Estado Democrático de Direito é o de produzir medo que se apresenta sob o nome de identidade – *travestir* aqui não possuirá valor semântico análogo à ilusão, travesti não engana ninguém, nem pretende; Deleuze nos conta que um dos problemas fundamentais da filosofia política, apresentado por Espinosa e redescoberto por Reich, seria entender por que os *homens* combatem por sua servidão entendendo-a como redenção – mais uma vez, precisamos qualificar os *homens*, para além de reforçar continuamente essas desassociações significantes de *homens* como conjunto da humanidade, lembrar continuamente que resistências sempre se produziram internamente no conjunto disso que se homogeneiza como *homens*, que no combate por suas salvação servis, *homens* carregam consigo fileiras ocultas dos processos mesmo de decisão coletiva dos destinos das lutas.

Menos do que apresentar algo que valha como solução ao problema acima apresentado, e mais em tentar materializar uma rota entre os territórios que visitamos durante essa espero não-tão-exaustiva construção de caminho de, não fuga, mas destino ético rumo às utopias dos nossos sonhos impossíveis, produzamos uma cartografia capaz de ligar os pontos. Estado Democrático de Direito. Como se interpenetram essas territorialidades, ou melhor, o que podemos vislumbrar de nós mesmas ao nomear os produtos dessas composições? Quais linhas passam pelos buracos das agulhas Estado, Democracia, Direitos na costura com a vida, com a minha, a nossa vida comum, aqui, nestes tempos?

Falamos de fabricações que talvez sejam perpassadas por uma linha mestra que é uma linha de medo. O Leviatã, com o passar do tempo, se me permitem um recurso à fábula, foi desenvolvendo graus de antropomorfização/divinização, e se apresenta hoje como uma espécie de deus homem cisgênero astuto, dissimulado, com traços de suspeito bom-mocismo, de uma autoridade que remonta a um tempo mítico, tempo de colonialismos e escravidões, os quais desejam³⁵ que não nos mantenhamos produzindo recuperâncias pelas máquinas de lembrança, os quais não desejam que se retransmita nos espaços de aprendizagem (todo espaço é um espaço de aprendizagem), pois assim se desenham caminhos para a repetição; que não conheçamos seu endereço, mas saibamos que se pensarmos nele com fé, sua tutela se estenderá sobre nós, mesmo com o aviso que as desobediências-resistências enunciam sobre seu caráter de falso ídolo: dizem "*graças ao Estado*", quando o "benefício" aparece, mesmo os mais descrentes dizem que é jeito de dizer; às vezes, revolta-se contra o deus-homem-Estado, mas ele promete recompensas àqueles que souberem seu lugar, "*que ocupem seus lugares de fala e exibição*" – sim, como todo encontro de poder, o lugar de fala reivindicado pelas desobediências-resistências tem produzido mutações cooptáveis pelos contrainvestimentos ardis do falso ídolo – e habitarão o reino dos programas sociais; "*vigiem seus postos contra supostos oportunistas*" – sim, em terra onde direito é migalha, o medo de sua inexistência/ineficácia coloca-nos uns contra outres. O deus-homem-Estado enfeitiçou as gentes estendendo um véu de distorção do real, fazendo-nos acreditar que sua presença mitigaria as desavenças, fazendo-nos ver segurança na precariedade. O deus-homem-Estado descumpra acordos, nos cobra, em retorno ao favor da segurança, a inteligibilidade, a boa e adequada apresentação, os

36 "O viciado em identidade tem horror ao turbilhão das linhas de tempo em sua pele. A vertigem dos efeitos do fora o ameaçam a tal ponto que para sobreviver a seu medo ele tenta anestesiá-lo: deixa vibrar em sua pele, de todas as intensidades do fora, apenas aquelas que não ponham em risco sua suposta identidade. Através deste recalçamento da vibratibilidade da pele, ou seja, dos efeitos do fora no corpo, ele tem a ilusão de desacelerar o processo. Mas como é impossível impedir a formação de diagramas de força, o estado de estranhamento que tais diagramas provocam acaba se reinstaurando em sua subjetividade apesar da anestesia. Este homem se vê então obrigado a consumir algum tipo de droga se quiser manter a miragem de uma suposta identidade. Algumas são suas opções." (Rolnik, S. "Uma insólita viagem à subjetividade: fronteiras com a ética e a cultura". In: Lins, D. (Org.). **Cultura e Subjetividade: saberes nômades**. Campinas: Papyrus, 1997, Disponível em: <https://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/viagemsubjetic.pdf>. Acesso em: 12 nov. 2018).

bem-dizeres, o decoro no desfile pela cidade, e quando cumprimos nossa parte do trato, o que ele recolhe na verdade é uma parcela de medo; possuímos reservas inesgotáveis de medo, quanto mais o entregamos em tributo, mais se nos brota. O que nos garante cumprindo promessas descumpríveis é o medo do trágico. Quando o Leviatã veio se apresentar às gentes como aquele que poria fim ao nosso desprazer violento em conviver em troca da bagatela de nossa obediência, estava perfeitamente avisado de nossa adicção³⁶ em evitar o trágico, que dispunhamos de inesgotáveis fundos de moeda-medo.

Assinaram-se contratos – alguns poucos em nome de alguns muitos. É certo que nem todas as gentes, por sua vez, reconheceram legitimidade no contrato – ou vivenciaram possibilidades mesmas de conhecimento do contrato. Algumas foram forçadas, portanto, a habitar as marginalidades ruidosas da cidade dos sonhos dos falantes exibicionistas, ou as marginalidades das casas e dos territórios dos centros da cidade dos sonhos dos falantes exibicionistas na condição de mutismo pseudoconveniente – na verdade, conveniente por abuso –, outras passaram a negociar seus passeios pelos centros da cidade com obediências contingenciais, estratégicas; outras ainda passaram à exaustiva, e por vezes ingrata, confecção de feitiços para minar os efeitos da magia do Leviatã, seja sob a forma do desvelamento de suas argúcias para produzir planos de ação entre os cidadãos, planos de contrafeitiçaria, ou para produzir efeitos inesperados em nossos fundos de medo, utilizarmos nosso medo em seu potencial elogioso, o de pelo risco ao misterioso enfrentar o trágico. O trágico oculta mistérios que guardam chaves para outros entendimentos, outros modos de existência, oásis para o refestelo das onças cutucadas.

O deus-homem-Estado nos diz para evitar o trágico, mais do que isso, ele opera sua magia no nível biomolecular dos cidadãos, na produção de suas sensibilidades, garantindo que os residuais do medo continuem produzindo determinadas condições de aderência/ absorção das partículas do Outro nos Mesmos da cidade. Porém, venho por meio desta comunicar-lhes que vi os mistérios, ALÔCA, MAS EU VI, e não vi sozinha; se acessam esses mistérios nas formas mais antigas de magia, a magia ritual, nas congregações das gentes que vivenciam os mistérios, mas nas congregações das gentes que invocam as potências elogiosas do medo, que confeccionam com o medo chaves para portas que dão para mistérios: os rituais de slam, os rituais de associação de bairro, os rituais de educação popular, os rituais saraus, os rituais de escuta nas praças, os rituais de rodas de gente em conversa, os rituais assembleias. Fortificadas por esses rituais, cada vez menos precisaremos de *mechas* para macrodiálogos.³⁷ Nossos esforços, sugiro, deveriam sempre mais se direcionar às alargaduras, às desidentificações, ampliar ao máximo a teia mágica do deus-homem-Estado até que ela se rompa, e rompa os fios de medo que a tecem, até que o ruído deixe de se opor à fala, mas que o ruído se estabeleça como mais um modo de dizer. É preciso recuperar o tempo mítico do Leviatã à exaustão, e depois converter esse esforço em esforço de esquecimento; nomear para derivar nomeações outras, inventar contrafeitiços-conceito.

37 Este ano, no mesmo pleito eleitoral que sustentava velhas formas de representatividade, formas *mecha* e formas necropolíticas, apresentaram-se forças renovadoras, candidaturas coletivas, ampliações das condições de representatividade pelo povoamento dos não contados em figuras de representação política que não se resumiam a um representante, renovando as condições de representatividade.

Exercitar o princípio dissensual da democracia, reverter seus esforços policiais em potência plástica de esticar-se até o limite para desestabelecer-se como forma de governo dos outros e desdobrar-se em táticas contingenciais para tomada de decisões micropolíticas, táticas que incorporem projetos de desidentificação, para renovar mesmo o âmbito macropolítico: não se trata de abandonar a linha de frente macro, mas saber valer-se de certa ginga para transitar entre os territórios macro e micro, produzir interpenetrações positivamente transformadoras de seus ambientes para produzir outros entendimentos e condições de eficácia dos direitos a serem tutelados pelo Estado Democrático de Direito que possam abranger mais fileiras de corpos assistencializados, entendendo como mecanismos de assistência social, mais do que auxílios diretamente financeiros, que são extrema e irremediavelmente necessários, processos de reterritorialização que criem vínculos possibilitadores da materialidade da vida precarizada, possibilidades que carregam impulsos de transformação da vida assistencializada. A isto não se soma uma espécie de desejo de manutenção da operância da magia do Leviatã, se reformadas segundo critérios socialmente responsáveis, mas um desenhar horizontes possíveis a partir de passos possíveis, rebaixamento das modulações ansiosas da vida em benefício da sustentação de condições de suportabilidade da vida para garantir as reservas de energia para congregar e povoar as congregações de sentidos de imaginação política que vislumbrem a descostura dos fios do medo do trágico, que nos lancem para outros modos de existir, por fim – onde fim não é destino, mas processo de processo –.

Acredito, tudo isso comporia, estrategicamente, com um desejo de descosturas dos fios que ligam certas sensibilidades óticas a domínios ontológicos – aquilo que chamamos de uma ontologização perversa do corpo transvestigênere, lá atrás, onde operações de atribuição/reconhecimento visual do corpo em gênero-sexo se efetivariam também como precarização ou formas de produção de precariedade em vidas desobedientes, redução de vida – como recurso à ampliação daquilo entendido como direitos, direitos que não atuam sobre corpos-índices, mas direitos que são princípios extensíveis a corpos-vivos em situação de reivindicação e em desejo de construção comum dos parâmetros legítimos para tal exercício, mas, também, pelo reconhecimento das negociações com reservas de medo que subjazem tais costuras identitárias – passabilidade como fator de sobrevivência ou prolongamentos de sobrevivências –; implica reconhecer a aprendizagem como um dos recursos críticos para a rearticulação dos termos mesmos da legitimidade simbólica e da inteligibilidade, que nos diz Butler, evidenciados pelos holofotes recebidos pelos discursos que falam da tal "influência" que exerceriam as desobediências, presentificadas ou conteudizadas, em ambiências de aprendizagem: necroverdade produtora/mantenedora do desejo de policiar e gerir corpos urbanisticamente e segundo uma economia política dos atos de fala/atos de corpo, eclipsadora de modos de aprendizagem pelo encontro, geradores de derivados de sínteses pedagógicas capazes de melhor vibrar com as partículas adjacentes em processo de aderência/absorção – e é preciso que haja ressonâncias no cruzamento das interpelações presentes nos encontros, nos processos de aderência/absorção, é disto que se trata, de políticas do corpo em aliança, de descobrir e efetivar

modos de aprendizagem capazes de receber o corpo des Outres em mim, de preparar meu corpo para ir passear no des Outres –, vivenciar o aprendizado, produzir respeito que não seja direcionado a um fantasma identitário, mas a um corpo real e em proximidade cutucante.

E, por fim, é preciso dedicar-se à desobstrução das potências de encontrar-se pela gestão do medo entre identidades/territórios irreconciliáveis, cuja irreconciliabilidade é produzida também pela ficção do desprazer gregário que o Estado, tornado partícula de tempo, codificou no transcorrer dos séculos: o medo postulou caminhos oficiais, encontros autorizados, saberes legítimos, decisões sábias, corpos vivíveis e poemas escrevíveis. Não se trata de reinventar a roda, mas de desenhar novas rotas para o seu girar. E, não, não influenciemos: afectamos. Aprendamos a aprender a lidar.

II.IV

Termino. Sempre me disseram, "*ah, mas pra quê tanto nome, tanta sigla? não era mais fácil se todo mundo fosse igual, sem precisar ser chamado desse ou daquele jeito?*", e sempre respondo: os nomes e as palavras manejam poder, uma coisa é sugerir a dimensão de luta identitária como *mecha* prisão, tornado dispositivo de produção de modos de subjetivação, de controle, tornado, assim, por sequestro de potência, sequestração de dissidência, como pensa uma querida amiga, Yuri Bataglia Esposito, outra coisa é recusar o direito ao nome, à autodeterminação. O nome abre às condições reais de invocação, interpelação, afecção, o nome retira o sujeito da espuma do pântano da invisibilidade para o centro das atenções; o nome posiciona as sujeitas, pela memória, no momento em que se fazem presentes no encontro, mesmo em ausência. Aprendam nossos nomes, entendam nossas palavras, ao menos aquelas que desejamos que sejam entendidas, portanto entendam também que algumas de nossas palavras permitem ocultamentos que são próprios daqueles que ainda precisam viver em certas condições de proteção e mesmo de clandestinidade.

Os fluxos da cidade se vem demasiado codificados segundo princípios de circulação de palavras autorizadas, seja pelo conforto de suas longevidades significantes, seja pela confusão que algumas causariam nas ordenações dos entendimentos comuns: chega, por favor, de nos dizer que não nos entendem, que os esforços por entendimento empreendidos nas neutralizações de gênero em operâncias por resistências-dissidências são demasiados, que produzem desagregação. Nos escute e nos pergunte quando não entenderem. As varas das onças da diferença não deixarão de produzir cutuque, diante disso inventemos modos de ser cutucado, modos de ser-cutucável, de produzirmos pela via do medo elogioso habilidades exploratórias de permissão à aderência/absorção des Outres, de abertura aos nomes e palavras des Outres.

E, certamente, no que diz respeito ao diálogo próprio entre desobediências-resistências, e em composição com o discurso de Preciado que abre esse passeio, se somos parte de uma revolução, uma revolução transfeminista, devemos assumir posturas mais propensas a criar nossas possibilidades de recepção das demandas daqueles a se aliançar, não digo nos termos do que temos posto como crítica, o de passagem de pano ou de nos reformularmos pela via da colonização do pensamento e do corpo como moeda

de troca por uma certa tolerabilidade, mas no sentido de inventar modos de produzir tratamento comum aos cutuques que nossas onças de certo promoverão: dizemos "*não somos obrigadas a nada*", e descobri(mos) fundos enormes de energia para a vida de tal feitiço. Mas se nos desresponsabilizarmos de tudo, se nenhuma de nós ocupar postos importantes nos novos momentos de decisão de rumos e de manutenção das conquistas/trocas junto ao deus-homem-Estado – mesmo que, por vezes, tristemente fugazes e sob juro altíssimos – e de territórios, ainda que venham sendo ameaçados todos de retomadas pelas mãos da gentrificação, postos posto onde exibimos o corpo e emitimos nossos fins e chiques ruídos, se nenhuma de nós continuar, por alquimia política, convertendo moeda-medo em medo elogioso, se nenhuma de nós se dispuser a lamber a ferida de cutuque, dificilmente irão se produzir reciprocidades alegres nos encontros que continuaremos a *travar*, nos encontros que se seguirão, se multiplicarão, conforme avança a marcha da desobediência.

E, mais: entre nós, desobediências-resistências, vestir *mecha* para identificar "embusteiros", supostas desobediências-conveniências, não vale um picumã mal-trançado. Que os esforços sejam mesmo de valer-se de tais supostas embusteiros para ampliar os alcances do cutuque para outros territórios, levar a onça para tomar água em outros rios. Lembremos: "*o surgimento da fobia limita o espaço de circulação do fóbico*"³⁸, as sóciofobias não limitam apenas o espaço de circulação do fóbico, mas tendem a restringir os fluxos do objeto fóbico também, os corpos adjacentes não desejam nos encontrar e nós, desobediências, resistimos em regimes de restrição às topografias produzidas elas mesmas pelo isolamento do objeto fóbico; assim posto, a confecção do entendimento da dimensão *vara-de-cutucar-onça* do gênero, uma dimensão criativamente relacional, afectiva, surge como necessidade de produzir microentendimentos comuns aos encontros, converter energia-encontro em energia-conhecimento, perceber a si e desenvolver tecnologias de si, de cuidado de si, por meio de encontros, encontros entre desobediências, encontros entre contados e não contados – isso em uma relação de limites com os limites próprios das violências, em que existem os encontros e existem os confrontos, em que os encontros nos preparem para os confrontos. Retomando o exposto no início: "*Como persistir em uma política do corpo em aliança quando, a um dos corpos como qual se aliar, deseja-se a aniquilação?*", não é em toda relação de aliança que há o desejo, mútuo ou irrecíproco, de aniquilação. Refinemos a escuta, as superfícies de toque, produzamos salões de receber es Outros em nós, produzamos condições de respeito, que é comum, pela disponibilidade que é própria e necessária dos momentos de revolução. Te lambo a ferida, me lambe a ferida.

III.

Deixo aqui, para não deixar a infeliz impressão de que falo sobre coisas que não sei muito bem como planejar contrainventar, de que não sei bem como inventar contra a mola que resiste, de que não deixei pistas de como segurar a primavera nos dentes, e olha, não sei bem mesmo, mas aprendi três feitiços com três amigas, Suri Wini, Rapha da Cruz e Magô Tonhon que ajudam a produzir posturas, técnicas-mágicas de invocação de disponibilidades aos encontros e de proteção aos maus encontros.

