

(8}

VOLUME 5
NÚMERO 1
JAN./JUN.
2024

DIFERENÇA ANTAGONISMOS IMANÊNCIA



Deleuze
Guattari
e outrxs esquizos

Financiamento



FAPEMIG

(DÉS}
revista de
TPO
pensamento
ÇOs
radical



ES-QUIZO-ANÁLISE

CARTO

DIFERENÇA

um rizoma superior

*ontologia
fractal*

ANTI-

ÉDIPPO

inconsciente

SUBJETIVIDADES
CONTEMPORÂNEAS

devir e retorno

SINGULARIDADE

IMANÊNCIA

Editor-chefe: Andityas Matos (andityas@ufmg.br)

Organização do dossiê: Andityas Matos e Thiago Santos

Editoração técnico-científica: Antonio Lopes e Fransuelen Silva

Revisão de texto: Bernardo Cirino, Lucas Moura e Luísa Matheus

Projeto gráfico e diagramação: Thiago Santos

Bolsistas: Bernardo Cirino, Lucas Moura e Luísa Matheus

DOI da Edição: <https://doi.org/10.53981/destroos.v5i1>

Site: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistadestrococos>

Apoio institucional: Departamento de Direito do Trabalho e Introdução ao Estudo do Direito (DIT), Faculdade de Direito da UFMG



Financiamento: FAPEMIG

Departamento de Direito do Trabalho e
Introdução ao Estudo do Direito (DIT)
Faculdade de Direito e Ciências do Estado
Universidade Federal de Minas Gerais
Avenida João Pinheiro, n. 100, Centro
Edifício Vilas Boas, 9º andar
Belo Horizonte/MG - 30130-180 - Brasil
E-mail: destrococos@direito.ufmg.br

(Des)troços: revista de pensamento radical (e-ISSN 2763-518X) é uma publicação semestral do grupo de pesquisa *O estado de exceção no Brasil contemporâneo: para uma leitura crítica do argumento de emergência no cenário político-jurídico nacional da Universidade Federal de Minas Gerais*.

Nossa linha editorial propõe escovar a tradição filosófica a contrapelo, fazendo emergir correntes subterrâneas ou marginais do pensamento com o objetivo de promover uma crítica radical e não disciplinar dos discursos filosóficos que moldaram e moldam a construção do Direito e do Estado no Ocidente. Esses discursos, embasados em visões autoritárias do político, ocultam estruturas e dispositivos de dominação, tais como gênero, classe, raça e sexualidade, os quais acabam por normalizar a exceção e legitimar a violência do poder político-jurídico. O periódico aceita artigos, ensaios, resenhas, entrevistas, traduções, além de experimentações artísticas, para os dois dossiês temáticos anuais, além de receber, em fluxo contínuo, trabalhos dentro da linha editorial geral.

EQUIPE EDITORIAL

Editor-chefe

Andityas Soares de Moura Costa Matos

Editoras de seção

Ana Suelen Tossige Gomes

Antonio Lopes de Almeida Neto

Fransuelen Geremias Silva

Joyce Karine de Sá Souza

Luísa Côrtes Grego

Thaísa Maria Rocha Lemos

Thiago César Carvalho dos Santos

CONSELHO EDITORIAL

Ana Suelen Tossige Gomes	Université Libre de Bruxelles, Bruxelles, Bélgica
Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos	University of Westminster, Londres, Inglaterra
Andrew Culp	California Institute of the Arts, California, Estados Unidos da América
Angelica de Freitas e Silva	University of Westminster, Londres, Inglaterra
Barbara Peccei Szaniecki	Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
Berenice Alves de Melo Bento	Universidade de Brasília, Brasília, Brasil
Chiara Bottici	The New School Welcome Center, Nova Iorque, Estados Unidos da América
Daniel Arruda Nascimento	Universidade Federal Fluminense, Macaé, Brasil
Djalma Thürler	Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil
Dolores Aronovich Aguero	Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, Brasil
Edson Luis de Almeida Teles	Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, Brasil
Eduardo Viveiros de Castro	Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
Elettra Stimilli	Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Roma, Itália
Fabian Ludueña Romandini	Universidade de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina
Felipe Araújo Castro	Universidade Federal Rural do Semi-Árido, Mossoró, Brasil
Flávia Souza Máximo Pereira	Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, Brasil
Francis Garcia Collado	Universitat de Girona, Girona, Espanha
Frédéric Neyrat	Universidade de Wisconsin-Madison, Madison, Estados Unidos da América
Giuseppe Mario Cocco	Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
Hans Lindahl	Tilburg University, Tilburg, Países Baixos
Igor Campos Viana	Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, Brasil
Jailane Devaroop Pereira Matos	Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, Brasil
Jonnefer Francisco Barbosa	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, Brasil
Joyce Karine de Sá Souza	Nova Faculdade, Contagem, Brasil
Júlia Ávila Franzoni	Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
Júlia Otero dos Santos	Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil
Laura Bazzicalupo	Università degli Studi di Salerno, Fisciano, Itália
Maeve Cooke	University College Dublin, Dublin, Irlanda
Marcelo Maciel Ramos	Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil
Márcio Alessandro Neman do Nascimento	Universidade Federal de Rondonópolis, Rondonópolis, Brasil
Marco Antônio Sousa Alves	Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil
Michele Spanò	École des hautes études en sciences sociales, Paris, França
Murilo Duarte Costa Corrêa	Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, Brasil
Patricia Peterle	Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil
Paulina Tambakaki	University of Westminster, Londres, Inglaterra
Priscilla Wald	Duke University, Durham, Estados Unidos da América
Ricardo Evandro Santos Martins	Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil
Rita de Cássia Lucena Velloso	Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil
Rita Fulco	Scuola Normale Superiore di Pisa, Pisa, Itália
Robin Celikates	Freie Universität Berlin, Berlin, Alemanha
Rodrigo Guimarães Nunes	Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
Silvio Luiz de Almeida	Universidade Presbiteriana Mackenzie, Rio de Janeiro, Brasil
Thaísa Maria Rocha Lemos	Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil
Thanos Zartaloudis	University of Kent, Canterbury, Inglaterra
Thomas Berns	Université de Bruxelles, Bruxelas, Bélgica
Vinícius Nicastro Honesko	Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil
William E. Scheuerman	Indiana University Bloomington, Indiana, Estados Unidos da América

Editorial

01

Andityas Soares de Moura Costa Matos

Thiago César Carvalho dos Santos

Por um pensamento da potência: diferença, multiplicidade e devir

Dossiê especial

02

André Rossi, Arthur Marins Franco, Kelly Dias Vieira,

Tarso Ferrari Trindade, Victor Hugo Soares Quintan

Grupo de estudos em esquizoanálise: convite ao terror e à liberdade na formação clínica

03

Daniele de Andrade Ferrazza

Mateus Alexandre Pratas Rezende

Por um modo de pesquisa subversivo e insurgente: fragmento de uma experiência cartográfica

04

Danielle Aparecida do Nascimento dos Santos

Jucimara Pagnozi Voltareli

Rafael dos Santos Reis

Deligny, Rancière e Deleuze: por uma estética inclusiva

05

Débora Santos da Silva

José Luís Ferraro

O dispositivo de medicalização na Educação e a produção do sujeito medicalizado: notas sobre a supressão da diferença na escola

06

Émerson dos Santos Pirola

A equação "tempo = dinheiro" como campo transcendental capitalista

07

Gerson Bonfa Junior

Maquinação das subjetividades contemporâneas: uma crítica à identidade em nome da singularidade

08

Homero Pereira de Oliveira Junior

Domenico Uhng Hur

Mangue: um rizoma superior?

09

Guilherme Dutra Ponce

Psicologia e ecologia: o inconsciente como Terra-floresta

10

Keyme Gomes Lourenço

Lúcia de Fátima Dinelli Estevinho

Cinecartografando imagens aberrantes do filme *Honeyland* (2019): mergulhos entre camadas, paisagens, educação e cinema

11

Luiz Carlos Santos da Silva

O mecanicismo das paixões humanas no eterno retorno do Édipo

12

Luiz Gustavo Duarte**Maira Sayuri Sakay Bortoletto**Um breve olhar sobre máquina como conceito em “*O Anti-Édipo*” de Deleuze e Guattari

13

Miguel Delanoy Polidori, Luciano Bedin da Costa, José Ricardo Kretz

Pistas para uma ontologia fractal em Félix Guattari: a fractalização dos territórios existenciais

Artigos

14

Beaton GalafaVoix féministes et l'érotisme: la femme libérée dans *Corps à corps en liberté* de Julie Bray

15

Isabelle Barbéris**Tradução por Fransuelen Geremias Silva e Marco Antônio Sousa Alves**

Introdução aos desafios das “novas censuras”

16

Leandro Assis Santos

Deslizes ao corpóreo, ou sobre os efeitos dos deslumbramentos do esconjuro: dispêndios sobre Georges Bataille

Traduções

17

Frédéric Neyrat

Retornar (de fora): retorno e devir na filosofia de Gilles Deleuze

Resenhas

18

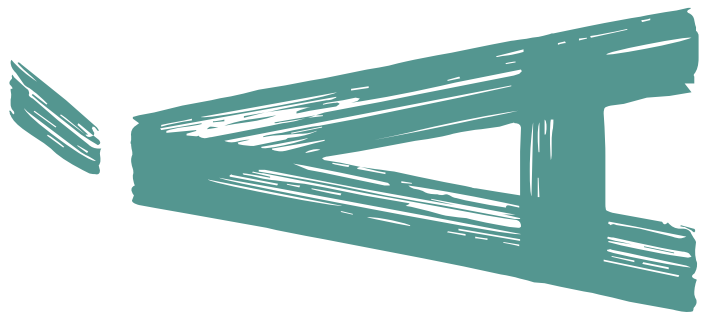
Fabian Steinhauer**Tradução por Ricardo Spindola Diniz e Andityas Soares de Moura Costa Matos**

Letras, cartas, direito, alquimia e polaridades: ou sobre como Fabian Steinhauer lê Andityas Matos, Giorgio Agamben e outras cousas

19

Simón Royo HernándezPresentación de *Anarkía / Anarcolepsis*

Regras de submissão





POR UM PENSAMENTO DA POTÊNCIA: DIFERENÇA, MULTIPLICIDADE E DE VIR

Andityas Soares de Moura Costa Matos
Thiago César Carvalho dos Santos

Na oitava edição da *(des)troços: revista de pensamento radical*, propomos um mergulho profundo na filosofia da diferença, inspirados pelo pensamento de Gilles Deleuze e Félix Guattari. Essa abordagem filosófica se revela cada vez mais urgente e contemporânea diante da exaustão do regime antro-po-falo-ego-logocêntrico capitalista e da proliferação de subjetividades e discursos dissidentes e antagonistas. Cinquenta anos após a publicação de *O anti-Édipo*, as ideias desse livro insuportável para a academia tradicional continuam a ressoar como forças vivas, compondo platôs com novos e outros modos de pensar e ser frente aos desafios do presente.

A filosofia da diferença pensada por Deleuze e Guattari instaura um corte radical com a tradição universalista, que privilegiava a identidade, a representação e a metafísica. Para os filósofos franceses, a diferença não é entendida como variação de uma essência fixa e imutável, mas como a própria força produtiva que esfacela qualquer tentativa de homogeneização. A multiplicidade e a imanência, conceitos centrais da obra de ambos, desenham uma vida que se afirma em sua constante variação e metamorfose, sem a necessidade de princípios transcendentais, transcendentais ou gerais que imponham uma ordem totalizante. Trata-se então de uma ontologia plural que, ao recusar as formas hegemônicas de captura, instaura o real como espaço de incessante devir que se abre enquanto potência não só de ser, mas também de agir, dado que, conforme Deleuze, "o próprio Ser é político". Deleuze e Guattari consideram o ser em sua presença plural não hierárquica, o que impossibilita tanto a representação quanto uma unidade político-teológica para a qual tudo se dirige. No pensamento desses autores há então uma espécie de alegre anarquia dos seres junto aos seres.

No cenário contemporâneo em que as subjetividades são continuamente moldadas e controladas por uma biopolítica capitalista que opera a partir da captura dos fluxos de desejo, a diferença emerge não apenas como resistência, mas como uma força ativa e contínua de (des)instituição de formas-de-vida singulares, essas sempre diferenciais, escapando dos dispositivos que tentam aprisioná-las e criando assim linhas de fuga que conduzem ao devir. O dossiê temático explora essas questões em várias frentes: da psicologia à ecologia, da crítica à medicalização à arte inclusiva, chegando até à pesquisa subversiva. Cada texto reflete o potencial da diferença em reconfigurar campos de saberes e práticas, apontando desse modo para novas singularidades e potências de criação.

Os doze textos que compõem este dossiê operam como forças que se recusam à normatividade, à conformidade e à captura. Em diálogo com o pensamento pós-estruturalista de Deleuze, Guattari e outros, as contribuições aqui reunidas não se contentam em diagnosticar as crises contemporâneas, apontando para possibilidades de transformações radicais na medida em que exploram antagonismos, devires e multiplicidades que desafiam o *status quo*. Apostar na imanência e na força criativa da diferença torna-se, assim, uma estratégia ética e política vital para resistir à axiomática capitalista de controle e consumo da vida. A edição conta ainda com uma tradução inédita de Frédéric Neyrat sobre o conceito de retorno na filosofia de Deleuze, três textos inéditos na seção geral e duas resenhas que complementam um volume que se pretende potente no debate crítico contemporâneo.



Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: Collage art, Difference, antagonisms, immanence, life

GRUPO DE ESTUDOS EM ESQUIZOANÁLISE: CONVITE AO TERROR E À LIBERDADE NA FORMAÇÃO CLÍNICA CONTEMPORÂNEA

André Rossi  [0000-0002-5384-3066](#)

Formação Livre em Esquizoanálise (FLEA), Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Arthur Marins Franco  [0009-0003-3366-2756](#)

Pesquisador independente, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Kelly Dias Vieira  [0000-002-2888-7219](#)

Formação Livre em Esquizoanálise (FLEA), Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Tarso Ferrari Trindade  [0009-0006-0217-6482](#)

Pesquisador independente, Niterói, RJ, Brasil

Victor Hugo Soares Quintan  [0009-0003-5663-9145](#)

Pesquisador independente, Niterói, RJ, Brasil

Resumo

Este artigo tem por objetivo realizar um estudo de caso clínico-institucional de um grupo de estudos de esquizoanálise. Partindo da experiência do grupo no que se refere à dificuldade de permanência nele, com entradas e saídas constantes de pessoas, utilizou-se uma metodologia cartográfica com destaque para o acompanhamento de processos e a tomada do coletivo de forças como plano da experiência. Dessa forma, chegou-se à formulação de que tais entradas e saídas seriam um analisador do grupo, podendo esse indicar, no que se refere à leitura da obra de Deleuze e Guattari, a modalidade grupal como uma aposta potente e mais acolhedora não apenas para o estudo desses autores mas também para certa formação clínica. Para além da vivência específica do grupo, tal analisador também pode apontar uma dificuldade no momento atual, em decorrência de nossa sociedade neoliberal, de constituição de grupidades e de fomento pela busca de respostas individualizantes e imediatas para problemas que possuem certa complexidade. Nesse sentido, a criação de grupos surge como um modo de resistência a tal modo de vida neoliberal, indicando possibilidades inauditas de transformação da realidade.

Palavras-chave

Esquizoanálise, grupo, cartografia, clínica, neoliberalismo.

SCHIZOANALYSIS STUDY GROUP: INVITATION TO TERROR AND FREEDOM IN CONTEMPORARY CLINICAL TRAINING

Abstract

This article presents a clinical-institutional case study of a schizoanalysis study group. Faced with the challenge of maintaining stability amidst constant member turnover, a cartographic methodology was employed to analyze this situation. This approach emphasized process monitoring and took collective forces as a plan of experience. The resultant formulation suggests that the flux of members entering and departing serves as an analyzer of the group, which could indicate, concerning the study of the work of Deleuze and Guattari, the group modality as a potent and inclusive avenue not only for engaging with their theories, but also for certain clinical training. In addition to the group's specific experience, such analyzer showed the contemporary challenge in forming groups, due to our neoliberal society, wherein there is a tendency towards seeking individualized and immediate solutions to complex issues. In this sense, the creation of groups emerge as a form of resistance to a neoliberal way of life, indicating unprecedented possibilities for transforming reality.

Keywords

Schizoanalysis, Group, Cartographie, Clinic, Neoliberalism.

Submetido em: 01/04/2024
Aceito em: 06/06/2024

Como citar: ROSSI, André; FRANCO, Arthur Marins; VIEIRA, Kelly Dias; TRINDADE, Tarso Ferrari; QUINTAN, Victor Hugo Soares. Grupo de estudos em esquizoanálise: convite ao terror e à liberdade na formação clínica contemporânea. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 5, n. 1, p. e51950, jan./jun. 2024.



Este trabalho está licenciado sob uma licença *Creative Commons Attribution 4.0*.

Introdução

Este é um estudo de caso clínico-institucional, empreendido por cinco pessoas que integraram um grupo de estudos em esquizoanálise durante aproximadamente cinco anos. Tal coletivo tinha como propósito estudar textos selecionados da obra guattario-deleuzeana, incluindo também textos solo de Guattari, com vistas a problematizar o campo da clínica. Em nosso trajeto, notamos certa dificuldade de constituição e de sustentação de uma grupalidade que girasse em torno do estudo de tais escritos. A partir disso, nos pusemos a problematizar nossa experiência e tomamos como objeto de análise o próprio modo de funcionamento do grupo. Tal empreendimento, de saída, poderia suscitar – dentre aqueles familiarizados com esse campo – uma importante indagação: que relevância haveria em fazer uma reflexão ou mesmo escrever um artigo sobre a constituição e o funcionamento de um grupo de estudos em esquizoanálise?

Até pouco tempo, não havia no Brasil instituições de formação ou de ensino que tivessem a teoria de Deleuze e Guattari como foco, excetuando-se o Instituto Félix Guattari em Belo Horizonte e a Escola Nômade em São Paulo.¹ Em instituições de ensino superior no campo da psicologia, são raras as disciplinas, os cursos, estágios supervisionados que trabalham com a esquizoanálise ou mesmo que possibilitam uma sistematização de seu estudo e de sua prática clínica.² Ainda hoje, muitos iniciam o contato com a obra dos autores supracitados através de grupos de estudo informais. Nesse sentido, talvez as considerações aqui propostas possam ajudar aqueles que buscam um primeiro contato com a esquizoanálise, de forma coletiva, com o objetivo de refletir sobre os desafios, vicissitudes e peculiaridades na transmissão e aprendizado grupal dessa abstrusa teoria.

Assim sendo, destacamos aquilo que, no modo de funcionamento de nosso grupo, intuímos ser um analisador: as entradas e saídas frequentes de pessoas e a dificuldade de permanência no grupo. Nossa hipótese era de que esse analisador dizia respeito a certo embaraço com a esquizoanálise, considerada por muitos como um pensamento de difícil acesso, e também à adversidade trazida pela modalidade de estudos em grupo. Dessa forma, para analisar o modo de funcionamento do grupo, utilizamo-nos de metodologia cartográfica, que inclui elementos da socioanálise – como a noção de analisador e de pesquisa-intervenção – e, também, pistas próprias,³ como o acompanhamento de processos e a tomada do coletivo de forças como plano da experiência. Ponderando que tal analisador poderia dizer algo para além de nossa própria experiência grupal, nos debruçamos na tentativa de dar um contorno a ela.

Acreditamos que a conclusão desta empreitada forneça pistas que nos auxiliem a pensar formas mais convidativas para o estudo em grupo do pensamento de Deleuze e Guattari e também a afirmar o dispositivo grupal como uma aposta pujante na experimentação com a obra mencionada, dadas as características singulares dela. Além disso, a afirmação de práticas grupais, no presente, carrega consigo uma escolha ética e política frente ao individualismo crônico tão significativamente atrelado ao capitalismo

¹ Trindade, *Introdução à Esquizoanálise*, pp. 183.

² Rossi, *Formação em Esquizoanálise*, p. 41.

³ Para mais informações sobre estas pistas do método cartográfico ver: Escossia; Tedesco, *Coletivo de forças como plano de experiência cartográfica*, pp. 92-95; Pozzana de Barros; Kastrup, *Cartografar é acompanhar processos*, pp. 56-58.

neoliberal. A multiplicação de grupos, afirmando a potência de coletivos, surge como resistência ao discurso atual que estimula a busca por soluções individualizantes aceleradas para questões sociais e políticas de natureza complexa.

1. Histórico do grupo

O grupo de estudos em esquizoanálise, provavelmente homônimo de tantos outros, proposto por um de seus integrantes, o coordenador, iniciou seus trabalhos no final de 2018. Fazendo uma análise de como a oferta foi feita, podemos passar por alguns fatores: valor, descrição dos objetivos e itinerário de leitura. O valor a ser pago, desde o início, marcava um lugar de coordenação, mas não se tornava empecilho total já que era flexível às pactuações de redução ou de ausência de pagamento. Nos objetivos lia-se: "Leitura guiada das obras de Deleuze e Guattari em parceria e Guattari em separado – incluindo livros, entrevistas e comentadores – visando obter pistas para uma prática clínica em esquizoanálise com indivíduos, grupos e instituições". O grupo, embora tivesse um itinerário bem marcado em Deleuze e Guattari, com ênfase para o último, objetivava discussões voltadas à promoção de pistas para uma prática clínica. O itinerário de leitura foi criado pelo coordenador e se dividia em três módulos, designados de "Guattari 60", "Deleuze e Guattari 70-80" e "Guattari 80", em clara divisão cronológica e por autores, focado na prática clínica. O primeiro módulo elencou quatro textos presentes no livro *Psicanálise e transversalidade*, obra que Guattari publicou em 1972 compilando textos de 1955 a 1969. O segundo módulo elencou dois capítulos e mais cinco "platôs" presentes respectivamente em *O anti-Édipo* e *Mil platôs*, obras que Deleuze e Guattari publicaram respectivamente em 1972 e 1980. O terceiro módulo elencou textos não muito bem definidos, presentes nos livros *Micropolítica: cartografia do desejo* (1986), *Guattari: confrontações* (2016) e *Caosmose: um novo paradigma estético* (publicado no Brasil em 1992), definindo as produções já traduzidas para o português (ou originárias em português) circunscrevendo a última fase da produção guattariana. Essa divisão não foi fortuita, pois baseou-se em uma ideia, a das três esquizoanálises precursoras,⁴ referenciadas nas práticas e escritos de Guattari, a saber: a) análise institucional guattariana (até 1972); b) esquizoanálise guattario-deleuzeana (eixo *O anti-Édipo* – *Mil platôs*, 1972-1980); c) esquizoanálise guattariana (1980-1992).

Toda operação de eleger precursores é uma espécie de pactuação de um campo, já que a busca por origem é algo esdrúxulo, pois, como nos ensina Foucault,⁵ na origem não há o monumento, somente o disparate, o jogo de forças. Precursores são aqueles que entendemos por consenso e/ou disputa que vieram antes. Em segundo lugar, essa divisão diferencia filosofia da diferença de esquizoanálise, já que foca o ponto de partida das primeiras práticas guattarianas com Psicoterapia Institucional, com a psicanálise lacaniana e com a militância política. Certamente, no mesmo período, Deleuze havia escrito obras fundamentais que dão estofamento para a escrita conjunta tanto antes de seu encontro quanto durante as formulações em dupla, mas foi mister focar nas práticas clínicas e de intervenção e não exclusivamente nas práticas com o conceito.

⁴ Rossi, *Formação em esquizoanálise*, p. 143.

⁵ Foucault, *Nietzsche, a genealogia e a história*, p. 19.

O grupo inicia bifurcado, constituindo dois pequenos grupos, pois eram muitos os interessados que não podiam participar no mesmo dia. O impacto inicial foi difícil e rapidamente um dos grupos não prosseguiu seu percurso em razão da saída da maioria dos integrantes. Fixaram-se as terças-feiras à noite para a reunião do grupo restante, das 19h00mn às 21h00mn, quinzenalmente. Nos primeiros anos, o grupo se reuniu numa sala localizada no centro da cidade de Niterói, estado do Rio de Janeiro, migrando para a modalidade *online* – em decorrência da pandemia –, forma pela qual se encontrou até o seu término, em 2023. A metodologia escolhida pelo grupo era mista. Os textos do itinerário de leitura eram lidos antes por cada um e também lidos conjuntamente durante o encontro. Nossa programática também se mostrou porosa, pois adicionamos uma obra que dava contexto àqueles textos tão difíceis – o livro *Gilles Deleuze e Félix Guattari: biografias cruzadas* (2010), do historiador François Dosse. Esse sim, líamos em casa, e as dúvidas suscitadas e comentários pertinentes trazidos para o grupo contextualizavam os demais textos. Também adequados, adicionamos dois capítulos do *Psicanálise e transversalidade*, de acordo com interesse do grupo, e um capítulo de *O anti-Édipo* (2010), o primeiro, já que originalmente iniciariamos a leitura diretamente do quarto capítulo. Em seguida, finalizamos o apêndice de *O anti-Édipo* (2010), seu “balanço programa” – por entendermos fazer parte do último capítulo, embora tenha sido escrito um ano depois, em 1973 –, que em parte responde às críticas ao livro e também faz novas proposições. Posteriormente entramos em *Mil platôs*, mais precisamente, nos platôs sobre a linguística, tema geralmente deixado de lado nos grupos de estudos de Deleuze e Guattari, frequentados em sua maioria por pessoas do campo da psicologia. Nossa jornada como grupalidade termina em meio a essa leitura.

Sabemos que há dificuldades com o modelo de grupo e com a obra. Ler juntos, em um ritmo lento e dedicado, enfrentando o tempo que se estende (foram praticamente cinco anos) e a geografia que se modifica (o grupo persistiu mesmo nas exigências da pandemia e na passagem ao *online*), seleciona de alguma forma os participantes. De qualquer maneira, este é um grupo que propôs um modo de estudo que se diferencia de aula, cursos, palestras, seminários ou congressos. Constituiu um coletivo do qual fizeram parte, no seu último ano de funcionamento, seis pessoas. Quatro assíduas no grupo de estudo e duas ausentes das leituras, mas presentes nas discussões que se travavam no grupo de *whatsapp*. De toda feita, cinco delas se organizaram para constituir a primeira versão deste relato e análise (em torno de um ano antes do grupo ter encerrado suas atividades).