III.I

Feitiço da Debosheila ou Metodologia mágica de convocação do sujeito ao encontro mediante o desvelo de seus posicionamentos/ posições em dada cartografia política: diante de situações onde os parceiros de encontros, sobretudo de maus encontros, produzirem enunciações como "ah, mas os gays já querem demais, né, já pode casar e tudo e agora querem até adotar, ah, eu acho um pouco demais", convoque o espírito da Debosheila, que arroteia os debates, e responda com o cinismo que é próprio de tal manifestação, "ah, jura?", e leve a mão ao maxilar, em concha, enquanto reclina a cabeça com expressão de desentendimento, "não entendi", responda conforme a Debosheila lhe sussurra ao ouvido. Os sujeitos são poucas vezes, em nossas dinâmicas mais tradicionais de produção de ambiência ao encontro, convocados a elaborarem-se ou defenderem seus posicionamentos para além de reiteraões de discursos fabricados pela tradição, televisão e propriedade. Leve-o à exaustão, à percepção dos limites de sua elaboração por meio deste encantamento debochado, mesmo que o final do encontro tenha conduzido o parceiro, ou a parceira, à sustentação de necroposições políticas. A Debosheila, então, como recurso para a identificação dos potenciais aliados.

III.II

Feitiço Chocláudia ou Ritual de purificação para autodefesa em regime de desnaturalização de violências: manter-se atenta e forte em relação aos dispositivos de banalização das violências. Performar o ritual de Chocláudia consiste em sempre que se apresentarem corpos precarizados em posição de demanda por atenção, quando se fizerem presentes discursos animados por máquinas de lembrança que recuperam memórias de precarização, invocar o espírito de Chocláudia para que nunca se produzam efeitos de naturalização do choque, próprio às manifestações de desgraceira social, de ódio, de decisões malditas sobre a vida e a morte do corpo desobediente-resistente. O estarrecimento como momento mágico anterior à ação para manter em continuidade os fluxos de desobediência que animam as máquinas de resistência, o estarrecimento produz o bom funcionamento das peças das máquinas de resistência, pois como diz a canção, não posso, não devo e não quero viver como toda essa gente insiste em viver, e não posso aceitar sossegada qualquer sacanagem ser coisa normal.

III.III

Feitiço Aracnádica ou Metodologia mágica para devir-aranha: as aranhas são animais fantásticos, possuidoras de habilidades que cujas finalidades não se encerram em si mesmas. Suas teias, por exemplo, envolvem tanto as presas, e não só envolvem, como cultivam estoques de presas; suas teias servem também para envolver os ovos dos quais nascem as novas gerações de aranhas; têm oito patas, e podem ter oito, ou seis, ou quatro, ou dois, ou ainda nenhum olho; têm ainda condições de deslizar sobre os

territórios, próprias de quem tem muitos pés, além de condições de vidência que se compõem com os cenários a serem vistos. Devir-aranha como aquisição de habilidades de cuidado, de contra-ataque, de vidência ajustada/ajustável, de habilidades que possibilitem outros deslocares pelos espaços, pelas ambiências dos encontros, de ampliação dos limites de conhecimento do corpo des Outros por meio de outras maneiras de envolver o corpo des Outros.

1 cafira zoé (minas gerais, 1987) cobra-coral, poeta, artista visual e cientista. é pesquisadora no núcleo de estudos da subjetividade (puc-sp), e multiartista na cia teat(r)o oficina. vive e trabalha em sp em pragmatismos vitais com humanos e não humanos: cosmopolíticas, compostagens, imaginação, alianças multiespécies, simbioses, insurreições, territórios existenciais.

2 companhia de teatro brasileira mais longeva em atividade no país, situada no bairro do bixiga, periferia central de são paulo. com 60 anos de história e trabalho, é epicentro de produção de pensamento e rituais de teatro atravessado por forças dionisíacas, artaudianas e cosmopolíticas. dirigida pelo ator e dramaturgo josé celso martinez correa e um núcleo de artistas de diferentes gerações e mundos de visão, que fazem da companhia um acontecimento de teatro ligado à vida, à cidade, à terra e ao cosmos.

3 cosmopolítica aqui é sinapse de pensamento com os modos com que a expressão foi cunhada pela primeira vez pela filósofa da ciência, isabelle stengers, não exatamente como um conceito, mas como proposição, proposição de práticas para construir mundos, e mundos em comum, num dilatar das coisas para a política, numa instauração contínua de cosmos, perspectivas, existências.

4 gouveia, c.m.c. izabel. a cidade de são paulo e seus rios: uma história repleta de paradoxos. in: *confins* [online], 27 | 2016, posto online no dia 16 julho 2016, consultado o 26 julho 2019. url : <http://journals.openedition.org/confins/10884> ; doi : 10.4000/confins.10884

5 antigo casarão do bixiga, residência de sebastiana de melo freire, conhecida como dona yayá, posteriormente se transformou em sua clausura. construído no século xix, é considerado um dos últimos sobreviventes do cinturão de chácaras da região central de são paulo. hoje é sede do centro de preservação cultural da universidade de são paulo (usp). a casa de dona yayá faz parte dos 5 bens dentro da área envoltória ao teat(r) o oficina, tombada e protegida pelos órgãos de proteção ao patrimônio, composta ainda pelo tbc (teatro brasileiro de comédia), o castelinho da brigadeiro, e a escola primeiras letras.

6 palavra entre ornitologia - estudo e observação de aves - e orgia - etim lat. *orgia, iorum* 'mistérios de baco'. nos processos de produção de pensamento do teat(r) o oficina, gestados nos ritos teatrais das palavras encarnadas no gesto, diz-se orgia: o carnaval, a multidão num estádio de futebol, o público num teatro de estádio, uma revoada

auscultar um rio pequeno ensaio para uma cosmopolítica dos povos

cafira zoé¹

há quase 40 anos um território de 11 mil m² no bairro do bixiga re-existe ao avanço da especulação imobiliária em são paulo. último chão de terra livre no centro da cidade, as terras entre as ruas jaceguai, abolição, santo amaro e japurá, onde habita o teat(r) o oficina², são um vale fértil, onde se atualiza, ao longo dos anos, uma luta cosmopolítica³ pela vida. no encontro entre humano e chão, chão e teatro, teatro e cosmos, cosmos e... pequenos brotos de abacate nascendo nas galhadas de um tronco-quase-seco derrubado pela tempestade, a tempestade e o balanço da árvore cesalpina, plantada pelas mãos de lina bardi, o balanço e a queda do muro que entremeava o dentro e o fora entre o tronco e a copa - um ato mesmo de acupuntura cosmopolítica para abertura dos espaços.

esse território está situado em uma parte considerável da planície de inundação do córrego do bixiga, o que se traduz, ao longo dos anos - como em grande parte da cidade de são paulo, construída sobre rios - no comprometimento da permeabilidade dos solos e outros declives dos processos de uma urbanização fissurada: como enchentes e inundações. a 4 metros abaixo dos pés, no epicentro nevrálgico dessas terras, corre, confinado em galerias de concreto, o rio do bixiga - cuja bacia vem descendo desde o platô da avenida paulista, até desaguar no vale do anhangabaú. é de 1893⁴ o início das obras de retificação do canal, e conseqüente canalização do ribeirão do anhangabaú, seguidas por processos de canalização subterrânea (tamponamento) dos córregos a ele ligados (itororó, saracura e bixiga) e seus cursos - já na década de 30 estavam totalmente soterrados em galerias.

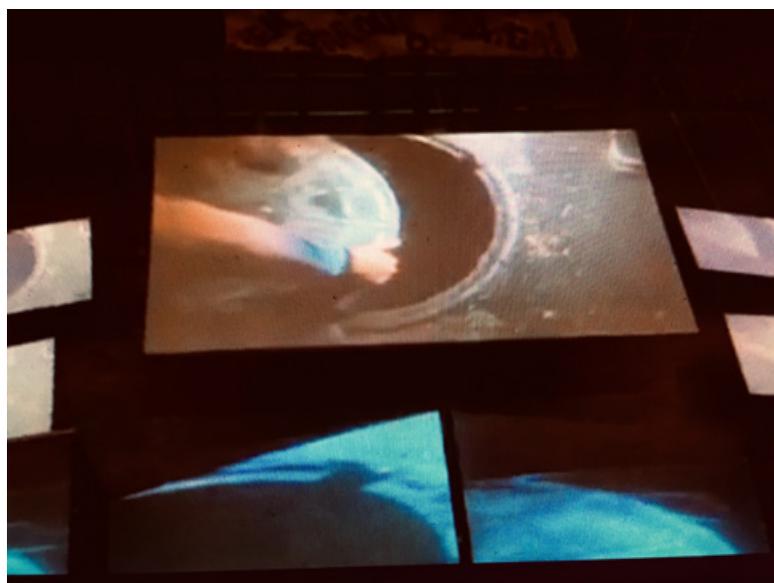
o que se passa entre o córrego e a terra talvez tenha sido auscultado pelas aves que sobrevoam neste espaço aéreo, construindo uma espécie de mapa vital através de rotas de re-existências: dos galhos secos do abacateiro caído, de onde nascem brotos-verde-fluorescentes, até à copa das árvores que vivem no bosque da casa de dona yayá⁵, e de volta, à juba-cheia da cesalpina, fazendo ninhos no teto de vidro do teat(r) o oficina: se estamos atentos, dias imensos de ornitologias⁶ serão capazes de captar vibrações dessa atmosfera, suas intensidades construindo mundos. num ofício minucioso-poético, imaginar e dar testemunho desses trajetos de fertilização da vida: biodiversidades - eis um trabalho a ser feito. rituais de coexistência, como em alquimia, apontam o percurso da luta neste sítio, encarnada no combate a um modo de vida capital-especulativo nas cidades. parque das terras do bixiga, teatro-parque, lina bo bardi, do rio... do bixiga, de são paulo, de um cosmos, em relação com outros cosmos,

de pássaros, o estouro da boiada,
um cardume de peixes... qualquer
atmosfera em que se pratique
ser muitos, em metamorfoses.
os limites se confundem,
as fronteiras são borradas.
ornitologias, assim, flerta com
alguma coisa entre devir-animal
e relações multiespécies: alianças
não-humanas, mais-que-
humanas, seja lá quais forem
os termos: existir com, fazer
multidão, não sendo, portanto,
relativo a prática de atos sexuais
entre humanos e pássaros, se
porventura lhes ocorreu.

7 cunha, euclides da. os
sertões. são paulo: ubu, 2019.

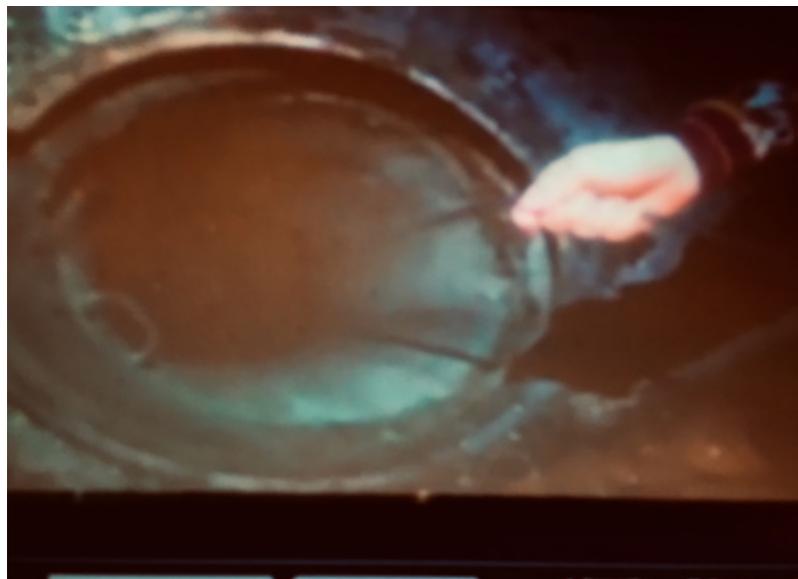
*em luta surda,
mas emocionante,
pra quem consegue perceber,
através de séculos sem conto,
entorpecida sempre
pelos agentes adversos,
mas tenaz,
incoercível,
num evolver seguro,
a Terra, organismo vivo,
transmuda-se de dentro para fora –
Intussuscepção,
indiferente aos elementos
que lhe tumultuam a face.⁷*

auscultar, do latim, *auscultare*: dar ouvidos, é um termo técnico para a escuta dos sons internos do corpo, que pode ser feita tocando diretamente um corpo com o ouvido ou através de um instrumento conhecido estetoscópio. consiste em investigar os ruídos do sistema circulatório, respiratório e gastrointestinal: uma espécie de escuta dos fluxos subterrâneos, afinal.



galeria 1 - 4 imagens-frame
da auscultação do rio do bixiga

no dia 5 de junho deste ano convulsionado de 2019, um rito de acupuntura urbana - o 4º de grandes proporções na luta pela criação do parque do bixiga - lançou uma flecha em direção ao desmassacre desse território: um gesto de auscultação do pulso do rio do bixiga: seiva soterrada. em são paulo, segundo pesquisa do projeto *rios e ruas*, a qualquer ponto em que pisem os pés, estamos a 150-200m de um rio. grande parte das ruas por onde vamos são cursos de rios soterrados pela sanha de uma urbanização descabeçada. no bixiga, três rios (saracura, itororó e bixiga) compõem uma bacia hídrica e correm em direção ao vale do anhangabaú, onde antes se formava uma planície fluvial, enterrada na construção da capital que agora sofre com as inundações: efeito dos cursos d' água confinados em galerias e canos apertados de concreto ao longo dos anos.



8 oswald de andrade.

9 no dia 5 de junho de 2019 foi presentificado um projeto, exercício de imaginação política construído a muitas mãos, para um parque do rio do bixiga. aliança entre teat(r)o oficina, artistas + coro de arquitetura cênica, universidade antropófaga, escola da cidade, sociedade civil, lina bo bardi, edson elito, aziz ab'saber e arquitetos/ pesquisadores dos córregos da cidade de são paulo, entre eles newton massafumi e tânia parma. nas palavras de marília gallmeister, arquiteta do teat(r) o oficina, "a grande contribuição desse projeto é levar em conta essa última camada, que, na verdade, é a primeira, a da terra". o córrego é o protagonista, e fazendo eco com massafumi: ele corta transversalmente o terreno, e, renaturalizado, será cercado de trilhas de terra, em processos de restauração da fauna e flora originais.

10 aqui, a palavra povo gesta um pensamento de viveiros de castro durante a aula pública os involuntários da pátria, que diz: "povo" só '(r) existe' no plural — povos. um povo é uma multiplicidade singular, que supõe outros povos, que habita uma terra pluralmente povoada de povos.

11 ressonância da resistência do movimento guarani de são paulo pela demarcação de suas terras. vivem na grande são paulo mais de 2000 índios guarani, distribuídos em aldeias localizadas em duas regiões distintas: o extremo sul e o pico do jaraguá.

12 o artista indígena denilson baniwa produz uma série-potência de intervenções urbanas e discursivas com os grafismos "brasil terra indígena", "são paulo terra indígena" ... muitas vezes associado ao yawareté payé, pajé-onça: www.behance.net/denilsonbaniwa

*desta terra
nesta terra
para esta terra
e já é tempo⁸*

a especulação imobiliária constrói cidades para necrose. são áreas ásperas, implantadas de maneira brutal, seja pela demolição desenfreada de construções humanas e não-humanas que-já-não-servem-mais, seja pela criação compulsória de uma arquitetura patriarcal violenta, de constante atualização colonial, especista, segregacionista, sem imersão/relação alguma com as biosferas que modificam. ceder à tara dessa forma de especulação da vida nas cidades, e a esse modo de criar o que chamamos de cidade, é uma maneira de nos entregar às políticas de morte dos tecidos urbanos, da terra, e de nossos próprios corpos. não ceder, é uma importante força de vida, potência miúda, talvez, que em série e constelações compõem uma tecnologia de lutar junto, em uma perspectiva cosmopolítica.

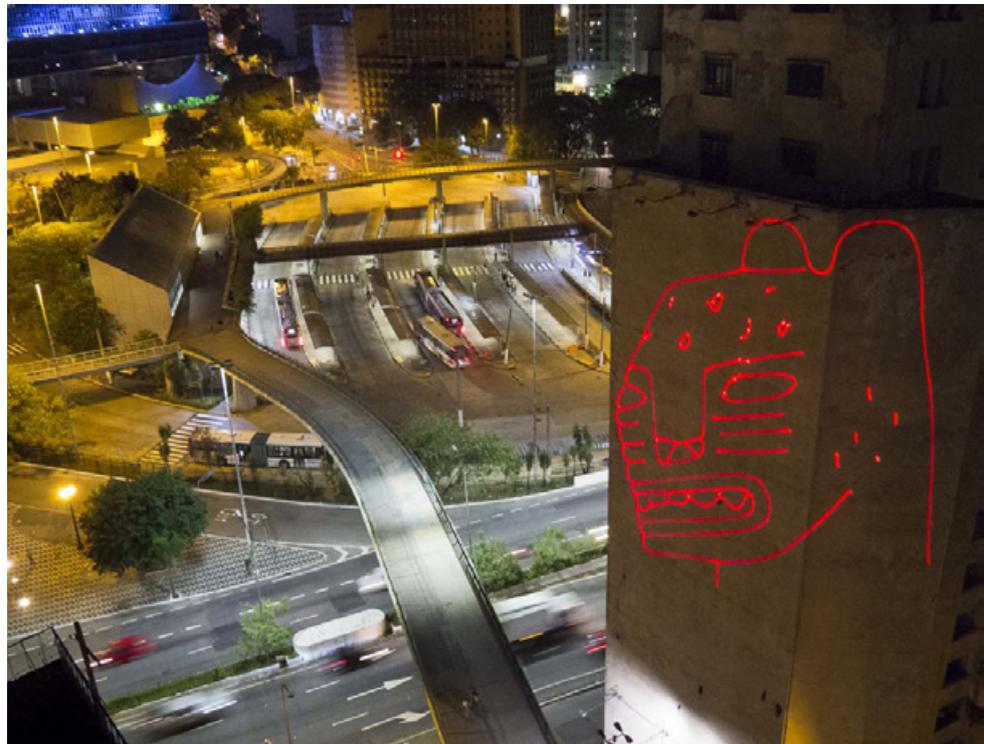
a luta que se trava nesta terra, e o movimento que aspira a renaturalização⁹ do rio asfixiado, é também uma co-movência, que se alia a outras, e a muitos territórios em disputa na cidade de são paulo. são lutas pelo direito à cidade, são lutas dos direitos não humanos; são lutas de imaginação, e de uma imaginação cosmopolítica; são conflitos entre maneiras de existir; são lutas pelo direito de existir de outra maneira; são políticas pela vida; são invenções de mundos, de outras histórias; são fabulações de povos¹⁰ por vir, e que já estão.

mais de 40 territórios compõem a rede novos parques, que é uma simbiose em luta por áreas verdes na capital. a luta dos povos indígenas pela vida da terra e a marcha das mulheres indígenas, margaridas e campesinas nesse agosto de 2019 tomaram brasilíia e ecoaram - *território: nosso corpo, nosso espírito. uma tekoha* - lugar onde se pratica um modo de existir que re-existe, como o *jaraguá é guarani*¹¹, como o teat(r)o oficina é território de luta. denilson baniwa¹² com a sua força gráfica reivindica e instaura: brasil, terra indígena; são paulo, terra indígena. os assentamentos da reforma agrária na grande são paulo e os grupos de consumo responsável circulam a produção da agricultura urbana

13 casé angatu xukuru tupinambá: indígena e morador no território tupinambá em Olivença (Ilhéus/Bahia) na aldeia Gwarini Tabá Atã; docente da Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC (Ilhéus/Bahia); doutor pela FAU/USP; mestre pela PUC/SP; historiador pela UNESP; autor dos livros: "nem tudo era italiano – São Paulo e pobreza na virada do século XIX-XX", "identidades urbanas e globalização: constituição dos territórios em Guarulhos/SP" e do artigo "história e culturas indígenas – alguns desafios no ensino e na aplicação da Lei 11.645/2008".