2. Como se formam os esquizoanalistas? O que fazem?

De acordo com alguns autores,⁶ a formação do esquizoanalista deve ser pensada de maneira transinstitucional. O que isso quer dizer e como se relaciona ao caso do grupo? A proposta traça uma linha de fuga da dicotomia que emperrava o campo da esquizoanálise na América Latina, recolocando o problema em termos de complexidade e adicionando tecnologias pedagógicas de que há muito tempo já dispúnhamos. Desviando de um antagonismo entre o “devemos fazer formação em esquizoanálise” e o “não se pode

⁶ Vieira; Miranda; Rossi. *As necessárias inconclusões da esquizoanálise*, p. 125; Rossi, *Formação em esquizoanálise*, p. 148.

fazer formação em esquizoanálise", adicionamos a complexidade transinstitucional à perspectiva da formação, tentando conjugar o desejo notório de nos organizarmos em grupo à necessidade de mantermos acesa a chama da crítica institucional às "igrejinhas", como as designava Guattari.⁷ Essa formulação se calca certamente em proposições teóricas como a da multiplicação dos dispositivos formativos, incluindo aqueles que tentam interferir no excesso institucional gerado pela produção grupal que, sem cuidado, podem escoar para disputas de poder, disputas de autorias, rachas e ressentimentos.⁸ Contudo se baseia fundamentalmente na observação de como nos formamos ao longo dessas décadas e desde as experiências inaugurais na década de 70 em torno da psicanálise, da socioanálise, das leituras e experimentos em volta dos primeiros escritos de Deleuze e Guattari e das teorias e práticas grupelistas.⁹ Essa observação mostra que a formação clínica não se encerra e nem nunca se encerrará em nenhuma escola, curso ou organização. Destarte, não é a formatura que faz o clínico, mas sua formação que já aponta para um processo que nunca se finda. Se não é do âmbito de um curso que ao final se evidencia um profissional todo montado, é do espectro de um percurso que não se para de traçar e percorrer. Assim, se o percurso se faz passando por dispositivos que são criados por iniciativa autogestiva ou por dispositivos organizados no fio de uma formação,¹⁰ pretende-se que neles não haja recurso de hierarquia e devam ser reconhecidos pela própria comunidade de experiência e de saber.

Desde as primeiras experiências formativas da psicanálise que há uma intuição de que existem experiências necessárias para se formar um clínico, não importando, aqui na nossa argumentação, a ritualística ou os dispositivos que tentarão levar os formandos a isso. É necessário entrar em contato, ter uma experiência vívida com a prática clínica: acolher a demanda de pessoas, grupos ou instituições que lhe colocam uma problemática ou um sofrimento. É necessário poder se expor a um coletivo e construir o sentido dos casos que nos chegam em um grupo que faça a função de supervisão¹¹ – covisão ou intervisão, não importa o termo, se a prática for de construção coletiva. Finalmente, é necessário entrar em contato e ter experiência com a teoria que, junto da supervisão, recorta uma certa amorfia da vivência clínica com ferramentas conceituais, ao mesmo tempo em que a produz. Essas experiências podem ser feitas em formações formalmente propostas ou no percurso pessoal, informal de ajuntamento de dispositivos.

Em pesquisa de doutorado em que se utilizou de metodologia cartográfica,¹² alguns resultados, ou percepções colhidas, já que se trata de uma cartografia, podem nos auxiliar a pensar na dimensão grupal no que se refere aos estudos esquizoanalíticos. A pesquisa teve o objetivo de investigar: afinal, o que fazem os esquizoanalistas? Os resultados apontaram seis práticas recorrentes: a) esquizoanalistas estudam; b) consideram a perspectiva corporal em sua clínica; c) realizam trabalhos grupais; d) participam de supervisão clínico-institucional; e) criam e inventam dispositivos e f) fazem esquizodrama. Toda cartografia aponta para o acompanhamento de um movimento em um plano de forças,¹³ portanto são conclusões provisórias apontando para um plano local

⁷ Guattari; Rolnik, *Micropolítica*, p. 125.

⁸ Rossi, *Formação em esquizoanálise*, p. 108.

⁹ Rossi, *Formação em esquizoanálise*, p. 57.

¹⁰ Rossi, *Formação em esquizoanálise*, p. 69.

¹¹ Coutinho; Medeiros; Trindade, *Supervisão em grupo*, p. 39.

¹² Vieira, *Esquizoanalistas*, p. 93.

¹³ Pozzana de Barros; Kastrup, *Cartografar é acompanhar processos*, pp. 58-59.

(latino-americano) e contemporâneo. Chama muita atenção o fato de essas ações parecerem estar presentes de forma ativa nas práticas do grupo de profissionais entrevistados durante a pesquisa e, em alguma medida, estar presentes também nos participantes deste grupo, todos psicólogos clínicos. Mas, para não nos afastarmos muito da proposta deste texto, nos concentraremos aqui em dois aspectos: os esquizoanalistas estudam e organizam grupos. Estudar parece ser uma prerrogativa de qualquer prática profissional. Então, estuda-se Medicina e se forma uma (um) médica (o), estuda-se Biologia e temos uma (um) bióloga (o), quase que numa consequência. Na prática, sabemos que não é bem assim. Muitos se formam sem estudar ou se dedicando minimamente ao que é necessário para concluir cursos e receber títulos, e muitos outros não participam de um processo formal de educação e ainda assim são capazes de formular questões complexas e produzir conhecimento sobre diversos assuntos, como é o caso exemplar do próprio Guattari.¹⁴

A atividade clínica não é prerrogativa do campo “psi” (Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise), mas há uma associação significativa no Brasil entre a esquizoanálise e a graduação em psicologia – o que não acontece na Europa – que reporta de forma assistemática a designação “esquizoanalista” às pessoas que trabalham com a clínica. A graduação em Psicologia, de uma maneira geral, apresenta uma carga considerável de leituras bastante complexas, dentre elas, filosóficas, antropológicas, sociológicas, que servem (ou deveriam servir) para a formação de profissionais críticos, conscienciosos de seu tempo e que tenham responsabilidade para com suas intervenções. Estudar não é tarefa fácil. E, no nosso entendimento, sequer é algo prévio, que antecede ao formar-se. Em nossa prática clínica, percebemos que estudar é uma ação para além da formação. É algo que precisa estar presente em nosso cotidiano porque possibilita ampliar nossa capacidade de compreender e sermos afetados pelas questões complexas que nos surgem no fazer clínico. Essa tarefa, essa ação, às vezes requer silêncio e solidão, é verdade. Entretanto, pode ser também mais alegre e solidária. Não dizemos com isso que estudar sozinha (o) não seja uma tarefa alegre, contudo o compartilhamento, a solidariedade, a generosidade e possibilidade de troca que há em um grupo de estudos, pelo menos neste, de que fizemos parte, contribuiu muitíssimo para essa prática formativa no cotidiano, principalmente em dois aspectos: a) a noção de grupo ou coletividade como resistência ao modo indivíduo, tão presente na sociedade capitalista e b) a de grupo de estudos como enfrentamento da dificuldade diante de uma teoria complexa.

Muitos dos entrevistados na referida pesquisa de doutorado¹⁵ relataram sua dificuldade e espanto ao se aproximarem da obra esquizoanalítica. Para alguns membros do nosso grupo de estudos não foi diferente. Aspectos como a liberdade de poder iniciar a leitura de onde quiser, a ideia de ser afetado pelo livro ao invés da obrigação de compreendê-lo, a diversidade de áreas do conhecimento/saber que compõem a proposta guattário-deleuzeana¹⁶ e até mesmo a dificuldade com a língua francesa, que às vezes

¹⁴ Dosse, *Gilles Deleuze e Félix Guattari*, pp. 72-73.

¹⁵ Vieira, *Esquizoanalistas*, p. 95.

¹⁶ Nem todo grupo de estudos em esquizoanálise precisa estar centrado nos precursores, enfrentando, portanto, problemas relacionados à língua francesa. Tem-se hoje em dia muitas produções latino-americanas a esse respeito. Contudo, tendo a filosofia da diferença como um dos fios constitutivos desse campo, invariavelmente encontrar-se-ão textos de alta complexidade, por exemplo, no que tange à produção de subjetividade, do funcionamento do inconsciente ou mesmo da produção social.

precisa ser traduzida para que se possam compreender algumas citações e menções dos autores, assustam e afastam muitos que se aventuram nessa trajetória esquizo. Por isso, sustentar um aprendizado-revisão-troca de saberes e afetos em um grupo de estudos de esquizoanálise se faz tão pertinente, principalmente nos dias atuais, em que impera a cultura neoliberal do “eu”, do sucesso individual, das receitas prontas de felicidade, dos treinamentos estilo *coaching*, de ascensão social via meritocracia e outros. Este grupo, que já foi maior e menor também, já recebeu profissionais psi e teve mais fôlego em alguns momentos do que em outros; já teve uma participação mais igualitária entre gêneros – na última configuração eram duas mulheres e quatro homens – e já precisou refrescar a cabeça com um chope gelado no calor niteroiense. Contudo, ele se sustentou de maneira firme, comprometida, alegre e potente para produzir novos momentos possíveis.

3. Sobre o método de análise desta pesquisa

Antes de passarmos ao item que trata do analisador, achamos pertinente discorrer um pouco sobre algumas características do método aqui empregado para analisar nosso objeto de investigação. Por meio de uma breve exposição de duas pistas do método cartográfico, consideramos que será esclarecido para o leitor o modo como selecionamos os dados experimentados que utilizamos para efetuar a elucubração proposta. Ao mesmo tempo, observar-se-á como esses dados estão em conformidade com a cartografia aqui realizada.

Se procuramos apontar que a formação de esquizoanalistas se dá de maneira transinstitucional e se julgamos pertinente nos lembrarmos da importância e das dificuldades envolvidas na tarefa de estudar, própria desse processo, foi porque é da *experiência* de compor um grupo que estuda esquizoanálise que nos interessa falar. Mais especificamente, o que nos moveu foi uma impressão que nos deu pistas e que nos permitiu aproximarmo-nos daquilo mesmo de que já nos ocupávamos havia alguns anos naquelas terças-feiras: do campo esquizoanalítico de saber. O que a frequente entrada e saída de novos membros podia dizer da esquizoanálise, de um processo de formação clínica e do contexto social em que eles se dão e que estivesse para além da individualidade dos membros ou das circunstâncias específicas de composição do nosso grupo? Com essas perguntas em mente, nos pusemos a organizar os dados de nossa experiência segundo o método da cartografia, tomando como indicação duas das pistas do método: o acompanhamento de processos e a tomada do coletivo de forças como plano da experiência.

Em detrimento de que no método cartográfico não se trabalha com uma coleta e um processamento de dados, pensados a partir de um objeto fixo e estanque, a primeira pista dessa metodologia nos aponta para a processualidade do objeto, que emerge daí como objeto-processo.¹⁷ Esse método “requer uma pesquisa igualmente processual, e a processualidade está presente em todos os momentos – na coleta, na análise, na discussão dos dados”.¹⁸ Por isso fala-se em colheita de dados. Nesse sentido, apontamos que, em nossa trajetória como grupo de estudos, as entradas e saídas nos afetavam de

¹⁷ Pozzana de Barros; Kastrup, *Cartografar é acompanhar processos*, p. 59.

¹⁸ Pozzana de Barros; Kastrup, *Cartografar é acompanhar processos*, p. 59.

algum modo. Assim, isso nos impulsionou a problematizar nossa experiência, mais precisamente, o modo de funcionamento do grupo no momento mesmo em que ele acontecia, ou seja, em meio ao seu processo de estudo. Isso acabou por gerar questões como "por que é difícil as pessoas permanecerem?", "será que a dinâmica do grupo e/ou o que a gente estuda é 'expulsativo'?", "é porque em um grupo de estudos a pessoa precisa se implicar mais do que em um curso?". A partir das impressões produzidas por nossas vivências e pelas indagações acima mencionadas, fomos intuindo – quando nos pusemos a escrever a primeira versão deste texto – que talvez estivéssemos frente a um analisador. Dessa forma, efetivamente foram sendo construídos os elementos de análise que aqui neste artigo desdobramos em três direções: questões com a teoria de Deleuze e Guattari, percurso formativo clínico e constituição de coletivos no neoliberalismo. Tal é a condição de quem cartografa: encontrar-se "sempre na posição paradoxal de começar pelo meio, entre pulsações".¹⁹

Por esse viés, a segunda pista vem para reforçar pragmaticamente a primeira: como parte do processo do qual emerge esse objeto-processo que procuramos analisar, foi como coletivo que empreendemos nossa pesquisa. Seguindo as indicações contidas nessa pista do método, consideramos que o coletivo aqui compreende a relação entre dois planos que produzem a realidade: o plano das formas e o plano das forças. Atentos à composição do plano das formas com o plano das forças, ou seja, à maneira com que "as formas resultam dos jogos de forças e correspondem a coagulações, conglomerados de vetores",²⁰ o que se buscou analisar neste artigo, portanto, é o que o analisador entradas e saídas permitiu sabermos ou inferirmos acerca da relação do grupo de estudos com esses planos. Nesse sentido, ao nos debruçarmos em nossa análise do funcionamento do grupo, nos perguntamos: a dificuldade de permanência apontava uma coagulação daquele coletivo, ou seja, um enrijecimento? Poderia o coletivo, ao se enredar na problematização de seu próprio modo de funcionamento, encontrar uma compreensão dos efeitos de sua dinâmica que apontasse para algo além de sua experiência? Concomitantemente com a reflexão das impressões vivenciadas pelo grupo sobre sua dinâmica, o coletivo se pôs a pensar a respeito das ideias e conceitos que poderiam nos auxiliar nessa empreitada. Após muita leitura e discussão, foram se abrindo os caminhos que nos levaram a desdobrar a análise nas três direções acima apontadas.

Dessa maneira, de forma muito didática, podemos dizer que o passo a passo para a produção deste artigo teve vários momentos: incômodo com as entradas e saídas constantes, reflexão sobre isso – que nos afetava –, tentativa de compreender essa vivência, elaboração de uma hipótese primeira, ideia de escrever um artigo, escolha do material a ser analisado, seleção de textos, análise do objeto-processo construído coletivamente, desenvolvimento da análise e abertura nas três direções citadas e considerações finais, apontando a que conclusões chegamos em nosso percurso.

4. Analisadores entrada-saída e relação com a teoria

Em nosso trajeto, houve uma constante que atravessou o grupo e sobre a qual achamos pertinente empreender uma análise. Trata-se da frequente entrada e saída de

¹⁹ Pozzana de Barros; Kastrup, *Cartografar é acompanhar processos*, p. 58.

²⁰ Escossia; Tedesco, *Coletivo de forças como plano de experiência cartográfica*, p. 94.

peças e a pouca adesão delas ao grupo, se comparado ao número de entradas. Talvez esse seja um dos fenômenos que mais experimentamos naquele espaço de estudos: a dificuldade de permanência. Era muito comum chegarem participantes interessados, porém não permanecerem mais do que alguns encontros. Isso foi notório também com a não adesão de pessoas a um dos grupos iniciais. Inquietos com a repetição desse cenário, tomamos tal acontecimento como um analisador do modo de funcionamento do grupo e então nos pusemos a pensá-lo a partir de certa perspectiva. A hipótese conjecturada era de que esse analisador poderia estar relacionado à dificuldade em ler os textos complexos da esquizoanálise e ao mesmo tempo dizia respeito ao formato grupal de estudos.

De acordo com Rossi e Passos,

O analisador é um conceito-ferramenta forjado por Guattari ao longo de vários anos, exposto no livro *Psicanálise e transversalidade* [...] no sentido químico, é aquele ou aquilo que provoca análise, quebra, separação, explicitação dos elementos de dada realidade institucional. Ele pode ser tomado tanto como o evento que denuncia, quanto aquele portador da potência da mudança. [...] se dadas as condições necessárias. [...] têm materialidade expressiva totalmente heterogênea, podendo ser um acontecimento, enunciação, indivíduo ou técnica, não tendo forma de irrupção privilegiada na fala.²¹

Essa análise não exclui que outros elementos e explicações a respeito de nossa experiência possam advir; trata-se apenas de uma tentativa do grupo de dar um sentido para aquilo que vivenciamos recorrentemente.

Uma das primeiras conjecturas que fizemos foi a respeito da natureza de um grupo de estudos. Diferentemente de um curso, onde a pessoa poderia ocupar uma posição passiva, apenas sendo depositário do conhecimento de um professor, um grupo de estudos requer dos participantes uma posição ativa, um esforço de perseverar junto aos textos trabalhados, muitas vezes enfrentando – como é o caso da obra de Deleuze e Guattari – conceitos de difícil apreensão. A sustentação de um não-saber, a dificuldade com as ideias expostas demanda certa paciência e espera, pois a compreensão dessa obra não se dá da mesma forma que com outros autores. Mais do que um entendimento acerca do que Deleuze e Guattari estão dizendo, a obra deles nos convoca a sermos afetados pelo seu conteúdo e também a criarmos algum sentido a partir desse conteúdo. A esse respeito, o próprio Deleuze afirma a necessidade de “[...] tratar a escrita como fluxo, não como um código”²² a ser decifrado. A pergunta “o que isto quer dizer?” não caberia em obras como *O anti-Édipo* e *Mil platôs*, pois trata-se aí, nesses escritos, não de uma busca de sentido (como a pergunta acima expressa), mas de se deixar afetar pelo texto, produzindo assim um sentido a partir dele. Deleuze²³ pensa a leitura e a escrita, o que compreende o modo como seus livros foram escritos e também como poderiam ser lidos, em sua face intensiva. O ponto principal é: como tal livro o afeta? O que esta leitura lhe provoca? Deleuze e Guattari falam e escrevem por afectos, intensidades. No próprio *O anti-Édipo* isso fica explícito quando eles dizem:

Na linguagem e na própria escrita, ora as letras como cortes, como objetos parciais despedaçados, ora as palavras como fluxos indivisíveis, como blocos indecomponíveis

²¹ Rossi; Passos, *Análise institucional*, p. 175.

²² Deleuze, *Carta a um crítico severo*, p. 15.

²³ Deleuze, *Carta a um crítico severo*, p. 16.

ou corpos plenos de valor tônico, constituem signos a-significantes que se entregam à ordem do desejo, sopros e gritos.²⁴

Uma leitura intensiva de um livro requer se deixar ser afetado por ele, trata-se de algo que passa ou não passa, do tipo ligação elétrica. Nada a compreender ou a explicar.²⁵ Nesse sentido, os autores veem o livro como uma pequena máquina em conexão com outras máquinas. O fulcro são as relações do livro que os leitores estabelecem com outros componentes de suas vidas, como ele se conecta com elementos exteriores ao próprio livro. Esse modo de ler uma obra, de se relacionar com ela, não é nada trivial e requer um esforço, só que de uma natureza outra. É preciso fazer experimentações com o texto, saboreá-lo, se demorar nele o tempo que for necessário até que algum sentido se produza, que alguma conexão seja feita. Não se trata aqui de uma afirmação moral, de um jeito “certo” de se ler um livro, mas, sim, de uma abertura, de uma mudança de perspectiva frente ao modo tradicional de se encarar uma obra escrita. Isso diz respeito a multiplicar os modos de se usar os textos e de se conectar com ele, e é essa a proposta mesma de Deleuze e Guattari.

Em não constituindo uma leitura exegética, puramente conceitual, de que modo estamos nos apropriando dos escritos desses pensadores? Asseveramos, mais uma vez, tratar-se aqui de uma leitura clínica. Melhor dizendo, no contato com essa obra tentamos extrair pistas para se pensar a prática clínica, seja ela no consultório particular, seja na rede de saúde mental. Não se trata de um sentido utilitarista, mas do intuito de nos ajudar a problematizar o ofício clínico, seus desafios no contemporâneo, enfim, de pensar esse campo de atuação como um todo.

5. Pistas clínicas: de um tempo para as intensidades como exercício clínico

Dentre as seis atividades elencadas na pesquisa acima mencionada²⁶ que redundam na prática do esquizoanalista, destacamos duas: estudar e fazer grupo. Se são Deleuze e Guattari nossos precursores por aclamação – aqueles que por consenso entendemos que vieram antes de nós – igualmente acolhemos Freud como precursor daquilo que foi tomado pela dupla como alvo de extensa análise e crítica em *O anti-Édipo*. Aqui lembramos do tripé da formação clínica do psicanalista:²⁷ análise pessoal, supervisão e estudo. Nesse sentido, o estudar e o organizar grupo dos esquizoanalistas são propriamente um entrar em contato com a clínica, um encontrar-se clínico.

Sendo assim, a intensa flutuação dos membros do grupo pode ser tomada como um exercício clínico. Mas em que sentido? Ao lidar com as presenças e ausências, o grupo se deparava de algum modo com sua finitude, ou seja, com a perspectiva de seu término, de seu fim. As entradas e saídas eram uma lembrança de que a morte do grupo devia estar incluída na experiência do grupo. Em nossas atividades de leitura e discussão de um texto agenciador do estudo, o grupo precisava se colocar em questão, porque, de certa forma, a formação de grupos é uma matéria para a esquizoanálise. Nosso grupo,

²⁴ Deleuze; Guattari, *O anti-Édipo*, p. 323.

²⁵ Deleuze, *Carta a um crítico severo*, p. 17.

²⁶ Vieira, *Esquizoanalistas*, p. 107.

²⁷ Freud, *Sobre o ensino da psicanálise nas universidades*, p. 215.

assujeitado pelo vai e vem dos novos membros, vivia a própria tentativa de “tenta assumir o sentido de sua própria práxis e instaurar-se como grupo-sujeito, colocando-se assim numa postura de vir a ser o agente de sua própria morte.”²⁸ Nessa dimensão do estudo, importaria menos o conteúdo do que está sendo debatido pelos integrantes, ficando isso em segundo plano (mas ainda assim presente) em prol de uma experiência com os índices maquínicos pululantes do grupo.

Podemos afirmar que a presença e a ausência em um grupo que problematiza sua própria grupalidade, ou seja, que está aberto à possibilidade de sua própria morte, são, de certa forma, um convite ao terror, a uma experiência assustadora²⁹ e a uma promessa de liberdade. Poderia esse convite ser remetido ao analisador entradas e saídas? E pode ser ele em si mesmo convidativo? No contexto da atividade clínica, não seriam as experiências frequentes de luto que nos chegam através dos pacientes – com certa recorrência durante o contexto pandêmico – a evidência de que um analista deve poder suportar as experiências de ausência e presença tanto quanto lhe for possível, ainda que delas se façam diferentes manejos? Traçar as coordenadas dessas vivências a partir de uma perspectiva clínica já era, portanto, parte do convite para o estudo. Estudar sim, ler também e, mais ainda, sempre habitar o problema das presenças, das ausências e da finitude – tal como experimentamos no grupo a variação de entradas, permanências e saídas.

Gostaríamos de destacar ainda outra pista clínica a partir do referido analisador. Se há no grupo um convite a uma experiência de terror e a uma almejada liberdade – vivência de uma presença-ausência imperativa a uma clínica – há também, entre a intensidade assignificante e a significação do texto, uma vivência do tempo que em si mesma é uma resistência à pressa, tão característica da subjetividade neoliberal contemporânea e que, como já dissemos acima, pode dificultar a apreciação e o estudo de uma obra.

Em 1936, Walter Benjamin escreve *O narrador*, texto em que descreve a queda da narrativa oral no capitalismo em favor de outro modo de contar histórias, o romance. Para ele, a narrativa era, dentre outros fatores, própria de um tempo em que o trabalho manufaturado favorecia a troca de experiências passadas oralmente e de uma experiência de grupo, de coletivos formados no âmbito de atividades artesanais, manuais. Contar histórias aparece, na nona tese do texto, como próprio de um tempo em que o tempo não conta. A subjetividade que “não cultiva mais aquilo que não pode ser abreviado”³⁰ era, já então, identificável pelo autor como uma mudança predominante ou verificável em uma alteração no modo de compartilhamento de experiências. Quase noventa anos depois, Maria Rita Kehl, em seu livro ganhador do prêmio Jabuti *O tempo e o cão: a atualidade das depressões* (2009), toma Benjamin (e tantos outros) como interlocutor para, numa longa argumentação onde percorre diversas proposições sobre as experiências do tempo na atualidade, afirmar que “é razoável supor uma relação entre o aumento dos casos de depressão e a urgência que a vida social imprime à experiência subjetiva do tempo”.³¹ Entre Benjamin e Kehl, o que se apresenta? Um sofrimento concernente à urgência. O modo de vida no qual o tempo está igualado ao dinheiro deve ser tão irresistível quanto adoeecedor. Pode a leitura de textos em que o conteúdo, o objetivo, o sentido e o lucro

²⁸ Guattari, *A transversalidade*, p. 116.

²⁹ Franco, *O brincar como devir*, p. 128.

³⁰ Valery apud Benjamin, *Magia e técnica, arte e política*, p. 223.

³¹ Kehl, *O tempo e o cão*, p. 116.

estão postos em segundo plano suscitar uma experiência do tempo outra, ligada à tal imanência entre o terror e a liberdade? E pode ela ser convidativa e fazer frente a uma temporalidade conformada ao dinheiro?

Posto que: 1) as entradas e saídas nos colocam a pensar em pistas clínicas relativas às atividades que o grupo realizou em sua íntima relação com o texto e os precursores e que: 2) essa atividade pode ser lida como um convite a uma dimensão assustadora da vida – o terror – sem a qual não há liberdade, podemos dizer que se entra, se sai e se permanece no grupo na busca dessa experiência, que é também clínica. Nesse sentido, as entradas e saídas são tanto o analisador que nos permite reconhecer um certo modo de clínica e de existência, que no próximo item identificaremos como neoliberal, quanto o que torna palpável o plano de forças que as compõem. Inseparáveis da proposta mesma do grupo, elas são modos de lidar com o que é assustador na clínica e na vida, ao mesmo tempo em que tornam evidente que certa forma de constituir grupalidades pode ser uma resistência a determinado modo de vida que estimula experiências individualizantes e soluções rápidas para questões que demandam outra vivência compartilhada do tempo.

6. Do sentido da política a política do sentido

No momento de confecção da primeira versão destas linhas, o grupo se colocava o trabalho de analisar certos vetores de forças que o compunham. É como se o grupo, ao utilizar as ferramentas-conceito propostas pelo campo teórico que estudava para empreender uma análise de seu próprio modo de funcionamento, abrisse um campo de possibilidades para outras formas de configuração. Este “texto-agenciamento” foi, também, uma experiência de construção de *sentido*, que foi *sentida* de forma heterogênea e impactou diretamente nos possíveis *sentidos* no que dizia respeito aos rumos do grupo. Sentido em três dimensões: como significado, como particípio passado do verbo sentir e como direção. Essa performatização do indeterminado na figura do sentido aqui descrita pretende, esperamos, preservar também sua dimensão convidativa.

Todavia, é preciso ressaltar que, para pensar esse fenômeno, é importante estar sensível às diferentes linhas que se compõem em cada novo encontro, seja pela leitura, pelo cuidado que dedicamos ao acolhimento de eventuais questões pessoais que emergem do convite à presença, por uma intimidade desenvolvida em diversos graus, compartilhada e vivida pelos integrantes, seja pelas peculiaridades do contexto macropolítico que nos atravessava como vetor de força a ser levado em consideração. Para isso foi preciso fazer com que essas linhas emergissem às vistas dos componentes do grupo.³² Porém, assim como a inexorável marcha do tempo, questões não paravam de passar, causando, muitas vezes, apenas um certo estranhamento que não é da ordem do saber, do conhecer, do inferir ou do representar, mas, sim, de um regime de *sentidos* como afetos que mobilizavam o grupo.