14 cogumelos de micorrizas da guloseima *Laccaria laccata* e fungos *Pisolithus tinctorius*, por exemplo.

agroecológica; viveiros de sementes e oficinas de compostagem povoam hortas urbanas. Os Tupinambás de Olivença, com Casé Angatu¹³, sagraram o território do Teat(r) Oficina e as Terras do Bixiga com sua dança e seu canto – *tupinambá vai te pegá vai te comê, tupinambá vai te pegá vai te comê!*. Movimentos como o Rios e Ruas atuam na restauração de rios, córregos e seus cursos na capital. Contra todo o confinamento da vida será preciso alegria e coragem, e também poetas. Cogumelos e fungos¹⁴ que tem a qualidade de acumular resíduos tóxicos e metais pesados em áreas de mineração, evitando que alcancem a biodiversidade florestal, as plantas. Banhos de Manjerição e Alecrim que seguram a gente, os trabalhos dos terreiros que seguram a terra, a Reza dos Guaranis que segura um mundo. As palavras-fogo de David Kopenawa... todas essas forças, todos esses povos em simbiose, humanos e não humanos – estão, neste momento, sustentando o céu sobre as nossas cabeças.



galeria 2 - imagem sp terra indígena + outras de Denilson Baniwa selecionadas

15 bióloga, filósofa, escritora, é professora do departamento de história da consciência na universidade da califórnia em santa cruz, onde ensina teoria feminista, estudos de ciência e estudos de animais. seu livro mais recente é *when species meet* (university of minnesota press, 2007), que examina aspectos filosóficos, históricos, culturais, pessoais, tecnocientíficos e biológicos das ações inter e intra animais e humanos.

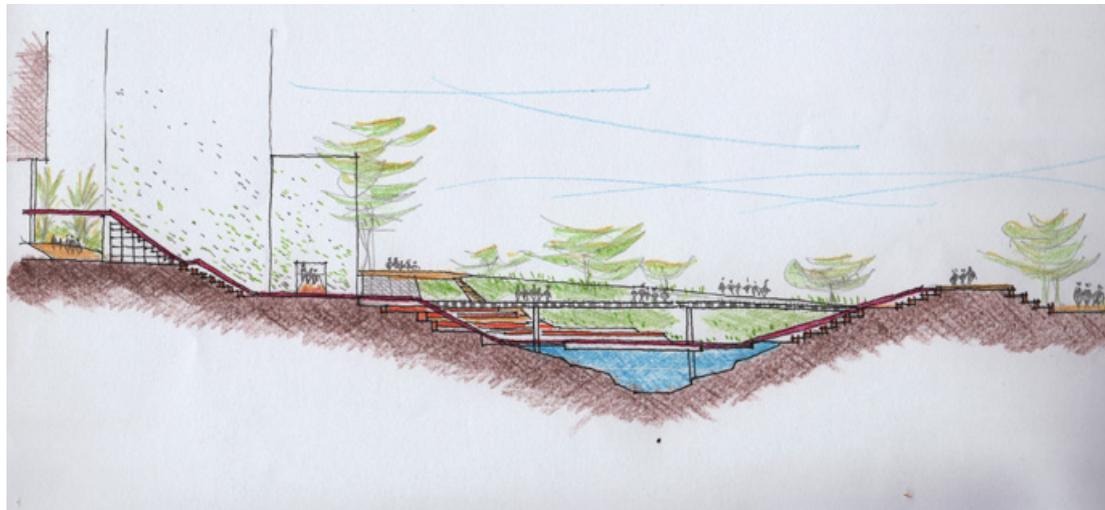
16 até agora, a atualização dessa luta conta com uma importante vitória, alegria vital: a pl 805/2017 (que cria o parque do bixiga) passou em todas as comissões e foi para votação em primeira plenária na câmara municipal de são paulo, a votação foi também favorável a criação do parque, com apenas 1 voto contrário, o do deputado fernando holiday. os próximos passos são: segunda votação na câmara e então segue para sanção do prefeito.

17 ernst götsch, criador do conceito de agricultura sintrópica, trabalha com a produção de agricultura de processos na criação de agroecossistemas, onde, costuma dizer, coloca a plantas para "criar água": por exemplo, em relação ao sistema de água doce que circula entre a precipitação e a evaporação, se matamos a vida (plantas, animais...) reduzimos ou acabamos com a água, se plantamos vegetação estimulamos este sistema. o agricultor já recuperou 800 hectares de floresta atlântica no brasil.

*é desejo dessa escrita habitar o papel com letras minúsculas.

as forças não cessam de compor umas com as outras formas sempre inacabadas, sempre por se fazer, desfazer, destruir, criar, a ponto de um não fixar perene, a ponto de um sempre movediço que opera na fronteira dos contornos, um contínuo infiltrar-se, um incessante *fazer com*, como donna haraway¹⁵: we are humus, not homo, not anthropos; we are compost, not posthuman. a transformação que não se estagna, a agitação e o repouso, o pulso, a composição e a decomposição, o músculo cardíaco, as guelras dos peixes, a pele das cobras, as sístoles e as diástoles, um casulo... talvez a tudo isso se diga: é a força vital. este ensaio inicia, num estado mesmo do cio das coisas que vem, um exercício de imaginação cosmopolítica: máquina de escrita que gesta no rito das palavras um plano de existência, e que dá testemunho da construção de um mundo¹⁶. água também se planta.¹⁷

só nós mesmos podemos nos representar, ou talvez, só nós podemos dizer que representamos a terra — esta terra. não a "nossa terra", mas a terra de onde somos, de quem somos. somos os involuntários da pátria. porque 'outra' é a nossa vontade.
eduardo viveiros de castro



galeria 3 - parque do rio do bixiga_esboços

Bixiga em perigo: três tombamentos nada podem contra a sanha do mercado imobiliário?

Luanda Vannuchi¹

O bairro do Bixiga corre risco de ser destruído. Não vai sumir do mapa, mas poderá ter exterminadas suas características fundamentais e deixar de existir como é hoje conhecido e reverenciado: um bairro popular em pleno centro de São Paulo, com um equilíbrio entre usos comercial, residencial e serviços, habitado e frequentado por grupos de diferentes classes sociais e origens, com uma vida de bairro única, interessantíssima, marcada pela presença de teatros, escolas e blocos de samba, cantinas italianas, terreiros e festas de rua, e que ainda guarda, no desenho das vias, nos sobrados e palacetes, traços de uma São Paulo pré-moderna.

A disputa entre os interesses privados e o interesse público e coletivo naquele território se desenrola há décadas. De um lado, a propriedade privada e o capital, na figura do grupo empresarial proprietário de um terreno de 11 mil metros quadrados, que deseja ali empreender, construir, desenvolver, extrair valor: o Grupo Sílvio Santos, ou Sisan Empreendimentos Imobiliários. Do outro, a força de quem já habita aquela terra e não quer ver destruído seu modo de vida: o Teatro Oficina, pioneiro numa luta contra a especulação imobiliária que devasta territórios, e, mais recentemente, outros vizinhos, grupos, casas, coletivos, que se juntaram na visão de que grandes projetos como os que vêm sendo apresentados – primeiro um shopping center e agora um conjunto de torres residenciais de alto padrão – são incompatíveis com o valor cultural e histórico do bairro e precisam ser impedidos.

Na falta de armas mais eficazes, a arena de disputa tem sido os órgãos de proteção ao patrimônio, e não por acaso. Em todo o vasto instrumental urbanístico e de planejamento existente em São Paulo, do Estatuto da Cidade ao Plano Diretor, praticamente não há mecanismo capaz de proteger a vida urbana, a multiplicidade, a cultura e a memória da voracidade do mercado imobiliário que busca a todo custo novos terrenos para construir, homogeneizando todos os territórios. O único instrumento realmente eficaz nesse sentido é o tombamento, que se sobrepõe à qualquer legislação urbana e permite que sejam impostos limites e diretrizes tanto para os bens tombados quanto para sua área envoltória. São três as camadas de tombamento que protegem aquele terreno: municipal (Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Histórico, Cultural e Ambiental da Cidade de São Paulo - Conpresp), estadual (Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico - Condephaat) e federal (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - Iphan), cada qual com sua especificidade.

Pelo Condephaat, são cinco tombamentos diferentes que incidem ali, a Casa da Dona Yayá, a Escola de Primeiras Letras, o Castelhinho da Brigadeiro, o Teatro Brasileiro de Comédia e o Teatro Oficina.

Cada um destes bens tem uma área envoltória que também deve ser protegida, o que significa que qualquer projeto proposto dentro desse perímetro deve ser analisado a partir destas edificações, de como interferem na sua ambiência.

Pelo Iphan, o único bem protegido é o Teatro Oficina, tombado como bem histórico e bem artístico e que, segundo seu tombamento, também deve ter área envoltória protegida. A regulamentação dessa área, no entanto, se deu já sob pressão da aprovação do empreendimento, e determinou a proteção de uma faixa de apenas 20 metros a partir do janelão de vidro de 150 m² do Teatro Oficina, o que nem de longe é suficiente para proteger a obra da arquiteta Lina Bo Bardi. Sem a regulamentação do gabarito e da volumetria do que poderá ser construído no entorno do teatro, a pequena distância estabelecida não garante a visibilidade e a ambiência do bem tombado. Ao contrário, simulações realizadas com o projeto proposto mostram como as torres poderão sombrear e comprimir o teatro, bloqueando sua visibilidade.

Por fim, mas não menos importante, está o tombamento do Conpresp. Regulamentado pela Resolução nº 22 de 2002, seu tombamento é amplo e complexo, abrangendo não apenas uma longa lista com 1089 edificações de inegável valor arquitetônico e histórico, mas também envolvendo uma visão abrangente da importância de se proteger as características originais do bairro. Aí estão incluídos seu traçado, o parcelamento do solo, elementos estruturadores do ambiente urbano como ruas, praças, escadarias e largos, a conformação geológica de certas áreas, a ocupação do bairro com sua mescla de usos residencial, cultural, comercial e de serviços, a população residente e também sua vocação e potencial turístico.

Assim, a história de resistência à incorporação imobiliária naquele terreno é, na origem, a história do esforço do Teatro Oficina em fazer reconhecer o valor de patrimônio do teatro. Cada abertura de processo de tombamento do teatro permitiu adiar qualquer decisão favorável ao empreendimento privado. Cada tombamento oficializado trouxe a obrigatoriedade do projeto em olhar para o entorno – o Bixiga – e se relacionar com ele. O tombamento estadual também permitiu que a edificação do Teatro fosse incorporada ao patrimônio público, afastando de vez o risco de que fosse comprado e demolido pelo grupo vizinho, que pretendia aumentar seu terreno, formado pela aquisição e demolição de vários sobrados semelhantes ao do Oficina, inclusive alguns deles demolidos mesmo depois de já tombados no nível municipal. Nesse processo, manteve-se também aceso, ao longo destes anos, o debate público sobre os limites do interesse privado diante do bem comum coletivo. O que não significa, ainda, vitória para o Bixiga.

Com a valorização dos terrenos, o avanço do mercado imobiliário e um boom de novos lançamentos na região central nos últimos anos, o grupo imobiliário abandonou de vez o projeto do shopping center que propagandeou por décadas, e procura agora aprovar um projeto com três torres de altíssimo gabarito voltado para o segmento de alta renda. Isto em um bairro pouco verticalizado, que esteve até pouco tempo atrás praticamente à margem do processo de revalorização do Centro e se manteve como uma alternativa possível para a população de baixa renda viver no Centro, nas dezenas de cortiços que ocupam as edificações tombadas.

Com isso, a pressão para aprovação do novo projeto se tornou mais forte nos últimos anos. O mesmo grupo Sisan que permitia à companhia de teatro o uso do terreno e havia inclusive começado a negociar com a prefeitura de São Paulo uma possível permuta, abandonou essa possibilidade. Retornou à pauta dos três órgãos de patrimônio o destino do terreno, do Teatro e do bairro, dando início a uma série de reuniões cada vez mais polêmicas, com os novos avanços do mercado imobiliário, a emergência de novas resistências naquele território e a atuação polêmica dos órgãos de patrimônio, que parecem patinar entre sua obrigação vocativa de proteger, valorizar e divulgar os bens tombados, e a pressão política do poder executivo para aprovação veloz de novos empreendimentos. Isto ficou muito claro no andamento do processo no Condephaat. Em 2016, o Conselho deu decisão contrária às torres, considerando a importância de preservar a visibilidade e o destaque dos bens tombados, de modo a proteger a sua memória. Cumpriu, assim, com a sua função de defesa do patrimônio. Com a negativa do Conselho, caberia ao proprietário elaborar um novo projeto, com gabarito mais baixo, adequado às características do bairro, que levasse em consideração os bens tombados e não obstruísse sua visibilidade ou atentasse contra sua ambiência. Mas o grupo proprietário recorreu da decisão.

Paralelamente, nessa mesma época, o governo do estado deu uma espécie de golpe dentro do Condephaat: mudou sua composição, garantindo uma maior participação dos órgãos públicos e reduzindo o impacto do voto da sociedade civil, como o das universidades e das entidades de classe. Sob a justificativa de oferecer ao Conselho maior qualificação técnica, a mudança possibilitou um monopólio dos representantes do governo do estado sobre as decisões, ou seja, permitiu que as decisões fossem justamente mais políticas e menos técnicas. Assim, quando o processo relativo ao terreno no Bixiga voltou à votação, no final de 2017, foi aprovado pelo Conselho. Aquilo que o Condephaat antes havia julgado necessário proteger, foi agora liberado pelo novo Condephaat.

Mas não acaba aí. Entre sua primeira recusa e essa controversa aprovação, o Iphan, órgão federal de proteção ao patrimônio, também recusou o projeto, forçando o grupo imobiliário a apresentar algumas alterações. Ou seja, o projeto que foi recusado e depois aprovado pelo Condephaat, foi também recusado pelo Iphan. Com as alterações realizadas, o Iphan liberou o projeto. Agora, o empreendimento editado precisa passar novamente por votação no Condephaat.

No caso do Conpresp, a situação é também problemática. A abrangência e o detalhamento do tombamento na Resolução nº 22 de 2002 já seriam suficientes para garantir uma negativa ao projeto das torres, se tomados por um Conselho determinado a fazer cumprir sua função de proteger o patrimônio público e preservar as feições mais importantes de um bairro fundamental para a história de São Paulo. Mas o Conpresp parece estar em uma crise de aparelhamento semelhante a do Condephaat.

Isso foi amplamente divulgado no final de 2017, quando uma grande leva de negativas em processos de tombamento e de liberações de projetos potencialmente nocivos aos bens tombados levantou a suspeita de que pressões políticas estariam influenciando decisões que deveriam ser técnicas. Nesse mesmo

período, dois conselheiros, representantes do Instituto dos Arquitetos do Brasil (IAB), renunciaram às suas cadeiras no Conpresp, afirmando que seu trabalho não tinha sentido em um Conselho que descartava estudos técnicos e se furtava a discussões aprofundadas em nome de decisões aceleradas voltadas aos interesses do mercado. A ordem de "liberar geral" nos órgãos de patrimônio chamou atenção do Ministério Público, e alguns casos foram judicializados.

No caso do terreno no Bixiga, a situação é semelhante. Todos os pareceres emitidos pelo Departamento de Patrimônio Histórico (DPH) até hoje foram contrários à construção das torres, mas a maior parte do Conselho, na composição atual, tem se manifestado favorável ao projeto abertamente. O projeto ainda não foi votado, mas apenas por causa da mobilização de grupos contrários. Depois de uma sequência de sessões conturbadas, o Conselho acabou optando por aguardar o parecer final do Iphan antes de votar, considerando que seria inútil adotar qualquer posicionamento divergente. Uma decisão, no mínimo, curiosa, e que pode ser indicativa do pouco conhecimento dos conselheiros sobre seu objeto, uma vez que os tipos de tombamento são absolutamente diferentes. Relembrando, o Iphan protege apenas o Teatro Oficina e o seu entorno imediato, enquanto o tombamento do Conpresp abrange um amplo perímetro do bairro dentro do qual está o terreno.