Cartografar a experiência grupal é, portanto, para além de acompanhar os processos, refletir sobre os atravessamentos políticos que sentimos.³³ Sensibilizar-se diante do processo de produção de subjetividade no regime capitalista é parte integrante

³² Escossia; Tedesco, *Coletivo de forças como plano de experiência cartográfica*, pp. 99-100.

³³ Pozzana de Barros; Kastrup, *Cartografar é acompanhar processos*, pp. 72-73.

desse método. E, tendo em vista que a cartografia não diz respeito só a uma observação passiva dos fenômenos, mas também a uma forma de intervenção, resistir às tendências de codificação, cristalização, hierarquização e burocratização, ela pode ser lida também como uma forma de se fazer política. Sendo assim, pensar o processo de subjetivação típica do capitalismo, principalmente na sua forma neoliberal, pode ser um caminho para se obter pistas sobre os fenômenos que foram sentidos pelo grupo e resistir às capturas desse modo de produção, que consiste em codificar o que há de indeterminado na atividade humana.

Autores contemporâneos como Vladimir Safatle, Nelson da Silva Junior e Christian Dunker chegam em um ponto comum sobre uma característica importante do sistema neoliberal: os processos de produção de subjetividade possuem papel preponderante no modo de produção atual.³⁴ Além de teóricos, filósofos e cientistas, essa posição é reforçada por Margaret Thatcher, uma das maiores estadistas do início dessa nova racionalidade, quando disse que "economia é o método. O objetivo é mudar o coração e a alma".³⁵ Hoje, algumas décadas depois, essa afirmação se confirma através de uma lógica do empreendedorismo, que estimula certa circulação de afetos e medeia uma produção de sujeitos estruturados como empresa, em um contexto de concorrência que traz para as microrrelações um constante cálculo de lucro e produtividade. É preciso, portanto, ampliar o sentido de política para chegar ao liame dessas questões:

O conceito de política com que trabalhamos pressupõe esse sentido ampliado que não se restringe ao domínio específico das práticas relativas ao Estado. Retomando a etimologia da palavra, *politikós* diz respeito a tudo que se refere à cidade, sendo a arte e a ciência de governar o Estado apenas um de seus aspectos. Com esse sentido ampliado, a política é a forma de atividade humana que, ligada ao poder, coloca sujeitos, articula-os segundo regras ou normas não necessariamente jurídicas e legais. Não mais pensada exclusivamente a partir de um centro de poder, [...] a política se faz também em arranjos locais por microrrelações, indicando essa dimensão micropolítica das relações de poder.³⁶

Para avançar na reflexão sobre o analisador considerado, foi necessário falar sobre a relação do sujeito com o tempo, fazer emergir as linhas referentes à gestão neoliberal das subjetividades, falar sobre o que nos atravessava como grupo que se inscreve nesse paradigma e, a partir de um exercício clínico, resistir política e intensivamente ao feitiço do tempo. É nesse ponto que o dispositivo escrita-texto pode inaugurar um novo momento do grupo. Um momento que dizia respeito à abertura, não só a novos membros, mas a novas atividades, novos encontros e novas operações das ferramentas-conceitos, numa aposta de traçar uma transversal que possibilitaria estar inserido dentro da lógica capitalista e, mesmo assim, convidar a fazer frente ao regime de narratividade vigente que captura sentidos e modula o que é sentido.

O que todo esse debate sobre o capitalismo neoliberal contribui para um estudo de caso do grupo? Quando nos perguntamos "o que fazem os esquizoanalistas?", chegamos a duas pistas sobre a nossa prática: eles estudam e fazem grupos. Sendo assim, perguntamos: estudar e se organizar em grupo pode ser considerada uma tarefa de formação clínica e de resistência política?

³⁴ Safatle; Silva Junior; Dunker, *Introdução*, p. 10.

³⁵ Thatcher *apud* Safatle, *A economia moral neoliberal e seus descontentes*, p. 24.

³⁶ Barros; Passos, *Por uma política da narratividade*, p. 150.

7. Considerações finais

A partir da nossa experiência grupal de muitas entradas e saídas, que dificultavam o coletivo de tomar uma consistência, pensamos que seria importante problematizar o modo de funcionamento do grupo. Esse foi nosso objeto de análise. Ao refletirmos sobre isso, partindo da nossa vivência, intuímos que havia aí um analisador. De que? De que talvez a teoria de Deleuze e Guattari fosse “expulsativa” ou que, ao menos, dificultava a permanência das pessoas, pelo seu grau de complexidade, e que o formato coletivo para o estudo continha em si suas peculiaridades.

Ao empreender o método da cartografia para análise de nosso objeto, levando em conta a hipótese do analisador entradas e saída, encontramos algumas pistas que nos indicaram que de fato há uma questão com a obra de Deleuze e Guattari, pois ela opera por uma lógica diferente daquela a que estamos acostumados, funcionando muito mais a partir de paradoxos, leitura intensiva e aberturas de sentido. Outro ponto é que a proposta de estudar por meio de um formato grupal vai contra a corrente neoliberal do individualismo, que igualmente nos impõe uma relação acelerada com o tempo, dificultando, assim, nos debruçarmos detidamente, e coletivamente, sobre uma teoria complexa. Por essa perspectiva, chegamos à conclusão, neste artigo, de que, ao sustentar todas essas dificuldades, o grupo estava tomando uma atitude formativa clínica e uma direção política de resistência. Em decorrência de um neoliberalismo tão afeito a soluções individualistas e rápidas para problemas intrincados e de natureza multifacetada, formar grupos, permanecer juntos pode ser um ato de resistência frente à *démarche* de nosso tempo.

Entendendo que as entradas e saídas podem igualmente remeter a uma experiência de finitude, como exercício clínico-político, o grupo também pode experimentar certa abertura à indeterminação, ou seja, às variações pelas quais passa um coletivo quando há uma grande flutuação de seus membros e que pode ter como destino seu término. Asseveramos neste artigo que se tratava de uma experiência de terror e de liberdade, terror diante dessa abertura que poderia levar ao fim do grupo e liberdade diante da possibilidade de se criar outros dispositivos, outros possíveis para suas vivências. Nesse viés, concluímos que vislumbrou-se outro indicativo de formação clínica, pois ao lidar com as presenças e ausências de seus participantes e a possível finitude do grupo, surge a possibilidade de acolher de outras formas as diversas experiências de luto no contemporâneo – que o trabalho clínico viabiliza através dos pacientes atendidos.

Ao escrever este texto, mais do que tentar criar um outro dispositivo, fazer uma depuração do analisador citado, ou mesmo uma cartografia de si, antes mesmo de qualquer ideia ganhar materialidade, nosso intuito foi experimentar. Tomamos a liberdade de olhar para o nosso coletivo e, a partir do dissenso que o encontro entre singularidades produz, nos deparamos com as intensidades que nos recortaram e que foram recortadas no dia a dia dos participantes até o término do grupo, tendo esse coletivo podido fazer parte de novas experiências que se abriram para seus membros. Assim, criamos, conectamos e produzimos este texto, atentos aos movimentos desejantes daquela grupalidade e da conjuntura política que nos cercava, e ainda cerca, analisando nosso modo de funcionamento em termos de uma coletividade de forças. Para isso, buscamos

aliados não apenas para compor o nosso grupo mas também para que outros possam se sentir inspirados a construir seus próprios coletivos.

Do particular ao geral, sabemos que os autores com os quais trabalhamos pensam o conhecimento sempre como local e não como universal. Essa tentativa de olhar para nossa própria experiência grupal de estudos não tinha uma intenção solipsista que, se assim fosse, estaria reproduzindo fielmente a marcha individualista de nosso tempo. Por isso afirmamos, à guisa de conclusão, ser importante a constituição de grupos. Que possamos, portanto, multiplicá-los; espalhar-nos por tramas diversas que contemplem não apenas grupos de estudos ou de trabalho acadêmico mas coletivos de base, artísticos, culturais, de comunicação, autogestão, sociais, políticos, em espaços os mais diversos: campos, praças, favelas, corporações, ambientes virtuais e onde mais for possível fazer passar linhas de resistência e de desejo. Por esse viés, é preciso, também, cuidar para que esses grupos possam resistir a uma cristalização do sentido de suas práticas, questionando e problematizando sua dinâmica de funcionamento regularmente, tomando uma direção de inventividade. Para tanto, apostamos nessa trama de grupos-sujeitos que realiza uma análise das forças que operam no seu interior e à sua volta, para que assim, na indeterminação desse processo, possam submeter o individualismo e as grupalidades constritoras à potência criativa de um desejo insurrecto e transformador da realidade.

Referências

- BARROS, Regina Duarte Benevides; PASSOS, Eduardo. Por uma política da narratividade. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCOSSIA, Liliana da (orgs.). *Pistas do método de cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2009, pp. 150-172.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 8. ed. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- COUTINHO, André Rossi; MEDEIROS, Edmárcio; TRINDADE, Tarso Ferrari. Supervisão em grupo: considerações sobre um dispositivo clínico-institucional. *Mnemosine*, v. 8, n. 2, pp. 24-50, 2012.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DELEUZE, Gilles. Carta a um crítico severo. In: DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992, pp. 11-22.
- DOSSE, François. *Gilles Deleuze e Félix Guattari: biografias cruzadas*. Trad. Fatima Murad. Porto Alegre: ArtMed, 2010.
- ESCOSSIA, Liliana da; TEDESCO, Sílvia. Coletivo de forças como plano de experiência cartográfica. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCOSSIA, Liliana da (orgs.). *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividades*. Porto Alegre: Sulinas, 2009, pp. 92-108.
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 12. ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1996, pp. 15-38.
- FRANCO, Arthur. *O brincar como devir: da criatividade primária às práticas da liberdade*. 2024. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.
- FREUD, Sigmund. Sobre o ensino da psicanálise nas universidades. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, v. XVII, 1996 (1919 [1918]), pp. 215-220.
- GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GUATTARI, Félix. A transversalidade. In: GUATTARI, Félix. *Psicanálise e transversalidade: ensaios de análise institucional*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. Aparecida: Idéias & Letras, 2004, pp. 101-117.
- GUATTARI, Félix. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. Trad. Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- KEHL, Maria Rita. *O tempo e o cão: a atualidade das depressões*. São Paulo: Boitempo, 2009.

POZZANA DE BARROS, Laura; KASTRUP, Virgínia. Cartografar é acompanhar processos. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCOSSIA, Liliana da (orgs.). *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividades*. Porto Alegre: Sulinas, 2009, pp. 52-75.

ROSSI, André; PASSOS, Eduardo. Análise institucional: revisão conceitual e nuances da pesquisa intervenção no Brasil. *EPOS*, v. 5, n. 1, pp. 156-181, 2014.

ROSSI, André. *Formação em esquizoanálise: pistas para uma formação transinstitucional*. Curitiba: Appris, 2021.

SAFATLE, Vladimir; SILVA JUNIOR, Nelson da; DUNKER, Christian. Introdução. In: SAFATLE, Vladimir; JUNIOR, Nelson da Silva; DUNKER, Christian (orgs.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021, pp. 09-13.

SAFATLE, Vladimir. A economia moral neoliberal e seus descontentes. In: SAFATLE, Vladimir; JUNIOR, Nelson da Silva; DUNKER, Christian (orgs.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021, pp. 17-46.

TRINDADE, Tarso Ferrari. Introdução à Esquizoanálise: um breve percurso por alguns conceitos e ideias de Deleuze e Guattari. In: GOMES, Sergio; PAIVA, Rosa Lúcia (orgs.). *Nebulosa Marginal: teoria e clínica*. Rio de Janeiro: INM editora, 2022, pp. 183-198.

VIEIRA, Kelly Dias; MIRANDA, André; ROSSI, André. As necessárias inconclusões da esquizonálise: experiências de formações transinstitucionais. *LaDeleuziana*, n. 9, pp. 115-127, 2019.

VIEIRA, Kelly Dias. *Esquizoanalistas: o que fazem? uma cartografia da clínica esquizoanalítica na psicologia*. 2021. Tese (Doutorado em Psicologia) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.

SOBRE AS AUTORAS

André Rossi

Doutorado e mestrado pelo PPGPSI – UFF. Atua na clínica em consultório particular e como coordenador, professor e supervisor clínico-institucional da FLEA. Dedicar-se na Formação e em grupos independentes à pesquisa sobre práticas e saberes esquizoanalíticos. *E-mail:* a.rossi.psi@gmail.com.

Arthur Marins Franco

Psicólogo clínico, formou-se pela esquizoanálise e se vê um psicanalista em devir. Doutorando em psicologia clínica pela PUC-Rio, pesquisa: "o ambiente e os processos atuais de subjetivação", membro do GBPSF, do LAPSU-PUCRio e pesquisador do NEPECC-UFRJ. Mestre em Psicologia clínica pela PUC-Rio, graduado em Psicologia pela UFF-Niterói e em Relações Internacionais pela UFRJ. *E-mail:* arthur.mfranco2@gmail.com.

Kelly Dias Vieira

Psicóloga Clínica, Professora e Supervisora da Formação Livre em Esquizoanálise – FLEA Doutora em Psicologia (PUC Minas). Mestra em Promoção de Saúde e Prevenção da Violência (UFMG). Pós-Graduação *Latu Sensus*: Análise Institucional, Esquizoanálise, Esquizodrama (Instituto Félix Guattari, Belo Horizonte). Membro do "Grupelho" (FaE/UFMG). *E-mail:* diasvieirakelly@gmail.com.