Todo esse imbróglio chega agora a um momento crucial. Colocado o projeto em pauta, a votação no Condephaat foi adiada por um pedido de vistas do processo, por uma conselheira representante do IAB, inconformada com a superficialidade e a irresponsabilidade do parecer do relator do processo, favorável à liberação das torres. No caso do Iphan, o Teatro Oficina entrou com recurso contrário ao parecer também favorável às torres, e a resposta deverá sair nos próximos dias. Depois disso, será a vez do Conpresp.

A população está envolvida. Se nos anos anteriores a mobilização contrária a construção de empreendimentos naquele terreno esteve concentrada nas ações do Teatro Oficina, seu vizinho de parede, esse já não é mais o caso. Desde o ano passado, moradores do bairro e outros grupos voltados à cultura, ao meio ambiente e à proteção do patrimônio histórico e arquitetônico, ali e em outras regiões da cidade, engrossaram a mobilização em recusa ao projeto das torres, formulando a visão de que o Bixiga é um bem comum da cidade, que precisa ser protegido da sanha do mercado imobiliário.

Foram vários atos realizados pela cidade, inúmeras reuniões de bairro, articulações com outros movimentos e com vereadores. Para além da recusa às torres, essa articulação deu um passo ambicioso: foi proposta a criação de um parque público, o Parque do Bixiga, para o terreno de 11 mil metros quadrados, a única área livre em um bairro tradicional, popular, densamente habitado e com praticamente nenhuma área verde, carente de espaços públicos, e onde, ademais, passa um rio, o rio Bixiga. O Projeto de Lei propondo sua criação, o PL nº 805/2017, já tramita na Câmara dos Vereadores desde o final do ano passado. Três tombamentos e a força de uma comunidade podem e devem, sim, garantir a proteção um bairro.

Os quadros clínicos de Deleuze

Filipe Ferreira¹

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Nova de Lisboa (2014) com orientação de José Gil, completou a sua qualificação doutoral (2004-08) na New School for Social Research, em Nova Iorque, sob orientação de Simon Critchley. É atualmente pesquisador pós-doutoral, sob orientação de Peter Pál Pelbart, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia na PUC-SP, trabalhando nas áreas da filosofia contemporânea, filosofia da linguagem, teoria literária, metapsicologia e teoria política, com especial ênfase, na filosofia, às obras de Deleuze e Bergson, na psicologia e política, à obra de Félix Guattari, e, na literatura, às obras de Artaud, Beckett e Pessoa.

² Deleuze, G. "A literatura e a vida". In: *Crítica e clínica*. Tr. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997. p.12-13.

³ Cf. Deleuze, G. Epígrafe. In: *Crítica e clínica*, op. cit., p. 7.

A relação da filosofia de Deleuze com a psicanálise é complexa. Por um lado, há *O anti-Édipo*, a crítica à razão psicanalítica, o abandono, com Guattari, da psicanálise em favor de uma nova teoria do inconsciente. Por outro lado, há o período que antecede *O anti-Édipo* e o projeto geral de *Capitalismo e esquizofrenia*, onde, sem ainda ter conhecido Guattari, Deleuze procura reorientar a psicanálise, dar-lhe um novo destino. Perguntar-se-á como cada uma destas linhas é construída, o que é, realmente, reorientar a psicanálise, operando internamente ao seu edifício teórico. Ou o que é desistir da psicanálise, criticá-la de tal maneira, com tal imanência, a conseguir, finalmente, virá-la do avesso, furar no seu mais íntimo, no seu mais dentro, uma exterioridade, um fora. Em todo caso, propomos abordar ambas estas questões indiretamente, como se tratassem de um contorno geral, a partir de uma terceira linha. Trata-se da linha crítica e clínica. É que se perguntarmos se existe algo transversal à relação do pensamento de Deleuze com a psicanálise, algo que atravesse o projeto de reorientá-la ou até de abandoná-la, não é difícil perceber que, desde cedo, Deleuze é crítico da relação estabelecida pela psicanálise com a literatura, não só quanto à maneira em que influencia a ideia de escrever, mas especialmente no que se refere à ação negativa que exerce sobre a análise literária. Podemos, assim, ouvi-lo repetir que "escrever não é contar as próprias lembranças", que "não se escreve com as próprias neuroses", ou, se quiserem, que "a literatura só começa quando nasce em nós uma terceira pessoa que nos destitui do poder de dizer Eu".² É por todo lado na sua obra, desde "De Sacher-Masoch ao masoquismo", de 1961, até "O esgotado", sobre Beckett, de 1992, passando por Sade, por Proust, por Carroll, por Artaud, por Fitzgerald, por Klossowski, por Miller, por Kafka, que se ouve o mesmo grito: É preciso libertar a análise literária da psicanálise! Como este grito não é ouvido ou relativizado pode até ser explicável pela tendência de comentadores procurarem analisar o projeto crítico e clínico de Deleuze nos termos dos diferentes momentos do seu percurso filosófico, ou até em relação aos aspectos mais 'clínicos' da sua filosofia. Seja como for, a verdade é que existe uma dimensão 'crítica' específica à relação crítica e clínica. É em relação a ela que existe também uma dimensão 'clínica'. Ou seja, é nos termos da especificidade com que ambas estas dimensões são definidas no projeto crítico e clínico de Deleuze que pensamos a relação da sua filosofia com a psicanálise. É também possível, veremos, estender a transversalidade deste projeto para além da psicanálise, inverter a questão e analisar a filosofia de Deleuze a partir da relação crítica e clínica e não o contrário. Mas tudo passa pelo grito que mencionamos. É reverberando-o que definiremos o que há de realmente crítico e clínico no projeto crítico e clínico de Deleuze.

"Os belos livros estão escritos numa espécie de língua estrangeira". É com esta frase de Proust que Deleuze dá início à sua última obra, *Crítica e clínica*.³ Se também começamos com ela, é ela por nos dar o aspecto essencial do seu projeto crítico e clínico: as línguas estrangeiras que os escritores criam. O que faz a análise literária? Pelo menos para Deleuze, ela analisa como os escritores

4 Para além de Nietzsche, uma abordagem clínica à filosofia pode também ser atribuída a outros filósofos, em especial os privilegiados por Deleuze, desde os estoícos a Foucault, passando por Espinosa e Bergson.

5 Deleuze reitera este ponto numa entrevista a propósito da publicação de *Sacher-Masoch*. Perguntado qual é o "objeto" do livro, se a crítica literária ou a psiquiatria, ele responde que o que lhe interessava era "estudar ([sendo Sacher-Masoch] apenas um primeiro exemplo) uma relação enunciável entre a literatura e a clínica psiquiátrica". "Mística e masoquismo". Cf. Deleuze, G. *A ilha deserta e outros textos. Textos e entrevistas (1953-1974)*. Ed. David Lapoujade. Tr. Luiz Orlandi et al. São Paulo: Iluminuras, 2005, p. 87.

6 O primeiro capítulo do livro intitula-se "Sade, Masoch e as suas linguagens".

7 "Pode ser que a crítica (no sentido literário) e a clínica (no sentido médico) estejam fadadas a entrar em novas relações, num ensino recíproco". (Deleuze, G. *Sacher-Masoch: o frio e o cruel*. Tr. Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 14).

criam, no interior da própria linguagem, uma nova língua, uma língua estrangeira. É precisamente esta análise que envolve um lado clínico. Ou seja, existe um lado clínico da análise literária. Ela assenta no seguinte: na concepção destas diferentes línguas estrangeiras como sendo clínicas, elas mesmas quadros clínicos, sintomatológicos. Há a linguagem de Masoch, por exemplo, a língua estrangeira que ele cria. É em relação a esta língua que existe o quadro clínico do masoquismo. Para Deleuze, não é a psicanálise ou a psiquiatria que nos dão o quadro clínico do masoquismo. É o próprio Masoch. Ou melhor, é a linguagem que Masoch cria enquanto devidamente tratada por uma análise literária que resgata os seus mecanismos diferenciais, as suas originalidades artísticas. Ainda que o projeto crítico e clínico de Deleuze pareça ter início em *Nietzsche e a filosofia*, com Nietzsche a definir o filósofo como "médico da cultura", a verdade é que a questão essencial deste projeto (e que é pela primeira vez formulada em *Sacher-Masoch*) não se refere a uma concepção clínica da filosofia ou filosófica da clínica;⁴ ela se refere à relação da literatura com a clínica, à análise crítica e clínica de quadros sintomatológicos imanentes às línguas criadas pelos escritores.⁵ Não é, portanto, nem do ponto de vista clínico nem do filosófico que Deleuze critica a espécie de unidade dialética na origem de um suposto sadomasoquismo. É do ponto de vista literário, da análise literária, ou seja, da análise das linguagens de Sade e de Masoch, que é aliás onde o livro começa.⁶ É a partir da análise literária que se estabelece uma relação com a clínica psiquiátrica. E é a partir desta relação, a crítica e clínica, que se faz filosofia. É só secundariamente que o filósofo ou até o clínico se afirmam como médicos da civilização. Quem o é primeiramente é o escritor. São os escritores que forçam "novas relações" entre a crítica literária e a clínica psiquiátrica, que invocam, com as línguas estrangeiras que inventam, um "ensino recíproco" entre ambas.⁷ E é o crítico literário que, investigando esta reciprocidade, revela como diferentes línguas compõem quadros clínicos. Crítica e clinicamente, tudo começa com estas línguas e a sua análise literária.

Mas o sadismo e o masoquismo não são os únicos quadros clínicos no interior da filosofia de Deleuze. Para além deles, existe também o quadro geral da perversão, que os inclui, para além do quadro da esquizofrenia. Sadismo, masoquismo, perversão e esquizofrenia: são estes os quadros clínicos centrais à filosofia de Deleuze. O que distingue cada um deles é o aspecto que mencionamos: o fato de ser a partir da análise literária que são construídos. O que interessa, num primeiro momento, é a análise das originalidades artísticas, dos mecanismos diferenciais que permitem a cada língua se afirmar como estrangeira no interior da linguagem em geral. É já num segundo momento que se desenvolve uma análise comparada entre as diferentes línguas. Ou seja, existe a análise literária das línguas estrangeiras, do que lhes permite se afirmarem, no interior da linguagem, como estrangeiras. Mas existe também a análise comparada destas línguas entre si. *Sacher-Masoch*, por exemplo, inclui tanto as análises das linguagens de Sade e Masoch como, também, a sua análise comparada. Com os quadros clínicos da perversão e da esquizofrenia, a análise comparada, é verdade, ganha outro peso. E isto porque são vários os escritores, as línguas que os compõem. Com o quadro clínico da perversão, às línguas de Sade e de Masoch teríamos de juntar as de Klossowski e de Lewis Carroll. O mesmo acontece com o quadro clínico da esquizofrenia, que embora gire em torno da língua do esquizofrénico, de Artaud, e das análises de um estudante de língua esquizofrénica, Louis Wolfson,

8 No que só sublinha a importância da análise literária para Deleuze (e Guattari), eles chegam a dizer (numa entrevista a propósito d'O anti-Édipo) que os escritores sabem mais sobre a esquizofrenia do que os psiquiatras e os psicanalistas. "Será a nossa culpa que Lawrence, Miller, Kerouac, Burroughs, Artaud e Beckett saibam mais da esquizofrenia do que os psiquiatras e os psicanalistas?" "Entrevista sobre O anti-Édipo (com Félix Guattari)" (Deleuze, G. *Conversações*. Tr. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992. p.35)

9 Deleuze, G. *Sacher-Masoch...*, op. cit., p. 14.

inclui também como eixo fundamental a língua de Beckett, sem contar referências a uma série de autores, em especial anglo-americanos (Hardy, Poe, D.H. Lawrence, Lowry, Kerouac, Burroughs, Miller, Ginsberg...), todos tidos por Deleuze-Guattari como centrais à construção deste quadro.⁸

Assim, é só realmente num terceiro momento que surgem os textos clínicos, psiquiátricos e psicanalíticos. É preciso dizê-lo: se evidentemente não é a partir de uma prática clínica que Deleuze lê Krafft-Ebing, Reik, Freud, Klein, Lacan, entre outros, também é importa frisar que não é a partir da análise filosófica que o faz. Pelo menos no que se refere à especulação clínica, antes da clínica e da filosofia há a literatura, há Deleuze, o crítico literário. Os escritores inventam línguas, mas é o crítico que compõe quadros clínicos a partir delas. Ele o faz analisando o que define estas línguas enquanto estrangeiras, comparando-as entre si para depois pensar os diferentes quadros clínicos que elas compõem em relação à investigação clínica. Com Deleuze aparece uma outra versão do crítico literário, o crítico clínico. O que se supõe com este crítico é um duplo deslocamento, tanto do destino da crítica literária como da gênese da especulação clínica. O destino da crítica literária é agora a especulação clínica, enquanto a gênese desta especulação deixa de se encontrar na prática clínica para passar a ser interna à literatura e se referir às línguas estrangeiras que os escritores inventam. A prática clínica já não é o eixo gravitacional da especulação clínica: eis, porventura, a principal provocação do projeto crítico e clínico de Deleuze. É preciso levar Deleuze a sério quando conclui que o "*juízo clínico [é] cheio de preconceitos*", que "*devemos recomeçar tudo, e de um ponto situado fora da clínica, o ponto literário*".⁹ Em Deleuze, a especulação clínica é, logo à partida, crítica, não só no sentido literário, por nascer da análise literária, mas também no sentido propriamente clínico, por abordar a especulação clínica criticamente a partir de quadros clínicos compostos fora da clínica, no ponto literário. Deslocando a especulação clínica para o interior deste ponto, desloca-se o próprio ponto para o interior da clínica. Parece-nos ser este o duplo movimento que afirma um ensino recíproco entre a crítica literária e a clínica psiquiátrica.

É curioso verificar, no entanto, que num livro sobre a relação da filosofia de Deleuze com a psicanálise, Monique David-Ménard nem por uma vez questione esta relação (que ela define como "*altercada*") do ponto de vista do projeto crítico e clínico de Deleuze. Pelo contrário, insistindo na velha "*dessimetria*" invocada por Freud entre a clínica psicanalítica e a prática filosófica, a que associa o pensamento filosófico ao delírio psicótico, ela parece apostada em ler Deleuze como se a sua filosofia precisasse do ponto de vista que ela lhe oferece, o de uma "*prática da psicanálise*", não só para atenuar a referida dessimetria (indesejável aparentemente), mas principalmente para poder aproveitar aspectos da sua filosofia e fazer de Deleuze, talvez, "*um companheiro dos psicanalistas*".¹⁰ A este respeito, não seria difícil imaginar David-Ménard repetir o senso comum em relação aos quadros clínicos que atribuímos a Deleuze: afinal, como seria a partir da literatura e não de uma prática clínica, de casos psiquiátricos, que se desenvolvem quadros clínicos, que se constitui uma investigação *clínica* sobre o inconsciente ou a organização geral da psique? A verdade é que, insensível à relação crítica e clínica e até, num sentido mais geral, à questão da linguagem em Deleuze, David-Ménard simplesmente

10 O subtítulo do livro de David-Ménard (*Deleuze e a psicanálise: a alteração*. Tr. Marcelo de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014) é "a alteração". O termo "dessimetria" (Ibidem, p. 34), pensado em relação à concepção freudiana da atividade filosófica, também é seu, para além da pergunta se Deleuze é realmente "um companheiro dos psicanalistas" (cf. o título do Prólogo). Em relação ao livro, David-Ménard pensa que o que existe de essencial para psicanalistas aproveitarem em Deleuze é a sua crítica ao negativo. "O pensamento de Espinosa sobre o negativo e a sua retomada por Deleuze no século da psicanálise é, antes, uma incitação a que se precise como Freud e os seus sucessores 'lidam com o negativo.'" (Ibidem, p. 213). Em todo caso, mero 'convite' ou provocação, o estatuto do negativo na obra de Deleuze precisaria ser (radicalmente) retrabalhado, especialmente para proveito clínico (podando os aspectos porventura mais 'dessimétricos', como a insistência de Deleuze no infinito), sendo precisamente este trabalho que David-Ménard oferece no final do livro com uma concepção (clinicamente informada!) do negativo assente em Kant/Freud (à qual Deleuze não estaria atento), ainda que sensível (aparentemente, pelo menos) à crítica deleuziana do negativo.

11 "O que nos força a pensar é o signo..." "A filosofia, com todo o seu método e a sua boa vontade, nada significa diante das pressões secretas da obra de arte. A criação, como gênese do ato de pensar, surgirá sempre dos signos". (Deleuze, G. *Proust e os signos*, Tr. Antonio Carlos Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense, 2003, p. 91).

não se apercebe que Deleuze cria, no interior do seu 'pensamento filosófico', bases alternativas para pensar a clínica. Mais: que estas bases não são de natureza filosófica, mas crítica e clínica. O que Deleuze faz é criar condições críticas e clínicas a partir das quais desenvolve uma especulação clínica tanto quanto uma especulação propriamente filosófica. O ponto literário é, portanto, tanto externo à clínica como à filosofia. Por um lado, há os quadros clínicos extraídos das línguas estrangeiras que os escritores inventam. Por outro, há a maquinaria conceitual da filosofia de Deleuze, os conceitos da diferença, da repetição, do virtual, da dobra, da superfície, da univocidade, da imanência, etc. Entre estes quadros e esta maquinaria é a própria filosofia de Deleuze que se encontra em jogo. É verdade que a análise filosófica tende a ignorar a base crítica e clínica da criação filosófica de Deleuze tanto quanto David-Ménard o faz ao analisar a maneira em que Deleuze mistura material clínico com a sua filosofia. Tal é o vício de pensar a filosofia nos termos de uma historiografia, que esta origem é, por eles (incluindo David-Ménard), geralmente atribuída aos diferentes retratos que Deleuze produziu antes de *Diferença e repetição*, de Nietzsche, Bergson, Kant, Espinosa. Mas até se olharmos para este período, notamos que já existe outra linha, não dos retratos de filósofos, mas dos quadros clínicos. *Sacher-Masoch* estabelece o quadro clínico do sadismo e do masoquismo, tanto quanto *Proust e os signos* concebe uma origem literária do pensamento filosófico. "Veremos que é no interior desta linha que se repetem os diferentes retratos filosóficos e não o contrário. Veremos, por outras palavras, que é toda uma outra abordagem à filosofia de Deleuze, à sua criação conceitual, que se desenvolve a partir dos seus quadros clínicos, do seu laboratório crítico e clínico. A relação de que Deleuze tanto insiste entre a filosofia e o seu fora, com uma dimensão não ou pré-filosófica, é real, ela existe, não em geral, mas enquanto prática no interior da sua filosofia. O que a define é o projeto crítico e clínico. Existe um laboratório de línguas, de quadros, na origem da criação filosófica de Deleuze, dos seus conceitos. É no seu laboratório crítico e clínico que começa o lado não ou pré-filosófico da filosofia de Deleuze.

É como se, extraíndo quadros clínicos da literatura, Deleuze dobrasse a clínica para o interior do ponto literário, enquanto que, usando estes quadros como ponto de partida para a sua especulação clínica e filosófica, ele o desdobrasse, primeiro, no interior do material clínico que analisa, desdobrando-o novamente no material filosófico. Os três momentos que distinguimos, referentes à análise literária, comparada e clínica, remetem à primeira dimensão, a de dobrar a clínica para o interior da literatura. É verdade que, introduzindo-a somente, mantemos em aberto a investigação desta dimensão, em particular, o que é criar uma língua estrangeira, que crítica literária é esta capaz de fazer destas línguas quadros clínicos e, também, se Deleuze não pressuporá um método ao extrair quadros clínicos dos belos livros, algo, talvez, que aponte para uma teoria literária deleuziana. Também não será já aqui que desdobraremos a segunda dimensão desta investigação, assente na questão geral de como a análise literária de Deleuze, com os seus quadros clínicos, condiciona tanto o uso (intensivo) do material clínico da psiquiatria e da psicanálise como a criação dos seus conceitos, da maquinaria conceitual da sua filosofia. Optamos por terminar com outra questão, transversal a ambas estas dimensões, que se refere à proposta geral de se pensar

12 É verdade que não existem praticamente referências a Sade e Masoch em *Diferença e repetição* (Cf. Deleuze, G. *Diferença e Repetição*. Tr. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Lisboa: Relógio d'Água, 2000). Ou melhor, existe uma, quando se discute os exemplos do sadismo e do masoquismo em relação a um prazer que seria imanente ao instinto de morte tal como Deleuze o propõe nesta obra, e também em *Lógica do sentido* (Deleuze, G. *Lógica do sentido*. Tr. Luiz Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2006), e que supõe já uma crítica à sua versão freudiana (ver *Diferença e repetição*, op. cit., p. 204). Seja como for, até esta referência seria o suficiente para não nos enganarmos: e isto porque o instinto de morte é pensado em *Diferença e repetição* essencialmente nos mesmos termos em que aparece em *Sacher-Masoch* (ver os dois capítulos finais), ou seja, nos termos de uma dessexualização cuja possibilidade de ressexualização (imanente) encontraria em Sade e Masoch exemplos claros, ainda que radicalmente distintos. Se acrescentarmos que, para Deleuze, o tema do instinto de morte é central à sua concepção da diferença em si e da repetição da diferença no eterno retorno (terceira síntese do tempo), sendo estes eixos fundamentais do projeto geral de *Diferença e repetição*, não nos parece exagerado afirmar que, crítica e clinicamente, seja essencialmente sobre *Sacher-Masoch* e os quadros clínicos do sadismo e do masoquismo, tal como extraídos das obras de Sade e de Masoch, que Deleuze cria e recria uma série de conceitos, muitos dos quais, diga-se, extraídos dos retratos filosóficos que Deleuze trabalhou antes de *Diferença e repetição*, de Nietzsche (eterno retorno, potência), Bergson (virtual, diferença), Kant (Ideia), Espinosa (imanência, expressão, intensidade) e Leibniz (indivíduo, compossibilidade).

a filosofia de Deleuze a partir da análise literária interna à sua obra, ou seja, já não a partir do ponto comum, de Deleuze o filósofo, mas doutro ponto, doutro Deleuze, de Deleuze o crítico literário. Afinal, se são três as linhas que se entrecruzam, a filosófica, a clínica e a literária, não custa muito perceber que o comentário dominante da sua obra (até o clínico, como se viu com David-Ménard) privilegia a linha filosófica, um pouco se tivesse necessariamente de ser a partir desta linha que se analisam as outras. Claro, o fato de Deleuze ser um filósofo bastaria, talvez, para o justificar. Mas existe também a questão historiográfica, onde, tendo em conta o comentário da sua obra, parece quase inconcebível se admitir que, existindo uma dimensão a condicionar a criação da maquinaria conceitual de *Diferença e repetição*, essa dimensão não seria filosófica, não remeteria, por outras palavras, aos diferentes retratos de filósofos que Deleuze fez antes de *Diferença e repetição*, a sua primeira grande obra. Se acrescentarmos que o grosso da maquinaria conceitual de Deleuze já se encontra presente nesta obra, torna-se ainda mais incompreensível como haveríamos de manter que as bases da criação filosófica de Deleuze se encontra na sua análise literária, em Deleuze, o crítico literário, o que extrai quadros clínicos da literatura, e não no Deleuze filósofo, o que faz diferentes retratos dos filósofos como ponto de partida para a sua filosofia.

Em resposta digamos que não é preciso muito, basta fazer a historiografia pitar um pouquinho, assumir que as linhas não precisam de se cruzar, que elas podem se repetir, e de diferentes pontos de vista, como se tratassem de diferentes séries. Ou seja, podemos perfeitamente extrair a linha literária do interior da obra de Deleuze, analisá-la enquanto tal, no seu desenvolvimento próprio, para depois pensarmos como as outras linhas, neste caso a filosófica e a clínica, se repetem do seu ponto de vista. Não descuramos da análise historiográfica propriamente dita: o que fazemos é ressitua-la nos termos de uma linha em particular, a literária, linha esta no interior da qual as outras, com as suas séries próprias, se repetirão. O que se conclui do ponto de vista da linha literária é que existem bases críticas e clínicas distintas para diferentes repetições da maquinaria conceitual deleuziana. Ou seja, que são os quadros clínicos do sadismo e do masoquismo, tal como concebidos em *Sacher-Masoch*, que garantem as bases críticas e clínicas de *Diferença e repetição*.¹² Mas também que, repetindo-se a maquinaria conceitual de *Diferença e repetição* sobre um novo quadro clínico, o da perversão, nasce a *Lógica do sentido*. E o mesmo com *Mil platôs*, o projeto geral de *Capitalismo e esquizofrenia*: que foi preciso Guattari, o encontro Deleuze-Guattari no personagem do esquizo, para Deleuze repetir a maquinaria conceitual de *Diferença e repetição* e da *Lógica do sentido* sobre novas bases, desta vez sobre as bases constituídas por um novo quadro clínico (e personagem conceitual), o da esquizofrenia (e o esquizo). De quadro em quadro, da literatura à clínica, mas também, dos próprios quadros à filosofia, o que se encontra em jogo é a especulação clínica atrelada a quadros clínicos extraídos da literatura, mas também a repetição da filosofia de Deleuze sobre as bases constituídas por estes diferentes quadros. Em suma, não vale a pena fazer tudo se juntar numa linha única. É preferível fazer o que o próprio Deleuze fazia: repetir, fazer diferentes séries se repetirem a partir de uma singularidade, de uma diferença que se afirma a si mesma, enquanto tal. Para além

da originalidade de serem constituídos fora da clínica, no ponto literário, cada quadro clínico seria, com as línguas estrangeiras que os compõem, como que uma singularidade ou conjunto de singularidades, um corte transversal a todas as séries: ela carregaria consigo a diferença, a potência capaz de repetir o conjunto da obra de Deleuze sobre bases renovadas, sejam as de *Diferença e repetição* com os quadros do sadismo e do masoquismo, as da *Lógica do sentido* com o quadro da perversão, ou, com Guattari, as de *Mil platôs* com o quadro da esquizofrenia. O que interessa realmente é a repetição de conceitos, as diferentes bases segundo as quais se repetem conceitos. É no interior destas diferentes repetições que surgem novos conceitos, em especial os deleuze-guattarianos, como os da dobra, da máquina ou do plano. Mas a investigação da construção destas diferentes bases é tão relevante quanto o estudo das diferentes aventuras dos conceitos. Ou talvez ainda mais, por estas bases definirem a condição real para a repetição de conceitos, para as diferentes aventuras pelas quais passam. É em relação à construção destas bases que falamos de toda uma dimensão não ou pré-filosófica da filosofia, dimensão esta que, no caso da filosofia de Deleuze, dizemos ser essencialmente literária, crítica e clínica.

1 Professora Doutora da UNICAMP. Psicoterapeuta e autora de vários livros e artigos na área psi.

2 *Revista Percurso*, Revista semestral de psicanálise, São Paulo, Instituto Sedes Sapientiae, n. 20, 1 semestre de 1998; Bollas, C. [Entrevista]. In: Selaibe, M.; Carvalho, A. (orgs). *Psicanálise entrevista*. Vol. 2. São Paulo: Estação Liberdade, 2014. p. 506-523.

3 Bollas, C. "Mente Fascista". In: *Sendo um personagem*. Rio de Janeiro: Revinter, 1998.

4 Viveiros de Castro, E. "Transformação' na antropologia, transformação da 'antropologia'". In: *Mana*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 151-171, abr. 2012.

5 Santos, B. V. *Pelas mãos de Alice*. São Paulo: Cortês, 2005, p. 109.

Conflitos ontológicos na psicanálise – conversando com C. Bollas e G. Simondon

Amnéris Maroni¹

Na entrevista da *Revista Percurso*,² Christopher Bollas nos oferece uma interessante discussão política na psicanálise: a guerra entre as escolas supõe mentes puras, não contaminadas, e essa é, na compreensão do autor, uma das características da mente fascista.³ Essa guerra também invalidaria um dos elementos básicos da profissão de analista, quero dizer, a análise individual, pois um dos supostos da análise é conquistar a possibilidade de ser si mesmo. Então, como poderia justificar-se identificações tão primárias com uma escola, um autor, uma perspectiva? Com isso, cunhou-se um estranho paradoxo: a psicanálise, que se diz não afeita à política, importou para suas entranhas uma luta política comprometedora.

Interessa-me essa discussão proposta por Bollas, todavia, gostaria de refazê-la não a partir da política, mas da antropologia, melhor dizendo, da nova antropologia. Essa disciplina, hoje, prefere pensar em termos ontológicos – o que até então fora pensado como cultura e cosmologia. Prefere pensar os conflitos ontológicos. E, com eles, os múltiplos modos de existência. Eduardo Viveiros de Castro deixa claro que em um certo ponto de sua trajetória tornou-se consciente de que a antropologia tinha, sim, algo a oferecer para uma visão crítica – de esquerda – do Ocidente: a radicalidade da alteridade.⁴ Se é verdade que, desde Jean-Jacques Rousseau, a questão da alteridade é a questão da antropologia, o fim do século 20 e o início do século 21, em função mesmo da globalização, ressignificou, ainda uma vez, a questão da "produção" de alteridades, dando-lhes um inequívoco conteúdo político. Esse grande campo de diversidades não floresceu, contudo, sem o trabalho insistente dos antropólogos com essas "mil comunidades interpretativas".⁵ É compreensível então a importância, nessa disciplina, das ontologias e dos conflitos ontológicos.

A questão da antropologia é a questão do outro: o outro das terras distantes por muito tempo chamado de "primitivo", "selvagem"; o outro campesino, o outro-mulher, o outro-gay, o outro-trans, o outro-cidadão das grandes metrópoles. Outros-coletivos diferentemente anunciados. Mas não só a antropologia dedica-se ao estudo do outro. A questão da Psicanálise também é o outro: outro-indivíduo, mas também outro-grupo, outro-coletivo. Ao meu ver são disciplinas irmãs – muito embora pensem o outro de maneira diferente. Para compreender esse outro-indivíduo, floresceram na psicanálise um sem número de escolas: freudiana, junguiana, reichniana, lacaniana, kleiniana, winnicottiana, bioniana, kohutiana, citando apenas as principais. Junto com essas escolas, grandes centros de formação pelo mundo defendendo seus axiomas. E cada escola ciosa de sua verdade passou a denegrir as demais.

6 O perspectivismo era, obviamente, tímido e limitado, pois deixava de lado o que ocorria fora do campo freudiano. Quero dizer, o perspectivismo tentava abrir caminho para os discípulos que discordavam parcialmente de Freud, e tentavam sobreviver. Tinha tão somente essa ambição. E, com isso, claro, não tocava no proibido: nas múltiplas maneiras de curar que não atravessam o campo freudiano e não são ocidentais.

7 Almeida. M. W. B. de. "Caipora e outros conflitos ontológicos". *Revista de Antropologia*, São Carlos, v. 5, n. 1, jan./jun. 2013, p. 7-28.

8 Cá e lá, na psicanálise, aparecem os que propõem unificar as ontologias e hierarquizá-las sob a égide de uma escola. Cito dois exemplos: Zélico Loparic, recentemente, propôs a unificação das escolas freudianas e junguianas sob a égide da escola winnicottiana. Lembremos que, para Loparic, a escola winnicottiana não é freudiana! Carlos Amadeus Byinton, por sua vez, tenta unificar e hierarquizar várias escolas de psicologia, entre elas a junguiana, sob a égide da Psicologia Simbólica que ele construiu. Ora, no contexto antropológico, a essas tentativas de unificação e hierarquização das ontologias, Mauro de Almeida e outros antropólogos opõem o "anarquismo ontológico".

Antes de frequentar Bollas, desenvolvi, valendo-me de F. Nietzsche e W. James, o perspectivismo, para tentar compreender o porquê de tantas escolas: cada uma delas traria à tona uma perspectiva possível de compreensão da psique; a base dessas perspectivas seriam os instintos do psicanalista fundador. S. Freud faria falar na sua teoria o instinto sexual; A. Adler, o instinto de poder; C. G. Jung, múltiplos instintos; cada um dos grandes fundadores compôs uma expressão verdadeira, uma verdade parcial, fazendo delas teorias psicológicas. E com isso poderiam se desenhar epistemologias democráticas capazes de convivência para lá de pacífica. Mas, com exceção de Bollas e de alguns outros – poucos – nomes da psicanálise, as escolas não se mostraram e não se mostram interessadas em epistemologias democráticas! Ao contrário, a "guerra entre as escolas" ensejou e fortaleceu outra questão: a ideia de "aplicação da psicanálise" quer no *setting* analítico, quer na arte, na literatura. Não discutirei essa questão nesse momento, mas com certeza "aplicar a psicanálise" – aplicar a teoria – é uma das ideias chaves presentes na epistemologia ocidental moderna. Tendo compreendido os limites do perspectivismo – sob a inspiração de F. Nietzsche, W. James e C. G. Jung –, minha pergunta mudou: não caberia tratar a guerra entre as escolas, que Bollas lê com lentes políticas, como conflitos ontológicos?

Recentemente, os antropólogos passaram a compreender as ontologias como "acervos de pressupostos sobre o que existe". Essa definição foi sugerida por Mauro Almeida⁷ em artigo recente. Os "encontros pragmáticos" não existem para o antropólogo enquanto tais, como poderia supor um neopositivista, pois são sempre devedores de uma ontologia. Dito de outra maneira, as ontologias dão sentido, ou permitem interpretar encontros pragmáticos – e vão além de qualquer encontro particular independente do seu número. Mauro de Almeida dá saborosos exemplos de ontologias múltiplas e incompatíveis que convivem e também de ontologias que se destroem na Floresta Amazônica.

Também na psicanálise não temos "encontros pragmáticos" *tout court*, mas "encontros pragmáticos" cujo sentido é dado pelas diversas ontologias às quais esse "encontro" pertence. Um analista junguiano e seu analisando estabelecem um "encontro pragmático" a partir de um "conjunto de pressupostos sobre o que existe", a partir de uma ontologia, que difere outro tanto da dupla pragmática que compõe os pressupostos da ontologia lacaniana. Ou ainda, os pressupostos que informam a ontologia winnicottiana e os "encontros pragmáticos" entre a dupla analista-analisando são muito diferentes daqueles que compõem os "encontros" e a ontologia kleiniana que, por sua vez, conta com pressupostos diferentes em relação à dupla analista-analisando bollasiana!⁸

Ora, essas ontologias não estão fechadas em si mesmas em mundos isolados; antes, estes pressupostos sobre o que existe são por natureza constituídos por conexões e transformações. De fato, como Mauro Almeida explicitou, esses pressupostos só se tornam compreensíveis durante processos de conexão presentes nos "encontros pragmáticos". Vale dizer, uma ontologia não pode ser vista e compreendida como um todo completo; ela só se revela nos "encontros pragmáticos" e, então, na tradução de umas pelas outras – ou não! É através dos "encontros pragmáticos" das várias e várias duplas analíticas que apreendemos cada uma das ontologias que os informam, bem como suas conexões e transformações.

9 Rodríguez, P. E. Prólogo. Individuar. De cristales, esponjas y afectos. In: Simondon, G. *La Individuación*. Buenos Aires: Cebra/Cactus, 2009.

10 Para Aristóteles, interlocutor de Simondon, a Matéria é indeterminada e a Forma molda a matéria. Exemplo: a escultura. Cada indivíduo é um misto de forma e matéria. Para que algo tenha existência, é preciso que uma Forma dê contorno a uma matéria indeterminada. A entelecheia de Aristóteles age na matéria e permanece-lhe exterior. Vale dizer, a relação que mantém a forma e a matéria é sempre de exterioridade. É assim que se produz uma ordenação: todo ser existente é um indivíduo que excluiu o devir para poder ser. A Forma garante que o ser continue com a mesma essência. A crítica de Simondon ao esquema hylemórfico é então o cerne da sua concepção da individuação em devir, já que a partir desse esquema não é possível pensar a gênese: como os indivíduos nascem, como florescem sendo?