Tarso Ferrari Trindade

Graduado em psicologia pela UEM. Mestre e doutor em psicologia pelo PPGPSI – UFF, linha de pesquisa Clínica e Subjetividade. Atua como psicólogo clínico em consultório particular e já lecionou em universidades públicas e privadas. *E-mail:* tarsoferrari@gmail.com.

Victor Hugo Soares Quintan

Graduação em psicologia pela UNIVERSO. Mestrando em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva pelo PPGBIOS – UERJ. Bacharel em psicologia pela Universidade Salgado de Oliveira. Atua como psicólogo clínico em um referencial transdisciplinar. Interesses de pesquisa: estudos da subjetividade e pensamento decolonial. *E-mail:* victor.quintan@gmail.com.



Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: Collage art, delezian philosophy, difference, multiplicity, singularity, simplest

POR UM MODO DE PESQUISA SUBVERSIVO E INSURGENTE: FRAGMENTO DE UMA EXPERIÊNCIA CARTOGRÁFICA

Daniele de Andrade Ferrazza  [0000-0003-0912-9559](https://orcid.org/0000-0003-0912-9559)
Universidade Estadual de Maringá (UEM), Maringá, PR, Brasil

Mateus Alexandre Pratas Rezende  [0000-0001-5164-0225](https://orcid.org/0000-0001-5164-0225)
Universidade Estadual de Maringá (UEM), Maringá, PR, Brasil

Resumo

Na década de 1980 foi lançado o livro "Mil Platôs: esquizofrenia e capitalismo 2", de autoria de Félix Guattari e Gilles Deleuze, trazendo contornos de um campo de saber diverso, preocupados com novas formas de pensar a multiplicidade da vida e os processos de subjetivação, tecendo críticas e inaugurando instrumentos que repercutem até os dias atuais no pensamento contemporâneo. Dentre as inquietações provocadas, a cartografia tem sido operacionalizada enquanto estratégia metodológica na produção de um saber rizomático. O presente artigo acompanha o fragmento de uma trajetória de pesquisa cartográfica que se realiza no âmbito de um equipamento de saúde pública e tem como objetivo coletivizar a experiência do pesquisar, buscando disparar novos encontros e defender um modo de pesquisa subversivo e insurgente.

Palavras-chave

Produção de conhecimento, cartografia, rizoma, "Mil Platôs".

FOR A SUBVERSIVE AND INSURGENT MODE OF RESEARCH: FRAGMENT OF A CARTOGRAPHIC EXPERIENCE

Abstract

In the 1980s, the book "A Thousand Plateaus: Schizophrenia and Capitalism 2" was published by Félix Guattari and Gilles Deleuze, outlining a multiple field of knowledge, concerned with new ways of thinking about the multiplicity of life and the processes of subjectivation, weaving criticisms and inaugurating instruments that still have repercussions in contemporary thought today. Among the concerns provoked, cartography has been operationalized as a methodological strategy in the production of rhizomatic knowledge. This article follows a fragment of a cartographic research trajectory carried out in a public health facility and aims to collectivize the experience of research, seeking to trigger new encounters and defend a subversive and insurgent mode of research.

Keywords

Knowledge production, Cartography, Rhizome, "A Thousand Plateaus".

Submetido em: 21/03/2024
Aceito em: 01/05/2024

Como citar: FERRAZZA, Daniele de Andrade; REZENDE, Mateus Alexandre Pratas. Por um modo de pesquisa subversivo e insurgente: fragmento de uma experiência cartográfica. *(des)troços: revista de pensamento radical*. Belo Horizonte, v. 5, n. 1, p. e51720, jan./jun. 2024.



Este trabalho está licenciado sob uma licença *Creative Commons Attribution 4.0*.

Introdução

São passados quase 50 anos da publicação da obra os "Mil Platôs", de Gilles Deleuze e Félix Guattari que, juntamente com a obra "O Anti-Édipo", lançaram algumas bases discursivas que buscavam produzir novas formas do pensar e, conseqüentemente, da produção de conhecimento. Logo na introdução do primeiro volume dos "Mil Platôs", os autores diferenciam algumas formas do pensamento a partir de tipos de livros e, para nos apresentar esse outro paradigma, eles contrabandeiam um conceito da botânica, o Rizoma. Dentre os seis princípios do Rizoma (conexão, heterogeneidade, multiplicidade, ruptura a-significante, cartografia e decalcomania), o princípio da cartografia serviu de inspiração para muitos pesquisadores se lançarem na produção de conhecimento evocando a processualidade do pesquisar, bem como, no questionamento, sobremaneira, a ilusão da neutralidade científica. É percebido que, na contemporaneidade, a cartografia tem sido cada vez mais acionada e operacionalizada enquanto um método de pesquisa, produzindo efeito em diferentes áreas, e originando as mais diferentes e múltiplas formas do pensar, se norteadas por um *ethos*, no seio de um paradigma ético-estético-político.

Dessa forma, o objetivo deste artigo é contribuir com a perspectiva de pesquisar-pensar cartográfico, bem como defendê-la enquanto um caminho na produção de um novo paradigma científico, destacando, para tanto, algumas linhas de enunciação, visibilidade, forças e subjetivação de uma experiência cartográfica ocorrida em um equipamento da Rede de Atenção Psicossocial (RAPS) em uma cidade do Paraná. O presente manuscrito busca acompanhar um fragmento da Dissertação de Mestrado "Uma experiência cartográfica em um equipamento CAPS AD: a atenção à saúde da pessoa usuária de substâncias psicoativas"¹, para a qual tivemos a oportunidade de habitar os circuitos e afetos que perpassam o trabalho em um equipamento de saúde mental e buscamos cartografar, por um lado, as forças em jogo no processo de Reforma Psiquiátrica brasileira em curso, e, por outro lado, as linhas que compõem a atenção à saúde da pessoa que faz uso de substâncias psicoativas. Nesse contexto, o projeto foi submetido e avaliado pelo Comitê de Ética em Pesquisa de uma Universidade Pública do Norte do Paraná (CAAE: 53361421.6.0000.0104).

Assim, com o intuito de coletivizar a experiência do cartógrafo, partindo das trajetórias percorridas e das histórias narradas, pretende-se tecer algumas considerações metodológicas que possam disparar encontros inspiradores para aqueles que busquem recorrer à cartografia enquanto método de pesquisa-intervenção. Ressalta-se que nossa atenção se volta mais ao processo de pesquisar em cartografia, sendo assim, o presente manuscrito não pretende apresentar narrativas, discussões e reflexões do trabalho na íntegra.

A composição do presente artigo seguirá o caminho dos movimentos, que distinguimos em quatro momentos. Em um primeiro momento, buscamos cartografar o movimento de aproximação – o 'aproximar-se' da prática do pesquisar. Para tanto, realizamos duas aproximações: por um lado, ao adentrarmos a temática na qual nos inserimos e, por outro, com o pensamento que embasa determinada teoria ou método. Dessa forma, o primeiro momento do texto versa sobre as aproximações com o pensamento de Deleuze e Guattari, sobretudo no que tange ao Rizoma e à cartografia.

¹ Rezende, *Uma experiência cartográfica em um equipamento CAPS AD*.

Nesse momento, inspirado por Eduardo Galeano, situamos algumas distinções importantes entre um modo de pesquisa arborescente e outro rizomático.

O segundo momento acompanha o processo de pesquisar. Inspirando-se na canção de Paulinho da Viola, esse movimento acompanha a inserção do cartógrafo em um território existencial e os confrontos com “o cognitivista que habita em nós”. Não tendo metas, objetivos e ferramentas pré-estabelecidas, esse movimento é correlato não só da inserção mas da escolha dos instrumentos de pesquisa a partir dos encontros e andanças que as vivências em um Centro de Atenção Psicossocial Álcool e outras Drogas (CAPS AD) puderam disparar.

A cartografia, enquanto método de pesquisa, é acompanhada de uma certa política de narratividade. Diante disso, nosso terceiro momento é sobre o movimento de narrar, que destaca as diferentes políticas de narratividade que estão em jogo no processo de pesquisar, bem como as dificuldades e potencialidades de uma literatura menor. Nesse sentido, nos inspiramos na estrofe de um rap do Thiago Elniño: “Nem todo livro, irmão, foi feito pra livrar. Depende da história contada e também de quem vai contar”.²

O último movimento, entendido como o fim do pesquisar, vem atrelado a uma ideia de algo acabado, em que já se produziu uma síntese. Nesse sentido, quanto menos pontas soltas, melhor o trabalho. Todavia, nossa ideia foi uma subversão desse movimento, a partir da qual ao invés de encerrar, acabar, nós buscamos *soltar*. Dessa forma, buscamos “soltar as pontas”, deixá-las disponíveis para que tenham a possibilidade de disparar outros encontros e se conectar com outras vozes, na direção de proliferar as inúmeras vozes que compõem tal texto.

1. O aproximar-se: ensinamentos do velho poeta às margens do rio San Juan

O processo de se produzir uma pesquisa se inicia num movimento de aproximação. Todavia, esse suposto início acontece entre diferentes fluxos em curso, produz-se em uma região “entre”, em um *intermezzo*. Ao pesquisar, nos aproximamos, ao menos, em duas direções: é uma aproximação que ocorre entre um certo conjunto de discursos e práticas relacionados a um tema e a uma certa forma de pesquisar; grosso modo, nos aproximamos de um método e de um tema. Sendo assim, a produção de um estudo-intervenção “compreende a delimitação de um tema de pesquisa e a construção de uma estratégia metodológica que envolvem a produção de um contexto de experiência específico”.³

A escolha de um tema, os caminhos metodológicos, as ferramentas de intervenção e as formas de registro fazem parte de um *ethos* que implica tomadas de posições fundamentalmente políticas e que, por sua vez, não se inicia propriamente com as primeiras idas ao CAPS AD, tampouco nas primeiras aulas em um Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Antes, fazem parte de toda uma rede de relações.

Quando vamos ao que comumente é chamado “campo da pesquisa” não estamos, de fato, começando ali uma pesquisa. No momento em que vamos a um “campo”, nós já

² Elniño, *Pedagogia*.

³ Kroef; Gavillon; Ramm. *Diário de campo e a relação do(a) pesquisador(a) com o campo-tema na pesquisa-intervenção*, p. 468.

estamos nele na medida em que estamos no “tema”. Essa ida é uma tentativa de “nos localizar psicossocialmente e territorialmente mais perto das partes e lugares mais densos das múltiplas interseções e interfaces críticas do campo-tema onde as práticas discursivas se confrontam e, ao se confrontar, se tornam mais reconhecíveis”.⁴

Portanto, uma das direções do movimento de “aproximar-se” está relacionada ao tema. Ao adentrarmos no CAPS AD, já estamos percorrendo as linhas de uma temática mais ampla que envolve “drogas” e “saúde”. Em nosso caso, buscamos pensar alguns marcadores dessa aproximação a partir dos encontros que teceram um caminho até então. Passando a alguns dos encontros que se abraçam nesta escrita, talvez o menos provável seja um destaque importante, pois escrevo também como militante – ou, como algumas pessoas preferem dizer, ativista – canábico. No período que compreende o final do ano de 2017 ao ano de 2019, por meio de um coletivo antiproibicionista, organizamos duas manifestações da Marcha da Maconha em uma cidade do interior do estado do Paraná, as primeiras da cidade (uma cidade demasiadamente conservadora, diga-se de passagem). Paralelamente às movimentações militantes, ingressei no Programa de Iniciação Científica da Universidade, pesquisando sobre a descriminalização da maconha. Conforme passeava por escritos de Franca e Franco Basaglia, Michel Foucault, Paulo Amarante, Maria Clementina Cunha, Antônio Lancetti, Henrique Carneiro, Eduardo Vargas, Altieres Frei e tantos outros, buscava posicionar questões acerca dos pontos que aproximam o Movimento da Luta Antimanicomial e o Movimento Antiproibicionista.

Nessa perspectiva, por um lado, estabelece-se uma aproximação aos temas “drogas” e “saúde” e, por outro, um movimento de se aproximar da obra de Deleuze e Guattari, sobretudo com relação à cartografia. O aproximar-se da pesquisa cartográfica também virá marcado por um encontro com Eduardo Galeano, que nos diz:

Eu já estava há um bom tempo escrevendo Memória do Fogo, e quanto mais escrevia mais fundo ia nas histórias que contava. Começava a ser cada vez mais difícil distinguir o passado do presente: o que tinha sido, estava sendo, e estava sendo a minha volta, e escrever era minha maneira de bater e abraçar. Supõe-se, porém, que os livros de história não são subjetivos. Comentei tudo isso com José Coronel Urtecho: neste livro que estou escrevendo. Pelo avesso e pelo direito, na luz ou na contraluz, olhando do jeito que for, surgem à primeira vista minhas raivas e meus amores. E nas margens do rio San Juan, o velho poeta me disse que não se deve dar a menor importância aos fanáticos da objetividade. – Não se preocupe – me disse. – É assim que deve ser. Os que fazem da objetividade uma religião, mentem. Eles não querem ser objetivos, mentira: querem ser objetos, para salvar-se da dor humana.⁵

O ensinamento do velho poeta coloca em jogo a distinção entre objetividade e subjetividade em um trabalho científico. Supõe-se que a pesquisa não é subjetiva e o personagem conceitual dos fanáticos da objetividade são correlatos a um determinado paradigma de produção de conhecimento, e é no combate a esta forma hegemônica e unificadora que o Rizoma espalha suas hastes.