11 Para Anaximandro esse elemento primevo é o Ilimitado/Apeiron: matéria-prima a partir da qual se engendram seres limitados. Carregamos em nós mesmos o Ilimitado do qual proviemos e o Ilimitado nos permite "possíveis porvires". Trata-se, então, de uma redefinição do que compreendemos por Ser.

E, todavia, essas ontologias múltiplas na psicanálise, como vimos, podem co-habitar muito embora sejam incompatíveis entre si e os conflitos ontológicos aí inscritos podem con-viver sem problemas, pois todos esses conflitos são parte de uma única ontologia ocidental, moderna e antropocêntrica – que se quer dominante e universal.

Se compreendermos isso profundamente, a proposta de C. Bollas nos parece ideal: parar com a guerra entre as escolas, estudar o fundamental de cada escola de psicanálise, e mobilizá-las todas no *setting* analítico. Disse que nos parece ideal se tivermos em mente o campo freudiano, e não é ideal, mas absolutamente insuficiente, se tivermos presente a multiplicidade de processos de cura que se dão fora desse campo, quer restrito ao Ocidente, quer fora dele.

O *setting* bollasiano mobiliza a multiplicidade do acervo psicanalítico a fim de transformar o "*conhecido não pensado*" em pensamento. E insisto, essa proposta é possível, muito embora trabalhosa, porque as ontologias inscritas no campo freudiano conflitam, mas não se destroem; então, a guerra entre elas é uma guerra sem causa! – pois, como vimos, todas se filiam, sem nenhum senão, à ontologia do Ocidente moderno e antropocêntrico. Esta ontologia busca no indivíduo já dado e já constituído o princípio de individuação, e jamais se pergunta de onde os indivíduos brotam!

Ora, uma outra ontologia – proposta por Gilbert Simondon⁹ – é base do pensamento contemporâneo: nela, há uma recusa do indivíduo já constituído e do real individuado como ponto de partida para a explicação dessa gênese.¹⁰

Para Simondon, os indivíduos – todos eles, a mesa, os homens, animais, pedras, fenômenos meteorológicos etc. – brotam a partir do pré-individual. O ser pré-individual é carregado de potenciais, de intensidades (diferença entre potenciais), transborda a si mesmo. Ser é excesso de potência, de tensão, de desmesura, desmedido, e não é coerente consigo mesmo. Antes discrepa de si mesmo.

É impossível pensar os indivíduos dissociados do processo de individuação. Para Simondon, devir é intrínseco ao ser. Ser é devir/vir-a-ser,¹¹ pois ser carrega em si o *Apeiron* (Anaximandro) – o ilimitado que engendra seres limitados. E exatamente por isso a relação entre ser e devir implica uma defasagem do ser em relação a si próprio e sua resolução provisória em uma determinada fase. O ilimitado dá margem, então, para "*possíveis porvires*".

Estamos vivendo um momento interessante e perigoso de uma grande travessia e dando os primeiros passos para uma ontologia que se pergunta pelo brotar de todos os indivíduos e que pensa que esses indivíduos continuam a viver passagens, novas florações, eterno brotar de si mesmo. Com certeza essa nova ontologia simondoniana não con-vive pacificamente com as ontologias psicanalíticas que pressupõem o indivíduo constituído, que pressupõem o antropocentrismo como natural, verdade eterna inscrita na natureza! Entre as escolas de psicanálise – todas antropocêntricas – havia, como insisti, conflitos ontológicos que *conviviam*, pois, no fundo, essa guerra era e é "*sem causa*".

12 Como se sabe, essa ontologia está na base da filosofia deleuziana/guattarriana dos Mil Platôs e então da esquizoanálise. Inspira também a nova antropologia e a discussão aí presente acerca dos conflitos ontológicos.

Ora, essas ontologias psicanalíticas não têm possibilidade de aconchego, de fácil co-habitação e con-vivência com a ontologia simondoniana. Há diferentes realidades em disputa reveladas por ontologias antagônicas. Artistas, literatos, filósofos foram os primeiros a re-conhecer-se nessa nova ontologia.¹² Na clínica contemporânea, há muitos sinais dessa presença, e alguns psicanalistas começam a mover-se em direção a outras ontologias que não contemplem exclusivamente o registro ôntico – o inconsciente, o imaginário, o simbólico. A ontologia simondoniana passa a inspirar psicoterapeutas e analistas mobilizados em compreender e ajudar seus pacientes a fazer passagens – verdadeiros *breakthrough* – não compreendidas a partir do inconsciente individual, nem mesmo do Id, mas do que Gilbert Simondon entende como pré-individual e individuação.

Todavia, a eleição de uma dessas ontologias em detrimento das outras não é uma questão de perspectiva, de preferência, de escolhas pessoais, mas de encarnação no mundo, pois essa nova ontologia inscreve-se no tempo presente: nas "escolhas" desse tempo, suas "urgências", seu "vir-a-ser".

Bocas fechadas, lábios cerrados, roupas que cobrem os locais de prazer. Mãos entrelaçadas, vozes finas e suaves, toques doces, movimentos delicados. Olhar coberto pelas pálpebras, mulheres falando baixo, escondendo suas vozes por debaixo das mesas e dos risos contidos. Só podem chorar. Deixam as lágrimas correr enquanto lavam louça. Corre água sobre louça, escorrem lágrimas, escorrem as próprias louças, escorre a inesgotável dor de uma mulher da casa, a Anja do Lar.

Sobre o corpo feminino foram projetados holofotes. As mulheres vitorianas cujos ideais foram impostos neste momento da história permanecem vivos até os dias de hoje. Os costumes eram bem ordenados, discrição caía bem em seus rostos, acobertava seus desejos. Nas zonas mudas, um oceano de silêncios, lugares onde o corpo falante da mulher era proibido. A elas era permitido apenas ser damas acompanhantes ou meras serviçais de seus donos, destinadas à reprodução ou ao puro deleite sexual deles. Jamais delas.

Temia-se a tagarelice e as conversas fiadas, as fofocas de cima da janela, os sussurros nas filas de supermercado. Temia-se, no limite, seus intempestivos desvios da norma. O controle, principalmente, sobre a sexualidade da mulher, infiltrou-se no seu íntimo, bloqueando parcialmente suas intensidades. Os mecanismos de poder se abateram sobre estes corpos. A disciplina do silêncio abafava as vozes. Os novos costumes vindos da classe burguesa ordenavam que as mulheres evitassem assuntos quentes, dotados do poder de perturbar as discussões públicas, para evitar que dissessem asneiras ou indiscrições.

Uma mulher respeitosa era aquela que não se queixava, não reivindicava poderes nem direitos, se manifestava discretamente apenas no ato da confissão religiosa – um dos poucos lugares permitidos à fala de uma mulher do século XIX.

A sexualidade é, então, cuidadosamente encerrada. Muda-se para dentro de casa. A família conjugal a confisca. E absorve-a, inteiramente, na seriedade da função de reproduzir. Em torno do sexo, se cala. O casal, legítimo e procriador, dita a lei. Impõe-se como modelo, faz reinar a norma, detém a verdade, guarda o direito de falar, reservando-se o princípio.¹

A sexualidade das mulheres brancas aristocratas se muda para dentro das casas, fazendo nascer as belas, recatadas e do lar. Mulheres enclausuradas, praticamente emudecidas; falar sobre sexo só era permitido se fosse revertido em culpa cristã, o confessionário se tornava uma prática cotidiana e quase obrigatória. O pudor era sinônimo de virtude, e a impossibilidade de falar de si e do mundo acaba por esmaecer a narrativa das mulheres, lançando-as na escuridão dos deveres domésticos. Era nas aulas de etiqueta que aprendiam a bordar, arrumar uma mesa de jantar, tocar piano e se dedicar às leituras religiosas. Nessa organização dos deveres da casa, aprendiam a tirar a atenção do mundo exterior e

2 Ibidem, p. 10.

3 Foucault, M. *Historia da sexualidade...*, op. cit., p. 10.

4 Federeci, S. *Calibã e a Bruxa. Mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017, p. 224.

dirigi-la somente ao ambiente doméstico. Caberia às donzelas se encarregar de manter a harmonia e os bons costumes do lar, sendo seu compromisso máximo a tarefa da reprodução, que reduzia sua sexualidade ao destino do matrimônio.

O deslocamento da sexualidade para o interior do lar não impediu que o discurso sobre o sexo estivesse presente. O que mudou foi onde e quando se falava dele e em quais situações era permitido falar sobre ele. "*Este cerceamento das regras de decência provocou, provavelmente, como contra efeito, uma valorização e uma intensificação do discurso indecente*"². O discurso proliferava, mas continuava restrito a alguns espaços possíveis de serem controlados. Assim, nos diz Foucault,

*O rendez-vous e a casa de saúde serão tais lugares de tolerância: a prostituta, o cliente, o rufião, o psiquiatra e sua histérica – estes "outros vitorianos", diria Stephen Marcus – parecem ter feito passar, de maneira sub-reptícia, o prazer a que não se alude para a ordem das coisas que se contam; as palavras, os gestos, então autorizados em surdina.*³

Ao colocar o sexo a serviço da gestão do discurso religioso, ele se torna um recurso utilizado como forma de controle, pois eram definidos quais enunciados poderiam ser ditos e quais tinham de ser mantidos em segredo. O lugar da palavra pública se mantinha com os homens, sobretudo o mundo político e econômico. Às mulheres cabia cuidar de falar da família e da preservação da vida privada. O título Anjas do Lar era concedido àquelas que garantiriam a transmissão dos costumes, a moral e a religião a seus filhos.

Enquanto as mulheres do lar, brancas, se fechavam em seus cômodos, lá estavam os homens brancos europeus aplicando nas colônias formas mais intensas de silenciamento, pautado por valores morais justificados também pelo discurso religioso cristão da época. A mulher negra era colocada na condição de escrava, uma prática que atravessou séculos e forçou milhares delas a sair de seus locais de origem para terem seus corpos explorados das mais violentas e diversas formas. Nesse contexto de exploração, os abusos da força física aconteciam em todos os níveis – do econômico ao sexual. Um corpo obrigado a viver como objeto e usufruto do prazer dos senhorios, que detinham direito inclusive sobre a virgindade de suas servas:

*Na Europa, a coação de mulheres à procriação havia levado a imposição da pena de morte pelo uso de contraceptivos; nas plantações onde os escravos estavam se tornando uma mercadoria valiosa, a mudança para um política de procriação tornou as mulheres mais vulneráveis a ataques sexuais.*⁴

Estes corpos foram marcados profundamente, passando a outras gerações os efeitos dessa violência. Os ataques sexuais legitimados por uma política colonizadora e europeia deixou marcas profundas. O silêncio, nesta condição, também era usado como um modo de sobrevivência – guardando e preservando suas vidas. Um silêncio que sabe que algumas palavras poderiam lhes arrancar a vida. Se, por um lado, o silenciamento era uma prática do patriarcado vigente, o lugar do silêncio acabava por se tornar um dos poucos e possíveis refúgios. O silêncio constituía uma espécie de novo habitat do incômodo. Por vezes, também utilizado como uma garantia de uma certa proteção a essas mulheres. Havia certa sabedoria em esconder as palavras, mesmo sabendo que em algum momento elas poderiam ser ditas. Mesmo com suas mordidas, encontravam um modo de resistir silenciosamente à submissão: as palavras ditas através dos gestos, na sabedoria das ervas e nos sussurros da madrugada, um silêncio que as mantinha viva.

O silêncio também como ferramenta. Um silêncio que guarda os segredos, já que ditos poderiam colocar em perigo. São muitos modos de viver este silêncio. Nessa escrita, gostaria de explorar e investigar um silêncio que atravessa as barreiras da patologia, que no sintoma expressa seu gesto de protesto.

Ali estavam elas, as histéricas, a zombar dos homens, dizendo com seu corpo: se de nossos prazeres sexuais as palavras não trazem notícias, o corpo se encarrega de enunciá-las! Evidentemente, nem todas as mulheres respeitam essas injunções ou fazem do silêncio sua via de protesto.

O corpo da mulher vem sendo um agente político que nasce da norma e faz seus desvios, guardando alguns paradoxos: onde cabe a docilidade, cabe igualmente a fúria, pois se trata de um corpo que não pretende se resolver na unificação, muito menos busca se definir a partir de classificações. A dimensão múltipla do corpo feminino e sua capacidade de torcer o campo da representação falocêntrica demonstram os constantes desvios da norma a serem realizados como forma de protesto que se materializa no corpo e carrega consigo uma textualidade.

Ouvir o sintoma é escutar o mundo que nos silencia. Na surdina dos cômodos irrompe um silêncio. Ao refutar, através de seus gestos, o tédio de uma vida privada cotidiana, as histéricas construíram escapes para romper o *status quo*, que reduzia a feminilidade a um cenário familiar de fragilidade e passividade sexual, o que revelava as durezas e paralisias da época.

Convulsões, cegueiras, pernas paralisadas, braços adormecidos, mudez, gagueira, ataques noturnos, gritos, gemidos. Alguma coisa naquele corpo despertava o interesse dos médicos da época. A partir da internação massiva de mais de 3.000 mulheres consideradas incorrigíveis e incuráveis, o Enigma da epidemia da histeria estava instalado. De que, afinal, se tratava aquele corpo?

A epidemia da histeria tomou conta das cidades europeias no século XIX, principalmente no Hospital de Salpêtrière, em Paris, período que ficou conhecido como a Grande Internação. A equipe médica da época, intrigada com o aparecimento desses sintomas, não encontrava a causa nas bases anatômicas que orientavam a medicina de então. Charcot, tomado por essa inquietação, transformou Salpêtrière em um local de ensino e investigação. Foi onde criou um serviço de Fotografia, que contava com a colaboração de seus discípulos médicos e alguns fotógrafos. Na tentativa de dar uma resposta a esse mistério, elaborou-se uma iconografia para investigar a causa da histeria. As fotos serviam para pesquisar, descrever, sistematizar e dissecar cada gesto desse corpo obscuro, no intuito de encontrar um modo de classificá-lo. As Histéricas de Salpêtrière eram chamadas pelos seus médicos para posar diante da equipe de médicos e seus fotógrafos. Vale ressaltar que, naquela época, era preciso que essas mulheres permanecessem por um longo tempo na pose, tempo necessário à exposição fotográfica, para que se produzisse uma boa imagem. Assim, elas permaneciam expostas por um longo tempo aos olhares masculinos, em que a veracidade do registro exigia das pacientes uma representação de seus sintomas – uma pausa estendida para garantir a pose. Didi-Huberman vê vários sentidos para a pose: colocar uma personagem em cena, deter-se diante do aparato técnico representado pela máquina fotográfica, estabelecer uma pausa em uma trajetória de padecimento, e, principalmente, colocar o corpo diante de uma relação de fascínio; de um lado o corpo como instrumento de exposição e do outro este suposto saber médico sobre esse corpo.

Ali surgia um espetáculo, entre o olhar excessivo e a exposição dessas outrora Anjas do lar. A busca pela exata imagem converteu este em um corpo experimental e experimentável – acontecia algo nos anfiteatros para além de uma prática médica; essas mulheres não estavam apenas à serviço da boa imagem, estavam ao mesmo tempo produzindo uma imagem ao interpretar e reproduzir seus próprios sintomas.

Ali elas eram atrizes no palco a representar seu adoecimento. Havia um espetáculo. Para Didi-Huberman,⁵ o neurologista Charcot foi incapaz de oferecer solução às mulheres histéricas, contudo estetizou ao reproduzir as imagens relacionadas às "*mil formas*" dos sintomas, criando uma iconografia: uma tentativa de reapresentação deste corpo real, que acaba por produzir um corpo inventado. Uma experiência que se tornou pouco clínica e mais plástica. Estimulava-se um verdadeiro espetáculo da dor, que só foi possível no jogo de sedução entre quem olha e quem é olhado, o médico e as pacientes. Dessa relação de poder, criando esse suposto objeto/modelo da medicina, essas mulheres estavam experimentando algo para além de uma relação objetual. Havia um corpo que deixava vaziar sua insubmissão.

6 Estas autoras feministas, Muriel Dimen, Arleen B. Dallery, Eileen O'Neill, Donna Wilshire e Ynestra King, participaram do livro *Gênero, corpo, conhecimento* (Rio de Janeiro: Record, 1997) organizado por Alison M. Jaggar e Susan R. Bordo, está última também filósofa, membro-visitante durante o período do seminário "Reconstrução feministas do ser e da sociedade", realizado no Douglass College, em 1985.

7 Clément, C. *A mulher nascida de novo*. Tr. Britta Lemos de Freitas. Rio de Janeiro: Record, 1986, p. 42..

8 Bordo, S. *O corpo e a reprodução da feminidade: uma apropriação feminista de Foucault*. In: Jaggar, A. M.; Bordo, S. R. (org.). *Gênero, corpo, conhecimento*, op. cit., p. 23.

9 Didi-Huberman. *Invention de l'Hystérie...*, op. cit., p. 102, tradução minha.

10 Parafrazeando Conceição Evaristo na frase "o ato de escrever tem um sabor de vingança".

O protesto dessas mulheres estava inscrito em seus corpos.

Mas um corpo quebrado não nos amedronta, tampouco temos a pretensão de organizar suas peças novamente: é nos vestígios que nós mulheres encontramos nossos tesouros. Nessa direção, algumas pesquisadoras norte-americanas feministas⁶ têm mergulhado no campo nas patologias frequentes do gênero feminino para desenvolver a ideia de patologias de protesto. A aposta dessas autoras é defender uma linguagem de protesto existente na histeria por uma via não-verbal, pois se trata de um protesto inconsciente. "As histéricas estão acusando, estão apontando, elas zombam da cultura"⁷. E segue Susan Bordo:

*A sintomatologia dessas desordens revela-se como textualidade. A perda da mobilidade e da voz, a incapacidade de sair de casa, a tendência a alimentar outros enquanto se morre de fome, de ocupar espaço ou reduzir gradualmente aquele que o corpo ocupa – todas têm significado simbólico, todas têm significado político dentro das normas variáveis que governam a construção histórica do gênero.*⁸

Esse ponto de vista considera que as histéricas, através de sua linguagem corporal, teatral, seriam capazes de enganar a todos aqueles grandes homens sedentos por desvendá-las. Nesse teatro, faz-se do próprio corpo um espetáculo. A histeria, diz Didi-Huberman, "É uma grande obra de arte"⁹. No extremo de suas existências, esses corpos nos enviam um recado: somos insubmissas porque temos, em nós, o poder de imaginar o proibido; enlouquecemos por fantasiar sobre os prazeres a nós negados. O ato histórico tem algum sabor de vingança.¹⁰ As histéricas tornam-se, nessa perspectiva, mais do que um modo de adoecimento, tornam-se um espetáculo. Os homens costumavam dizer às mulheres: "Vocês não são nada além do vosso sexo frágil, quase sempre doente" e elas retrucavam: "Nós somos mais que a doença dos homens". Freud diz que a histeria é um corpo regido por suas pulsões. É justamente a língua do corpo pulsional que fura o discurso normativo da época.

Não se trata de romantizar a mulher histérica nem de negar a dor presente em sua condição, trata-se antes de apostar que há um protesto e um recuo no mesmo gesto: trata-se de procurar, apesar do recuo, novas aberturas da experiência da sexualidade. Nessa percepção, mesmo que as histéricas não tenham consciência de sua espessura política, realizam uma espécie de protesto feminista inconsciente ao tentar comunicar ao mundo sua força ativa.

O corpo é um local de luta à beira de se quebrar em meio às condições as mais adversas. Algumas mulheres, mesmo pela via do adoecimento, buscavam se libertar do estigma de procriadoras, praticavam pelos seus sintomas e recusavam se afirmar somente através do estatuto da maternidade. Havia nesta sintomatologia uma linguagem textual que expressava uma denúncia de certas políticas de vida. Eram corpos falantes que atravessavam as crostas amargas do silêncio.

A partir de seu adoecimento, as histéricas nos dão pistas e caminhos de um corpo em busca do prazer. A mudez, a paralisia, os tremores, as convulsões e a magreza extrema são testemunhos de um corpo que tenta a todo custo ser cercado. No entanto, o corpo da mulher sobrevive e vive ao encontrar sua própria via de batalha, de resistência, de insubmissão. Mesmo dentro do gueto, a mudez cria corpos falantes capazes de romper as fronteiras do que se supõe ser mulher.

As vias de protesto encontradas no corpo são indícios de direções possíveis para o escoar de um queixa-manifesto. Quando não encontram saídas pela boca, o próprio corpo se encarrega de criar aberturas, de abrir frestas. Se as histéricas do século XIX têm algo a nos ensinar, é sobre nossos múltiplos modos de insubmissão, que não desaparecem mesmo em momentos de intensificação das normas de conduta, que insistem em amedrontar nossos prazeres.

As vias encontradas pelas histéricas não estão neste texto para servirem de modelo, mas para manterem nossos olhares e escutas atentos às táticas de resistência sobre a relação entre transtornos psíquicos e políticas de vida a ela submetida.

Com quantas bocas se faz um corpo?

Os corpos femininos jamais serão minados.

O pajenzinho insignificante e deformado de Edgar Allan Poe

Pedro Taam¹

Metzengerstein é o primeiro conto publicado de Edgar Allan Poe. Nele, duas famílias vizinhas e rivais, Metzengerstein e Berlifitzing, protagonizam uma história de ódio e destruição mútuos. A história corre mais ou menos assim: o último dos Metzengerstein (doravante "M"), único representante da maior e mais poderosa família da nobreza húngara, é suspeito de ter causado um incêndio na propriedade dos Berlifitzing (doravante "B"), uma família menor e menos poderosa, ressentida em relação àquela mais prestigiada. Com a eliminação da família rival no incêndio, M seria o mais destacado, inquestionavelmente, superando a glória de seus antepassados, que nunca aniquilaram seu inimigo histórico. Durante o incêndio, escapa da propriedade em chamas um cavalo demoníaco e indomável. Esse cavalo parece uma coincidência ou repetição de uma cena anterior, retratada numa tapeçaria ancestral da família M: na tapeçaria, vê-se um antigo M triunfante e um inimigo caído, da família B, cuja morte é sentida por seu corcel. O herdeiro do poderoso império vê sua sombra projetada na montaria, como numa alucinação, precisamente coincidente com os contornos de seu ancestral – aquele que derrotou o inimigo. A partir daí, o cavalo demoníaco se torna a montaria favorita de M, e quanto mais o cavaleiro monta o cavalo, mais assimila suas características infernais. A história termina com outro incêndio, desta vez na propriedade dos invencíveis M – ou que assim se imaginavam. O último representante da família, sempre grudado à sela do cavalo, é atirado às chamas pelo próprio animal indomável que escolheu montar, fora de qualquer controle. Uma nuvem negra, com a forma do corcel, emana das chamas. É assim que se cumpre a profecia enunciada no começo do conto: "*Um nome elevado sofrerá uma queda terrível quando, como o cavaleiro sobre seu cavalo, a mortalidade de M triunfar sobre a imortalidade de B*". Assim também se realizam os versos de Lutero que perfazem a epígrafe: "*Em vida, fui tua praga/Morrendo, serei tua morte*".

M e B constituem uma cena, em que ambos são mutuamente necessários. M aspira retomar ou superar as glórias passadas de seu clã cavalgando o indomável e incontrolável corcel, que sintetiza a essência da casa rival. Em face de sua decadência, só pode ter esperança se absorver a potência do rival. Mas essa potência, desenformada do contorno humano e sintetizada no animal indomável, é o que pode levá-lo à própria aniquilação. Quem triunfa? Que triunfo?

Esse conto certamente inspirou, mesmo que vagamente, uma versão brasileira: a novela *O Rei do Gado* (1996-1997), protagonizada pelas famílias rivais Mezenga (Metzengerstein) e Berdinazi (Berlifitzing), cujo enredo assimila algo do texto de Poe, mas também com notáveis aspirações shakespearianas, quer dizer, o romancezinho impossível entre jovens de famílias rivais. No entanto, talvez a ideia de tocar fogo no castelo inimigo, provocando um alvoroço, e aproveitar os ventos furiosos que sopram da tempestade para inflar as próprias velas não seja tão passageira assim. Se, por um lado, M aspira ao poder, por outro, não pode fazê-lo sem enfurecer seu inimigo histórico e capturar a

força liberada em sua fúria. O que está por trás disso é o desejo de ser "Um": "o" maior, aquele capaz de unificar pela força, assimilando toda a força vital de seu rival, tornando-se um líder total.

No jogo das forças, só há eles dois. O herdeiro M só existe num contorno bem delimitado, traçado antes de seu nascimento: o de sua nobre estirpe. Ao mesmo tempo que desfruta de posição de primazia (sua família é mais antiga, mais nobre, mais rica), é o "*primeiro entre dois*", mas não o absoluto, o único. A ele se opõe outro, que também só existe num contorno muito bem delimitado: ressentido, ambicioso, reativo. M tem mais a perder do que B, o que torna este mais feroz. Ao mesmo tempo que M tem os olhos ferrados na conquista da glória absoluta, B tem os olhos ferrados na destruição do rival. M aspira ao poder absoluto, e tem a destruição de B como meio para alcançar um fim: é só absorvendo sua potência que pode chegar a tal poder. B, no entanto, aspira à destruição de M como fim último de sua existência.

Enquanto a família B, no incêndio que provoca o ocaso de seu clã, é arrancada da forma humana (com todas as convenções que isso traz) e reduzida a uma pura potência efervescente e indomável, M permanece em seus contornos, sem se dar conta de que as condições de possibilidade desses contornos (a existência da família rival) já não existem mais. A cena que os unia foi desmanchada, as forças que moviam os personagens foram liberadas e não obedecem mais às mesmas regras de suas formas humanas. Tudo isso foi anunciado por Poe no começo do conto: "*A alma só permanece uma vez num corpo sensível – de resto, aquilo que acreditamos ser um cavalo, um cachorro, um homem, é apenas a semelhança pouco tangível desses animais*". A cena vivida por um sujeito – seja M ou B – só é possível enquanto se preservam as relações que constituem um "*corpo sensível*". Quando esse corpo se desfaz, aquilo que o animava e lhe dava movimento e agência toma outras formas. O animal não é menor que o sujeito, ele tem outra natureza, responde a outros sinais, não está sujeito às mesmas regras. Se a potência desumanizada de B toma a forma de um corcel infernal é porque, desfeito o corpo sensível animado por essa potência, ela está livre para constituir e animar outros corpos. Ao mesmo tempo, sobre essa alma paira uma maldição teleológica: provocar o fim de seu rival. É por isso que esse cavalo guarda apenas uma "*semelhança pouco tangível*" com um cavalo. O corcel infernal, conforme percebido pelo sujeito M, é apenas aquilo que foi apreendido em sua forma de representação, o sentido que M foi capaz de fazer daquela potência animal. Em seus contornos, há pouco espaço para a apreensão da experiência intensiva do cavalo infernal, que acaba sendo reduzida a uma imagem preexistente, guardando alguma relação, real ou imaginária, com a experiência intensiva (o incêndio na propriedade de B começou nos estábulos, o último representante da família B pereceu nas chamas enquanto tentava salvar seus cavalos). M finca os pés cada vez mais fundo naquilo que delimita e define sua existência: deixa de sair da propriedade da família, para de responder a convites de outros fidalgos para comparecer a suas festas. Encastela-se cada vez mais fundo naquilo que ele acredita ser sua própria identidade. É quase como se sentisse que algo de muito fundamental mudou, mas sem jamais escapar do "quase". É justamente essa restrição de

experiência que é a causadora de seu ocaso: M percebe o cavalo infernal intensivo apenas como um cavalo, um entre os muitos que formavam o seu repertório de experiências do animal cavalo, e insiste cada vez mais ferrenhamente em interagir com ele como se fosse apenas um cavalo qualquer de seu estábulo – quer dizer, ignora que todo o balanço que regia seu modo de existência foi deslocado. E ignora, além de tudo, o principal: quando o jogo de forças mudou, os próprios contornos que delimitavam sua existência foram borrados para além de qualquer retorno possível.

Como poderia M ter percebido a situação de outra forma?

Resposta curta: não poderia. Mas alguém poderia. E isso também Poe nos diz: "*Na reclusão de M, ninguém foi capaz de duvidar da extraordinária afeição que existia, de sua parte, pelas indomáveis qualidades de seu cavalo; ninguém exceto um insignificante e deformado pajenzinho, cujas deformidades se viam por todo o corpo, e cujas opiniões não tinham a mínima importância*". É que o pajenzinho, justamente por ser insignificante e deformado, vivia uma outra vida.

Se era insignificante, era porque, ao mesmo tempo, para ele, as coisas nada significavam. Digo isso no melhor sentido possível. Porque ter uma relação significante é juntar um significado a alguma coisa arbitrária. A relação do significante com o significado é arbitrária no sentido em que constitui uma convenção, parte de um pacto linguístico que nunca assinamos, mas cujos contornos já se apresentam definidos quando nascemos: é aquela, podia ser outra. Shakespeare falou sobre isso: "*Aquilo que chamamos rosa/Teria o mesmo cheiro, tão doce/Se a chamássemos por qualquer outro nome*". É claro que se pode argumentar: a relação significante é arbitrária, mas não é totalmente caótica – há algo no próprio signo, uma característica sua, que lhe permite ser identificado como ele mesmo. Nisso há dois problemas. O primeiro é que semelhanças entre qualidades ou intensidades puras são produções: primeiro percebemos as qualidades intensivas, depois imaginamos uma correspondência significante. O segundo é que essas produções são sempre feitas em relação a alguma coisa, quer dizer, são feitas num espaço relacional. É aí tudo depende do modo de existência. Uma existência confinada aos seus próprios contornos, como a de M, não produz nada, mas constantemente reproduz as formas vazias que perfazem seu repertório. É como se o contorno, ameaçado pela qualidade intensiva, que lhe é sempre externa, precisasse incessantemente se reafirmar. De outra maneira, uma existência insignificante e deformada – quer dizer, em cujas formas não se observam a estabilidade, a constância e a permanência que a repetição de um padrão asseguram – é capaz de se recompor a partir da experiência das qualidades intensivas. O pajenzinho, justamente por ser deformado, é capaz de redesenhar seus contornos, de expandir sua capacidade de ser afetado pelas qualidades intensivas, e de produzir novas formas a partir delas – inclusive a sua própria. Assim, a operação de significação que M efetua é uma operação de "*identificação*", em que algo é identificado ou reconhecido como idêntico a outra coisa. Se na relação de significação há uma certa clareza do limite que separa o significante daquilo que ele significa, mesmo que a grade interpretativa seja engessada, na identidade não há separação alguma. Aquilo que é percebido ganha qualidades que não são

suas, novamente por uma produção. Mas essa produção tem uma autoria, que se reflete naquilo que é constantemente reproduzido: o repertório de M, aquilo que M conseguia enxergar, sua obsessão com B, com o poder, com ser o "Um". A identificação e a significação compartilham um mesmo problema: não se trata de atribuir um significado, mas de vetar todos os outros. Enquanto M identifica e significa o cavalo, deixa de perceber e experimentar tudo aquilo que escapa a essa operação unívoca. O pajenzinho, deformado e insignificante, vê mais além e percebe mais claramente.

O que o pajenzinho vê é justamente o anúncio da transfiguração das formas, e que inclui o próprio destino de M: este *"jamais montava seu corcel sem um estremeamento inexplicável e quase imperceptível, e a cada vez que retornava de suas cavalgadas, não tinha qualquer aparência de exaustão, mas todos os seus músculos emanavam uma expressão de malignidade triunfante"*. Essa malignidade triunfante é, no conto de Poe, a concretização da consequência final das forças indomáveis liberadas com a aniquilação de B: a destruição completa de todas as formas de existência, a liberação das forças em seu estado puro e incandescente.

É justamente entre M e B, o pajenzinho e a malignidade triunfante que se delimita todo um espaço vital do conto.

A malignidade triunfante, já dissemos, é a abolição das formas, caos efervescente e intensivo que, embora não seja em si uma causa de sufocamento da vida, tampouco oferece o mínimo de condições para sua existência. Entre M e B não há qualquer diferença em relação ao modo de vida que exprimem: aquele do contorno imutável, pétreo, que se esfacela antes de se dobrar sob o efeito de qualquer força e que esgana, sufoca e expropria a vida de sua própria energia vital, desviada para o único fim: reproduzir as formas identitárias.

O pajenzinho é, então, uma rota possível de escape para a expressão vital: em uma ponta de seu território existencial – quer dizer, do espaço relacional no qual exerce seu modo de vida – tem relação com M, está ligado a M por relações que passam por contornos definidos, mas, em outra, é capaz de enxergar nitidamente o que se passa com o cavalo intensivo, e é capaz disso porque, ao mesmo tempo que não restringe sua relação com ele a formas preconcebidas, mantém delas uma distância segura para não ser pisoteado ou atropelado.

Talvez, então, seja este o modo de existência que o pajenzinho ocupa: ao mesmo tempo que dialoga com os contornos das formas e o fogo das forças, mantendo-se sempre em movimento entre os dois, nunca chega a tocá-los ou a identificar-se com eles – constrói sua existência deformada e insignificante em ato, um passo de cada vez, experimentando e avaliando. Em sua existência imperceptível, o pajenzinho encontrou espaço para respirar.

1 Texto apresentado no evento Resistir criando nas Universidades: dispositivos de formação e produção de subjetividade. Encontro do Grupo de Trabalho Subjetividade Contemporânea da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Psicologia (ANPEPP), ocorrido nos dias 25 e 26 de abril de 2019 na PUCSP.

2 Peter Pál Pelbart é professor no Departamento de Filosofia e no Núcleo de Estudos da Subjetividade do Pós-Graduação em Psicologia Clínica da PUC-SP.

O mimimi como categoria biopolítica¹

Peter Pál Pelbart²

Peço licença para começar essa minha intervenção com uma descrição feita por Nietzsche em seu texto *Schopenhauer educador*. Pode parecer pedante, mas não conseguiria, hoje, começar por outro lugar. Ao deplorar a situação do ensino no seu tempo, caracterizada pela fabricação em série de mediocridade, Nietzsche elenca suas características: pressa, busca de lucro, subserviência ao Estado, espírito de rebanho, ilusão de uma ciência pura e neutra, especialização extrema. Conclusão: o rebaixamento do valor atribuído à existência. É a vida que está aí ausente. Não a vida em geral, mas esta e aquela vida singular, que não cabe a nenhum outro viver, e cujo teor é inantecipável. É ela que está ameaçada. Mas ameaçada como potencialidade, como promessa, como futuro. É isto que cabe ao educador resguardar, ou almejar. Infinitamente, acima de cada um para um feixe que cabe ao educador ajudar a acessar: *"teus educadores, resume o filósofo, não podem ser outra coisa que não teus libertadores."* A emancipação vital é uma tarefa de formação, diz Nietzsche. Mas para onde? Justamente, não há como saber de antemão. *"Um homem jamais se eleva tão alto do que quando ignora para onde seu caminho ainda pode levá-lo"*. Cada um tem o trajeto que apenas a ele pertence, e que cabe a ele descobrir, cultivar, seguir. Só assim é possível dar à existência um novo valor, dar a cada coisa um novo peso. Isto é, avaliar diferentemente cada elemento que compõe uma vida.