A partir da “Introdução: Rizoma”, da obra “Mil Platôs”, Félix Guattari e Gilles Deleuze apresentam diferentes tipos de livros, ou, até mesmo, diferentes formas do pensar e do conhecer. É nesse contexto que os autores atravessam a fronteira quase que clandestinamente e contrabandeiam o Rizoma da área da Botânica. O primeiro a nos ser

⁴ Spink, *Pesquisa de campo em psicologia social*, p. 36.

⁵ Galeano, *O livro dos abraços*, p. 118.

apresentado é o livro *raiz/pensamento arborescente*, que trata da forma mais clássica do pensamento ocidental, "o livro imita o mundo, como a arte a natureza".⁶ Esse pensamento opera por binarismos: o mundo e o livro (representação do mundo), a razão e a emoção, o sujeito e o objeto, mente e corpo, homem ou mulher. É um pensamento que pressupõe ordem e hierarquia.

A segunda figura do livro, denominada como *sistema-radícula* ou *raiz fasciculada*, representa um pensamento do qual "a modernidade se vale de bom grado" e no qual a "raiz principal abortou", mas não se "rompe verdadeiramente com o dualismo, com a complementaridade de um sujeito de um objeto, de uma realidade natural e uma realidade espiritual [...]. O mundo deveio Caos, mas o livro continua sendo a imagem do mundo".⁷

Contudo, para essa perspectiva, é necessário que se faça múltiplo, para que se produzam as rupturas com as dicotomias sujeito-objeto, mundo-representação, subjetividade-objetividade. O livro deve, então, não representar o mundo, mas fazer rizoma com o mundo, compor com ele: "escrever nada tem a ver com significar, mas com agrimensar, cartografar, mesmo que sejam regiões ainda por vir".⁸

A partir disso, os autores nos apresentam ao Rizoma, uma realização da multiplicidade que não representa nem significa, mas produz: uma produção contínua de novos arranjos. E para nos convocar a reflexões de que esse modelo poderia romper com o pensamento binário, os autores nos apresentam seis princípios do rizoma, a saber: conexão, heterogeneidade, multiplicidade, ruptura a-significante, cartografia e decalcomania.

Deleuze e Guattari propõem que o rizoma é composto por elementos heterogêneos, linhas distintas, que estão se conectando sem parar – "cada ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro, e deve sê-lo".⁹ Não tendo, pois, uma raiz central, o rizoma se espalha por diversas direções, cresce como as ervas, no entre – *intermezzo*. Nesse contexto, os autores demonstram o terceiro princípio do rizoma, de multiplicidade, afirmando a inexistência de uma unidade central ou uma dimensão suplementar, se afastando das clássicas separações sujeito-objeto, objetivo-subjetivo, representação-mundo, entendendo o rizoma enquanto realização da multiplicidade. Das linhas que compõem com o rizoma, distinguem-se três tipos: têm-se as linhas mais duras, chamadas linhas de segmentaridade, que organizam, estratificam, significam, territorializam etc., e compreendem-se também linhas flexíveis e linhas de fuga. Essas linhas podem dar umas nas outras, a explosão das linhas segmentares em linhas de fuga provoca rupturas no rizoma, sendo a linha de fuga também uma composição deste. Assim, o princípio de ruptura a-significante propõe que o rizoma pode ser rompido, quebrado ou retomado de qualquer lugar.¹⁰

Os últimos princípios apresentados dizem respeito aos princípios de cartografia e decalcomania, a partir dos quais se distinguem mapa e decalque. Nesse contexto, a cartografia é apresentada como um dos princípios do rizoma, um processo de produção dos mapas que se distingue da produção de decalques, que, em síntese, se trata da produção de um modelo que poderia ser usado e reproduzido infinitamente, isto é, um

⁶ Deleuze; Guattari, *Mil Platôs vol. 1*, p. 19.

⁷ Deleuze; Guattari, *Mil Platôs vol. 1*, pp. 20-21.

⁸ Deleuze; Guattari, *Mil Platôs vol. 1*, p. 19.

⁹ Deleuze; Guattari, *Mil Platôs vol. 1*, p. 22.

¹⁰ Deleuze; Guattari, *Mil Platôs vol. 1*.

saber que tem como procedimento decalcar no múltiplo estruturas ou eixos já prontos. Nesse sentido, segundo Deleuze e Guattari:

[...] do eixo genético ou da estrutura profunda, dizemos que eles são antes de tudo princípios de decalque, reproduzíveis ao infinito. Toda lógica da árvore é uma lógica de decalque e reprodução. Tanto na Linguística quanto na Psicanálise, ela tem como objeto um inconsciente ele mesmo representante, cristalizado em complexos codificados, repartidos sobre um eixo genético ou distribuído numa estrutura sintagmática [...] ela consiste em decalcar algo que se dá já feito, a partir de uma estrutura que sobrecodifica ou de um eixo que suporta. A árvore articula e hierarquiza os decalques.¹¹

Todavia, há um alerta: não se deve cair novamente em um dualismo simplista "mapa *versus* decalque", o bom e o ruim, o certo e o errado. Na verdade, os autores se preocupam em mostrar como que mapa e decalque se articulam, e como que o rizoma não exclui árvores e raízes pivotantes – elas se compõem, tendo em vista que os rizomas podem germinar em árvores e vice-versa.

A partir dos tipos de livro e dos princípios do Rizoma, somos convocados, então, a fazer o múltiplo, a acompanhar processos. Deleuze e Guattari nos dizem que somos atravessados por diferentes tipos de linha, diferentes conjuntos de linhas que nos compõe – "algumas nos são impostas de fora, pelo menos em parte. Outras nascem um pouco por acaso, de um nada, nunca se saberá o porquê. Outras devem ser inventadas, traçadas".¹² Assim, tanto no trabalho da clínica quanto da pesquisa, o que está em jogo é acompanhar essas linhas. Em todo caso, "é uma questão de cartografia".¹³

Dessa forma, o princípio da cartografia e o rizoma inspiram uma direção metodológica que busca acompanhar as linhas que produzem e são produzidas pelas diferentes relações, corpóreas ou não, atuais ou virtuais, que constituem as coisas, os acontecimentos, e também as subjetividades. Diante disso, nas palavras de Suely Rolnik:

Para os geógrafos, a cartografia – diferente do mapa: representação de um todo estático – é um desenho que acompanha e se faz ao mesmo tempo que os movimentos da transformação da paisagem. Paisagens psicossociais também são cartografáveis. A cartografia, nesse caso, acompanha e se faz ao mesmo tempo que o desmanchamento de certos mundos – sua perda de sentido – e a formação de outros mundos que se criam para expressar afetos contemporâneos, em relação aos quais os universos vigentes tornaram-se obsoletos.¹⁴

Nesse sentido, nas práticas da pesquisa científica, o método da cartografia nos possibilita outras formas de se aproximar, de produzir conhecimento, encarando este processo de forma rizomática.

Todavia, contemporaneamente, o pensamento arborescente é o mais evocado ao se falar de um conhecimento científico, de método científico, partindo de alguns pressupostos principais, dentre eles, a concepção de que o livro representa ou significa o mundo; a separação objetivo-subjetivo, que pretende "livrar" o conhecimento científico da dimensão subjetiva, e uma metodologia rigidamente definida, hierárquica e prescritiva, ao qual se acompanha uma maneira determinada de registro, uma produção textual "sóbria",

¹¹ Deleuze; Guattari, *Mil Platôs vol. 1*, pp. 29-30.

¹² Deleuze; Guattari, *Mil Platôs vol. 3*, pp. 83-84.

¹³ Deleuze; Guattari, *Mil Platôs vol. 3*, p. 84.

¹⁴ Rolnik, *Cartografia Sentimental*, p. 23.

em terceira pessoa, no qual não se encontra o pesquisador. Tais concepções orbitam em uma tradição moderna de pesquisa. Nesses moldes o que se buscaria é um “sujeito cognoscente” que poderia, através da observação, representar o objeto através de um “conhecimento verdadeiro”.

Nesse sentido, Barros e Kastrup¹⁵ argumentam que esse modelo de cientificidade é, por assim dizer, a invenção de um dispositivo experimental, resultante de práticas concretas. Destacam-se dois pontos acerca disso. Em primeiro lugar: “o trabalho com objetos purificados através de práticas controladas, a investigação de um objeto independente de sua história e das inúmeras conexões que o ligam ao mundo, depende de práticas concretas de isolamento de variáveis, essenciais para a reprodução do fenômeno em laboratório”. Em segundo lugar: “a ciência inventa um dispositivo capaz de, segundo seu ponto de vista, operar a triagem entre a invenção e o que ‘não passa de invenção’.”.¹⁶

Dentre outros fatores, o dispositivo experimental produz uma concepção de que o conhecimento científico está a favor de “desvelar” algo já posto. Nessa perspectiva, o que se opera é uma distinção e uma total separação entre sujeito e objeto, “constituindo-se uma política cognitiva assentada na perspectiva de terceira pessoa do conhecimento [...]. Tal política cognitiva pressupõe tanto certa prática comunicacional quanto uma prática de pesquisa que se hegemonomizam, ganhando máxima expressão no ideal de inteligibilidade positivista”.¹⁷

A cartografia, ao propor se afastar de tal binarismo, caminha na direção de uma dissolução do ponto de vista do observador, isto é, “o observador está sempre implicado no campo de observação” e a “intervenção modifica o objeto”.¹⁸ Nesse sentido, mais do que observar ou representar, a pesquisa intervém, ela produz: é um processo de produção. A cartografia, desse modo, é um método de pesquisa-intervenção, no qual existe uma inseparabilidade entre fazer e conhecer.

Conhecer é, portanto, fazer criar uma realidade de si e do mundo, o que tem consequências políticas. Quando já não nos contentamos com a mera representação dos objetos, quando apostamos que todo conhecimento é uma transformação da realidade, o processo do pesquisar ganha uma complexidade que nos obriga a forçar os limites de nossos procedimentos metodológicos. O método, assim, reverte seu sentido, dando primado ao caminho que vai sendo traçado sem determinações ou prescrições de antemão dadas. Restam sempre pistas metodológicas e a direção ético-política que avalia os efeitos da experiência para daí extrair os desvios necessários.¹⁹

Assim, se em um primeiro momento Eduardo Galeano foi nosso intercessor, nos trazendo a sabedoria do velho poeta, que às margens do rio San Juan nos disse que não devemos dar a menor importância aos fanáticos da objetividade, o fazer cartográfico, ao subverter a noção de metodologia, conferindo primado ao caminhar que segue uma direção ético-política e não uma forma soberana ou despótica, nos suscita o poeta espanhol Antônio Machado, quando este nos diz que nossos passos são a estrada e nada mais, não existe caminho, este se faz ao caminhar: “Nunca perseguí la gloria/ Caminante

¹⁵ Barros; Kastrup, *Cartografar é acompanhar processos*, pp. 54-55.

¹⁶ Barros; Kastrup, *Cartografar é acompanhar processos*, pp. 54-55.

¹⁷ Passos; Eirado, *Cartografia como dissolução do ponto de vista do observador*, p. 115.

¹⁸ Passos; Barros, *A cartografia como método de pesquisa-intervenção*, p. 21.

¹⁹ Passos; Barros, *A cartografia como método de pesquisa-intervenção*, p. 30.

son tus huellas el camino y nada más/ Caminante, no hay camino se hace camino al andar / Al andar se hace camino”.

Podemos lhes dizer: cartógrafo, não existe caminho, o caminho se faz ao caminhar, ao se aventurar em um território desconhecido. A cartografia é o desenhar de um mapa, não de um decalque, isto é, não é o desenho de um modelo que poderá ser aplicado e repetido invariavelmente. E por isso é uma metodologia que não pode ser prescritiva, seguir caminhos já pavimentados, muito menos se ater a algum conjunto fixo de regras metodológicas. Uma cartografia é feita à medida que se caminha.

Não é também um caminhar sem direção, como um “deixar rolar”. De acordo com Passos e Barros “a diretriz cartográfica se faz por pistas que orientam o percurso da pesquisa sempre considerando os efeitos do processo do pesquisar sobre o objeto da pesquisa, o pesquisador e seus resultados”,²⁰ afirmando a inseparabilidade entre conhecer e fazer, sujeito e objeto e entre pesquisa e intervenção. A partir disso, os autores afirmam que toda pesquisa é intervenção, pois “a intervenção sempre se realiza por um mergulho na experiência que agencia sujeito e objeto, teoria e prática, num mesmo plano de produção ou de coemergência”.²¹

Por não ser um método prescritivo, quando chegamos não sabemos de antemão nossos objetivos e metas, mas nos inserimos ativamente nesse território, com uma abertura sensível aos encontros, disponível às experiências e experimentações. E, tampouco, conhecemos de antemão aquele território no qual nos inserimos; é sempre um lançar-se ao desconhecido, assumir uma condição de aprendiz. Conforme Alvarez e Passos “a instalação de uma cartografia sempre pressupõe a habitação de um território”,²² e essa instalação exige um aprendizado que se inicia quando nos inserimos em determinado território com uma receptividade afetiva. Sendo assim, a pesquisa-intervenção se realiza em um território existencial, em um plano de coemergência da experiência, o qual não conhecemos de antemão e que para a exploração não temos uma metodologia prescritiva.