Chego aqui ao meu primeiro ponto, após esse preâmbulo mais genérico – a questão da avaliação. Não me refiro a esta avaliação que sofremos em nossa vida universitária cotidiana, do Lattes ao Sucupira, instrumentos de pressão, controle, monitoramento, para não dizer extorsão, produção de insegurança e servidão voluntária. Mas aquela outra avaliação, que constitui um dos eixos centrais do pensamento da transvaloração. Eu resumo em duas palavras. Nietzsche não para de falar em valores. E a primeira frase de Deleuze em seu estudo sobre Nietzsche é que foi ele quem introduziu na filosofia a noção de valor. Mas o que é um valor? É aquilo a que atribuímos uma importância, uma relevância, uma preferência, uma primazia. Sempre priorizamos certas coisas em detrimento de outras. Por exemplo, para nós, o dinheiro é um valor, e é mesmo aquilo que determina o valor de tudo. Para os Yanomami, o dinheiro não tem relevância nenhuma. Para eles, os xapiris são essenciais, quase tudo depende deles. Duas escalas de valor diferentes. Se é o dinheiro que fixa o valor das coisas, ele determina o valor da terra, da comida, do cocar, do espírito, da linguagem, da comunidade. Se o dinheiro não existe, e os xapiris são essenciais, o que mais importa é o trânsito constante com o invisível, com as energias do cosmos, com o céu, a terra, o corpo, os mortos – e cada um desses elementos tem um sentido para nós desconhecido. São obviedades. Mas o que é menos óbvio é aquilo que precede o valor, estipulando-o, isto é, a ação de avaliação, o gesto de dizer *"isto importa, aquilo não, isto vale mais do que aquilo"*. O homem é o animal avaliador por excelência, ele sempre põe tudo na balança, e estabelece o valor de uma coisa em relação à outra, instaurando hierarquias. Mas falta o último elo, nesse método dito genealógico. O que faz com que tal avaliação ocorra, e não outra? É um tipo de vida, uma certa configuração vital. Então,

trata-se de remeter o valor à avaliação, e a avaliação a um tipo de vida. Qual tipo de vida foi preciso para defender-se ou alastrar seu domínio, de tal ou qual avaliação, e que se cristalizou em tais valores e não outros? Uma vida monástica ou franciscana avalia diferentemente a importância dos bens terrenos, e as modalidades de seu desfrute, do que o capitalismo, claro. E os ameríndios davam à guerra um sentido distinto do que as potências coloniais – de troca, não de destruição. E o cristianismo é o contrário de uma cultura dionisiaca. E o empreendedorismo neoliberal é todo o contrário da disciplina fordista. E Deligny com os autistas está na contramão das instituições totais, pois outras coisas são valorizadas, modos de existência, e não de adaptação.

Então já podemos dar um salto. A transvaloração de todos os valores, eixo central da filosofia nietzschiana, não significa apenas colocar um valor no lugar de outro – por exemplo, ao invés do Bem platônico, o Progresso moderno –, mas mexer no modo de avaliar e instaurar valores, ou, para dizê-lo em termos mais técnicos ou quase marxistas, mudar o modo de produção de valores... O mais importante seria mudar a relação da vida com os valores que ela mesma cria. Será uma relação de submissão, de subserviência, de sacralização? Ou de incessante recriação, de profanação?

Já consigo dizer duas palavras sobre o ensino segundo essa perspectiva. Segundo Nietzsche, seria preciso que o ensino se desatrelasse de tudo o que o macula, a saber, o Estado, a busca do lucro, a gregriedade (o espírito de rebanho, isto é, o consenso), o egoísmo, o jornalismo (sim, ele diz isso: o jornalismo como o veneno de nosso tempo!), o culto da ciência e de seu progresso, o servilismo às castas, opiniões, igrejas, ou seja, seria preciso que o ensino deixasse de querer nos entupir com tudo como se tudo fosse igualmente relevante, isto é, equivalente, de modo que tudo valeria a mesma coisa: nada. Pois quando tudo se equivale, nada vale, e nada vale a pena. É a indiferenciação generalizada a que se chama niilismo. Mas no fundo desse estado de esterilidade, há algo que clama. Diz ele: *"Todos os agenciamentos do homem não estão ordenados para que numa distração constante dos pensamentos a vida não seja sentida?"*. E, ainda é o período schopenhaueriano, ele agrega: por que ele, Schopenhauer, quer tanto o contrário, isto é, sentir a vida, isto é, sofrer a vida? Porque haveria aí uma relação entre sentir e padecer, não num sentido masoquista, mas naquilo que constitui a dimensão trágica em Nietzsche, a saber, extrair do sofrimento um *plus* de vitalidade, afirmar também a dor como parte da vida. Máquinas tilintantes de pensar e calcular, eis o que causa horror a Nietzsche, ou todos os mecanismos de evitamento do sentir e do pensar. Não se trata de um humanismo empoeirado, mas algo mais próximo, talvez, do que Pessoa chamava de sensacionismo, a priorização da sensação, e da expressão mais pura de cada sensação, e da cadeia de sensações dali derivadas, sempre a partir de um sentir elementar. Como remover o entulho dos pensamentos alheios e caducos que obstruem o acesso a isso? O que pede passagem para Nietzsche é algo desconhecido e perigoso, pois implica uma reviravolta. Ai do pensamento que não aflige ninguém, que não assusta ninguém, que é inofensivo... Outro dia um amigo perguntou, num debate: o que será que faz com que sejamos tão inofensivos? A verdade

é que, hoje, estamos mergulhados até o pescoço em valores caducos, resultantes de modalidades de avaliação que visam apenas conservar o mais rasteiro e estéril, ou o utilitário e o lucrativo. Por trás do que é a vida bárbara que se quer impor e expandir, há o homem do ressentimento, da vingança, da destruição, da ojeriza ao pensamento, da recusa da sutileza, da negação da alteridade, do esmagamento da vida, pois tudo isso, afinal, como disse o outro, não passa de mimimi. *"No dia 8 de março de 2017, o então deputado Jair Bolsonaro gravou o seguinte comentário para o Dia da Mulher: 'Parabéns a todas as mulheres do Brasil, porque eu defendo a posse de armas de fogo para todos. Inclusive vocês, obviamente, as mulheres. Nós temos de acabar com o 'mimimi'. Acabar com essa história de feminicídio, que, daí, com arma na cintura, vai ter é homicídio'".*³ Eis o resultado: um aumento estarrecedor dos casos de feminicídio em São Paulo. No primeiro bimestre de 2019, em relação ao mesmo período de 2018, dobrou o número de casos de feminicídio. Uma morte a cada quatro horas. *"Mimimi"*, diz uma articulista, *"é o jeito de desqualificar o sofrimento de mulheres, negros, indígenas, transexuais e pobres."* Mas o mimimi é mais amplo: é também o que costumávamos chamar de cultura, de sensibilidade ao sofrimento e à dor alheia, de acolhimento ao inexprimível e ao desconhecido, de coexistência com as múltiplas esferas do cosmos, de criatividade dissociada dos interesses do Estado, de invenção de novas relações amorosas, de aspiração a certa altura da vida, de anseio de tocar suas notas mais altas e desconhecidas, atingir suas intensidades inéditas, individual e coletivamente, ensejar espaços públicos em que essa abertura pudesse se sustentar. O mimimi é a expressão da desqualificação disso tudo, a arma neofascista pós-moderna na guerra contra o tal do suposto marxismo cultural, o fantasma que assombra os sucessivos ministros da educação bolsonaristas e os admiradores do autoproclamado filósofo Olavo de Carvalho, que não faz outra coisa do que achincalhar a universidade brasileira.

Uma palavrinha sobre a academia, longe dessa polêmica diversionista. Admiro os que, para pensar, para sentir, para atuar, prescindem ou prescindiram dela (Deligny, Guattari, Kopenawa, Lula, Lancetti). Quis minha inclinação pela filosofia que o ensino tenha me chamado, também a escrita, também a fala. No entanto, não consigo exercê-los sem a suspeita de certa impostura, de que uso um monte de truques, de mágicas, e que um dia alguém vai descobrir e minha reputação será arrastada na lama. Tenho o sentimento, sempre, de carregar uma dimensão de teatro ou de performance que não deveria ser levada adiante sem pelo menos deixar entrevê-la, sem rir disso não apenas no meu canto, mas em público, sem admitir que tem nisso uma boa dose de ficção, de fabulação, de delírio, de aventura vital, tudo isso que me libera dessa expressão que sempre me provoca arrepio, a tal da produção de conhecimento. Nunca entendi o que isso significa, e continuo não entendendo. Reconheço que sempre vi a universidade como um mastodonte caquético tentando sobreviver a todo custo num mundo que obedece a outros interesses, que tem sua velocidade única, e tudo o que restou à universidade foi adaptar-se aos tempos com estratégias os mais escusos, do marketing à avaliação incessante da produção, passando pelo encurtamento insano do tempo de um mestrado, ensejando os

piores cacoetes e as igrejinhas codificadas, com suas repetições insuportáveis, mimetismos abjetos, toda uma máquina tilintante de pensar e sentir, cada vez mais distante daquilo que Nietzsche via como a tarefa do pensamento. Não foi por outra razão que ele abandonou sua cátedra na Basileia e passou dez anos de pensão em pensão, como um pássaro migratório sempre à busca do melhor clima, da melhor luz, das condições ótimas para fazer seus voos. Quanto a nós, só é possível continuar nesta universidade com alguma dose de dissimulação institucional, e com a certeza de carregar em segredo um cinturão de explosivos ou fogos de artifício. Não consigo admitir uma teorização, por mais rigorosa e detida e cuidadosa que seja – e assim deve ser – que não traga ao mesmo tempo uma reviravolta pragmática, uma transvaloração dos valores, uma transformação de si ou do que está ao nosso alcance, uma dinamitagem de tudo o que nos coage por fora ou por dentro – e só nessas condições, ainda que clandestinas porém públicas, é possível continuar tramando academia e transformá-la numa plataforma viva. Não necessariamente isso precisa ser feito de modo retumbante, pode ser, como diz Nietzsche, a passos de pomba, de modo rouco ou gaguejante, imperceptível e o mais discreto possível. Talvez por nunca ter tido total confiança de que isso era mesmo possível, precisei por décadas inventar vidas paralelas, fazer teatro com os s, por exemplo, para compensar os rigores do claustro que não atingiam, nem de longe, a altura necessária. Precisei de um campo concreto, uma espécie de laboratório biopolítico, onde pudesse exercer esse ofício outro, que tem a ver com cuidado, colapso, acolhimento, transformação do abissal em fulguração, do desmoronamento em irradiação – um pouco de loucura. Precisei experimentar o que Souriau chama de diferentes modos de existência. Sim, outros planos, virtuais, metamórficos, solicitudinários, onde existir é fazer existir existências mínimas, todas essas rachaduras minúsculas por onde se esboçam outros mundos, onde obra e desobrimento fossem uma e única coisa. Precisei desfrutar da liberdade de inventar coletivamente novos dispositivos e com isso novos afetos, calcados nos delírios e nas associações e dissociações que atravessam uma tal grupalidade.

Mas sempre achei que aquele espaço, doidíssimo, doidíssimo, diadoríssimo, também tinha a virtude de enviar signos de que é possível ainda, do que é ainda possível. Tenho sentido cada vez mais isso, também desde que nossa editora ganhou corpo, mas sobretudo desde o golpe de 2016 – que, como viajantes perdidos na noite, precisamos que alguém, mesmo ao longe, acenda uma vela, uma fogueira, uma lanterna, um holofote, ou que ofereça a palma da mão para um vagalume, já isto basta para que a gente seja salvo da absoluta solidão do naufrágio, e sinta que há algum aliado vivo em algum lugar próximo ou longínquo respirando ao mesmo tempo que nós, e pensando, e sentindo, e que talvez elas e eles sejam muitos, espalhados por aí, e uma mínima cintilação basta para compor uma constelação mínima, ou uma rede, ou um enxame... Uma tese, um livro, uma revista pode ser isso, uma pesquisa pode ser isso, uma apresentação pode ser isso, um cuidado pode ser isso, uma reunião como essa pode ser isso. Não basta, pois, clicar um botão para que esse sinal seja acionado, é preciso que sejam signos vitais, no encontro dos corpos... Franco Berardi, amigo e discípulo de Guattari, num livro recente publicado entre nós, distingue conjunção e conexão. A conjunção é uma relação que implica uma carnalidade, no encontro entre corpos imperfeitos, com cheiro, pelos, rugosidades, particularidades.

4 Berardi, F, *Depois do futuro*. São Paulo: Ubu, 2019, p. 164.

5 Ibidem.

Em contrapartida, a conexão é virtual, depende de códigos compatíveis, depurados de toda singularidade, na assepsia das telinhas pretas. Em suma: na conjunção há um devir-outro, na conexão cada elemento permanece distinto, embora funcionalmente interativo. Berardi atribui à psicofera e à prevalência da conexão a redução dramática da empatia e da sensibilidade. Os *“redutores de complexidade como dinheiro, a informação, o estereótipo ou as interfaces da rede digital simplificaram a relação com o outro, mas, quando o outro surge em carne e osso, não toleramos sua presença, porque ela se choca com a nossa (in)sensibilidade”*.⁴ E conclui:

*A passagem da concatenação conjuntiva à concatenação conectiva comporta uma crise da transmissão da hereditariedade cultural e política do século XX às gerações que se formam em um ambiente tecnológico e comunicativo completamente transformado. Na experiência didática, como na política hoje, começamos a nos dar conta da dificuldade crescente de transmitir valores éticos e políticos à primeira geração conectiva.*⁵

Não sei se ele tem razão em tudo isso, em todo caso precisamos muito de dispositivos conjuntivos... E o legado dos pensadores que amamos carrega a dimensão afetiva, intensiva, singular e coletiva, cartográfica, como uma condição para qualquer experimentação dessa ordem, para não dizer, para qualquer experiência *tout court*.

Duas palavrinhas finais sobre a universidade. Apesar das minhas críticas, devo dizer, com os trinta anos de dedicação a ela, que o fiz amorosamente. Seria injusto e politicamente equivocado falar de A Universidade como entidade abstrata e total. Como tantas instituições, também ela é um composto de linhas muito diversas, de vetores múltiplos; há nela nichos os mais surpreendentes, articulações, linhas de fuga. Uma aula ou um grupo ou uma modalidade de formação podem ser um espaço de encontro e de invenção maravilhosos, fecundos, a partir dos quais muitas vidas bifurcam – e a minha própria bifurcou neste meio. Por conseguinte, reconhecendo-lhe todas as falhas, ainda assim é preciso defendê-la e nela defender o que há de chance, de experimentação, de fabricação... Não podemos deixar que a burocracia institucional e seus mecanismos de precarização neoliberal esmaguem o que ela ainda carrega de possibilidade. Retenho de Foucault essa ideia simples de que o poder, ou a governamentalidade, age não tanto na base do comando vertical e despótico, mas do monitoramento do meio, não necessariamente fixando o que se deve fazer e o que não se pode (embora também isso esteja presente, e quanto!!), mas estabelecendo o campo das possibilidades, a latitude das condutas. Trata-se da ação sobre ação, ou da interferência na margem de manobra, na delimitação do que é possível e do que é impensável, restringindo-nos ao que nos aparece como possível.

Mas é justamente essa fronteira que nos cabe deslocar, entre o possível e o impossível. Destampar a imaginação política é sempre transgredir o que até então nos pareceu possível e o que nos soava como impossível ou impensável. Defender a universidade é defender tal deslocamento, saber que a cada dia, hora, encontro, aula, evento, supervisão, essa fronteira pode ser redesenhada, um possível novo pode despontar sem garantia alguma de que isso se preserve. O que nos foi sequestrado por todo lado é a dimensão

da possibilidade. Portanto, há sim um trabalho a ser feito sobre o "meio", a "atmosfera", para além das lutas em torno do regimento, do estatuto, das normas, da validação de tal ou qual atividade, das agências de fomento... E ocorre algo curioso, pelo menos nesta universidade. No ano passado, foi proposto pelo Cardeal, grão-chanceler da PUC-SP, um novo estatuto, que abolia as eleições em todos os níveis, inclusive a para reitor, de modo que as instâncias deliberativas passariam a ser consultivas, isso quando fossem mantidas, acabando com a já combatida democracia interna. Naquele dia eu decidi que não ficaria caso o estatuto fosse mesmo implantado. Já pensando nas alternativas de vida que me restavam nesta idade, vendo-me na rua, quase com certo alívio, finalmente um professor nômade, livre do Lattes, do Sucupira, da assinatura de ponto, mas também sem seguro saúde e sem salário fixo, naquele momento fomos todos atropelados pela reviravolta política no âmbito nacional. Entrementes, a comunidade puquiense se mobilizou e conseguiu a tempo, antes do estreito *deadline* proposto pelo Cardeal, elaborar uma contraproposta de reforma do estatuto que preservasse a autonomia e a democracia internas. O que em parte parece ter sido aceito pelo Conselho dos Bispos que dirige os destinos da Fundação e da Universidade. Ora, diante do tsunami político que atravessara o país, subitamente a PUC-SP ressurgiu como um oásis, o que só dá a medida do desastre do entorno.

Sim, a PUC-SP, com sua tradição de resistência e combatividade, despontava subitamente como um espaço relativamente protegido contra a barbárie. De pronto a nossa universidade me apareceu como abrigo institucional para batalhas por vir, inclusive diante dos ataques inevitáveis do tresloucado Ministério da Educação. Se meu impulso primeiro à mudança do estatuto foi o de fugir do autoritarismo interno, quando as notícias do resultado das urnas começavam a chegar, ficou patente a necessidade de fazer valer a resistência interna contra as ameaças externas. Por um átimo me veio o rompante estapafúrdio: não fugir da cruz, mas me esconder debaixo da batina do cardeal. Para um judeu como eu, esse movimento é duplamente surreal. Mas compreensível, já que a tradição diaspórica nos ensinou a jamais perder de vista o inimigo maior. Então, defender a universidade nesse momento de agonia nacional é crucial, desde que na universidade se defenda com unhas e dentes um campo de possibilidades, uma atmosfera, um meio, uma vitalidade para a qual nos cabe colaborar, na medida de nossas forças, contra a corrosão provocada pela disseminação da subcultura do mimimi. Se não me engano, é o que nos une aqui.

Penso não estar trazendo nada de novo que todos já não estejam carecas de saber. Ao menos isto, então: persistir, emitir uma faísca, lançar um signo vital.