Quando falamos em território, é bom lembrar, não nos referimos apenas ao espaço geográfico e físico, mas sim tratamos da relação a um espaço vivido, assim, o território “é o conjunto dos projetos, das representações no qual vai desembocar pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos”.²³

Essa concepção, por sua vez, nos coloca em uma condição quase paradoxal, visto que desde a nossa primeira inserção nas instituições de ensino, o mundo nos é apresentado e representado de maneira arborescente, e, no âmbito acadêmico, não é diferente. Então, quando orientando e orientadora resolvem embarcar em uma viagem cartográfica, além de estarmos nos lançando neste território desconhecido com apenas uma bússola e um sonho à mão, também estamos colocando em curso um processo ativo de romper com os modelos arborescentes, no qual fomos subjetivados.

Assim, passamos ao segundo momento, correlato do movimento de pesquisar e as diferentes intercorrências e ressonâncias entre um modelo arborescente e hegemônico, no qual “fomos produzidos”, e uma forma rizomática que buscamos produzir.

²⁰ Passos; Barros, *A cartografia como método de pesquisa-intervenção*, p. 17.

²¹ Passos; Barros, *A cartografia como método de pesquisa-intervenção*, p. 17.

²² Alvarez; Passos, *Cartografar é habitar um território existencial*, p. 137.

²³ Guattari; Rolnik, *Micropolítica*, p. 323.

2. O pesquisar: o acalanto em um Timoneiro

Por um lado, chegava ao Centro de Atenção Psicossocial Álcool e outras Drogas (CAPS AD) como que num mar sem timoneiro, sem saber qual direção seguir, e um questionamento intermitente: “o que estou fazendo aqui?”. Por outro lado, me sentia compartilhando um território e aberto às possibilidades dos encontros. E quanto mais se intensificavam os questionamentos do cognitivista que habita em nós, mais ouvia Paulinho da Viola: “Quem me navega é o mar”.

Ainda no início dos estudos, nos esbarramos com aquela concepção de pesquisa mais tradicional. Era esperado que, ao “entrar em campo”, o pesquisador já tivesse um objetivo geral, objetivos específicos, uma metodologia planejada, cronogramas de execução e hipóteses e que passaria ao campo para confirmar ou não tal hipótese, ou mesmo para delinear a representação de um objeto. Diante das dificuldades, já no primeiro encontro com o profissional gestor do CAPS AD, nos deparamos com a questão do sentido com o qual aquela pesquisa iria ser desenvolvida e quais seriam os seus objetivos. Ou, antes mesmo disso, no aparato burocrático de avaliação do Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade, questões que já nos pressionavam, com o poder de permitir ou não a inserção do pesquisador-cartógrafo no CAPS AD.

Nesse contexto, destacamos a importância da sistematização de pistas e de diretrizes para a pesquisa cartográfica e, por isso mesmo, esse texto pode ser lido como uma defesa do método cartográfico.

Não foram raras as ocasiões em que, durante o trajeto para chegar até o CAPS AD, os questionamentos que mais reverberam em nosso corpo poderiam ser ilustrados como: “O que vou fazer aqui hoje?” e “O que estou procurando?” “O que tenho encontrado?”. Essa experiência mostrou, dentre outras coisas, as diversas dificuldades que se impõem ao traçar uma cartografia, a ousar romper com um paradigma muito enraizado de produção de conhecimento científico.

Diante disso, uma questão recorrente se trata da atenção: onde pousar a atenção no processo de cartografar. Uma das dimensões trabalhadas no livro *“Pistas do método da cartografia”*, organizado por Kastrup, Passos e Escóssia,²⁴ dirige-se ao funcionamento da atenção do cartógrafo. Quando circulamos e participamos em um território, ou melhor, quando habitamos um território, afetamos e somos afetados. Mas de que maneira, a partir dos encontros, escolhemos um ou outro caminho a ser seguido? Damos foco a essa ou àquela questão? Nesse processo foi recorrente o sentimento de estar à deriva – “a entrada do aprendiz cartógrafo no campo da pesquisa coloca imediatamente a questão de onde pousar sua atenção”.²⁵ Por não ter objetivos pré-determinados, é necessário que a entrada no campo de pesquisa evoque uma atenção aberta, como uma antena parabólica. Trata-se de um funcionamento da atenção descrito em partes por Sigmund Freud (1856 – 1939), com a noção de “atenção flutuante”. Muitas vezes, o pesquisador cartógrafo pode focalizar alguma questão enquanto negligencia outras, ao passo que a atenção flutuante é uma atitude de prestar atenção em tudo. Porém, faz-se necessário ressaltar que, ainda que Sigmund Freud pense essa atenção a partir da audição, é importante dar espaço para

²⁴ Passos; Kastrup; Escóssia, *Pistas do método da cartografia*.

²⁵ Kastrup, *O funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo*, p. 35.

outras percepções sensoriais, a exemplo da visão, do olfato ou do tato.²⁶ Nesse sentido, procuramos nos inserir e passear por todos os espaços do equipamento, ao menos aqueles que nos eram permitidos, ouvindo as histórias, passando por corredores, ou mesmo sentindo o cheiro de café que vinha da cozinha.

Partindo da ideia supracitada, por meio de seus trabalhos sobre a atenção, Virgínia Kastrup nos deixa uma pista valiosa com relação ao funcionamento da atenção do cartógrafo, distinguindo quatro variedades atencionais: rastreio, toque, pouso e o reconhecimento atento.²⁷ No rastreio, evocando uma atenção aberta, ao entrar em campo, não realizamos uma coleta de informações; nossa atenção funciona como uma varredura que não se atém aos contornos já desenhados, mas se preocupa com o acompanhamento de processos. Já o toque tem a ver com as sensações, nesse ponto é que a subjetividade do pesquisador-cartógrafo é afetada. O pouso, por sua vez, não se refere a uma parada do movimento, mas uma parada no movimento, pressupõe uma ideia de fluxo, na qual o movimento e o pouso se diferem pela velocidade. "O gesto do pouso indica que a percepção, seja ela visual, auditiva ou outra, realiza uma parada e o campo se fecha numa espécie de *zoom*".²⁸ Por fim, a quarta variedade atencional diz respeito ao reconhecimento atento. Essa noção remonta ao conceito de Henri Bergson (1858-1941), no qual o autor diferencia o reconhecimento automático do atento: "enquanto no reconhecimento automático nossos movimentos prolongam nossa percepção para obter efeitos úteis e nos afastam do objeto percebido, aqui, ao contrário, eles nos reconduzem ao objeto para sublinhar seus contornos".²⁹

A partir dessas quatro modalidades atencionais, não necessariamente seguindo uma ordem, o aprendiz-cartógrafo passa a percorrer caminhos, destacar linhas, que irão compor com a cartografia. O caminho que se percorre, todavia, não preexiste ao caminhar. Quando nos inserimos nas redes de relações que compõem um território, instalamo-nos em processos já em movimento, no *intermezzo*, mas isso não significa que estes já estão dados.

A perspectiva arborescente da ciência moderna tem como uma das primeiras etapas de seu método a "coleta de dados": pressupondo que os processos que buscamos acompanhar já estão dados, caberia ao pesquisador encontrá-los, desvelá-los, significá-los ou até mesmo diagnosticá-los. Diferentemente, quando falamos em pesquisa cartográfica, a "coleta de dados", que era amplamente vista como uma das etapas iniciais da pesquisa, toma outra direção: não mais buscar informações ou dados que estariam ali, à espera de serem desvelados ou significados, mas habitar um território existencial, acompanhar os processos. Assim, poderíamos falar em "produção de dados" por meio de intervenções, produzir os encontros que traçaram os caminhos da pesquisa.

É importante destacar que, ainda que diversos encontros se deem quase que ao acaso, não planejados e inusitados, não ficamos à espera de que eles aconteçam. Por meio de diferentes instrumentos ou ferramentas da pesquisa cartográfica, propõe-se intervir no campo relacional ou no plano da experiência.

Assim, a inserção do pesquisador cartógrafo no equipamento de saúde CAPS AD se realizou por meio da participação nas reuniões da equipe de saúde, no acolhimento de usuários, no acompanhamento de oficinas terapêuticas. Além disso, também foram

²⁶ Kastrup, *O funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo*.

²⁷ Kastrup, *O funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo*.

²⁸ Kastrup, *O funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo*, p. 43.

²⁹ Bergson, *Matéria e memória*, p. 78.

realizadas entrevistas cartográficas com trabalhadores do serviço, que compõem com as narrativas proporcionadas pelos encontros com servidores nos corredores e na cozinha durante um café, além de relatos de momentos com usuários em diferentes espaços dessas instalações, e até mesmo no trajeto, na espera em ponto ônibus, no percurso até o terminal rodoviário de transporte etc.

Diante do exposto, a pesquisa-intervenção se realiza em um território existencial, em um plano de coemergência da experiência, o qual não conhecemos de antemão; estamos sempre em uma posição de aprendiz-cartógrafo, não podemos garantir previamente todos os procedimentos adotados na pesquisa, tampouco todos os instrumentos acionados. Pelo fato de a cartografia ser um método não prescritivo, a escolha dos instrumentos e dos procedimentos se dá no processo de habitar aquele território existencial, como de forma sensível nos ensina o poeta – “Caminante no hay camino”.

Nesse sentido, conforme caminhamos, elencamos dois instrumentos que foram utilizados nesta pesquisa cartográfica: o diário de bordo do pesquisador-cartógrafo e a entrevista. Destaca-se que todos os encontros foram registrados no diário do pesquisador e as entrevistas foram realizadas com quatro profissionais da equipe de saúde disponíveis para participarem e com dois usuários do CAPS AD. A princípio, como pontuam Tedesco, Sade e Caliman, não existe um método de entrevista cartográfica propriamente dito, o que se busca é um manejo cartográfico da entrevista, que se realiza não por seguir uma forma soberana, mas sim seguindo um determinado “*ethos* que seria praticado não apenas na entrevista, mas em toda pesquisa, desde a construção inicial do campo problemático à narrativa usada no relatório final”.³⁰ Para tanto, nos guiamos por três diretrizes apontadas por Tedesco, Sade e Caliman: “1) a entrevista visa não à fala sobre a experiência em si, mas à experiência na fala; 2) a entrevista intervém na abertura à experiência do processo do dizer; 3) a entrevista busca a pluralidade de vozes”.³¹

Ao considerar a inseparabilidade entre dois planos da experiência, o manejo cartográfico da entrevista não terá como direção única a informação, o conteúdo dito, mas poderá acessar as diferentes dimensões da experiência, além do conteúdo, as forças, “de modo que a fala seja acompanhada como emergência da/na experiência, e não como representação”.³²

As irregularidades do dizer, a entoação, as variações de altura, a velocidade, os silêncios, as repetições, a mímica e os gestos corporais, assim como, o uso de composições transgressoras da gramática como neologismos, polissemias, compõem os signos-enigmas, que nada mais são do que efeitos diretos do plano dos conteúdos, ou seja, indicadores da variação, da presença da experiência na fala [...]. As variações do dizer presentes nos ritmos, na entoação, nos tropeços, nas palavras, ou seja, nos signos-enigmas, carregam as intensidades da experiência.³³

Dessa maneira, considera-se, além do conteúdo dito, outros aspectos trazidos na experiência do dizer, da performance do falar e narrar a experiência vivida. Nessa perspectiva, a entrevista cartográfica se mostra como um instrumento interventivo, já que a “entrevista na cartografia considera a inseparabilidade de dois planos da experiência: a

³⁰ Tedesco; Sade; Caliman, *A entrevista cartográfica*, p. 93.

³¹ Tedesco; Sade; Caliman, *A entrevista cartográfica*, p. 99.

³² Tedesco; Sade; Caliman, *A entrevista cartográfica*, p. 97.

³³ Tedesco; Sade; Caliman, *A entrevista cartográfica*, p. 98.

experiência de vida ou o vivido da experiência e a experiência pré-refletida ou ontológica".³⁴ Conforme as autoras, há o plano da "experiência de vida" que diz respeito ao "narrado de suas emoções, motivações e tudo aquilo que o sujeito pode representar como conteúdo vivido". Por sua vez, o plano ontológico se refere à "processualidade, ao plano da coemergência, plano comum, coletivo de forças do qual advém todos conteúdos representacionais".³⁵

O manejo da entrevista intervirá em uma abertura do campo relacional, possibilitando a experiência do dizer. Tendo em vista a perspectiva adotada neste trabalho, optamos pela forma roteirista de entrevista, na medida em que nos guiamos por eixos temáticos sem perguntas diretivas, o que possibilitou uma maior amplitude dos conteúdos da fala e da experiência na fala.

Como terceira diretriz, Tedesco, Sade e Caliman recorreram aos conceitos de *agenciamento coletivo de enunciação*, de Deleuze e Guattari e de *discurso indireto livre*, proposto por Mikhail Bakhtin (1895–1974). Nessa perspectiva, de acordo com as autoras: "os discursos são compostos a partir dos discursos de outrem, são oportunidade para que as vozes se misturem umas às outras. Nenhuma subjetividade, isoladamente, funciona como origem das falas ou centro gerador da ideia".³⁶

Em "Kafka: por uma literatura menor", Deleuze e Guattari³⁷ apresentam o conceito de agenciamento tendo dois lados, os agenciamentos coletivos de enunciação e o agenciamento maquínico dos corpos. O conceito de agenciamento, portanto, diz respeito à composição de um conjunto de relações materiais a um regime de signos: por um lado se tem a dimensão da expressão – os agenciamentos coletivos de enunciação – e, por outro lado, o conteúdo – agenciamento maquínico.³⁸ O conceito de agenciamento coletivo de enunciação se compõe com a pragmática bakhtiniana, em suas análises do discurso indireto livre, no qual o discurso transmitido e o agente de enunciação são ao mesmo tempo conjuntos e distintos. Segundo Sauvagnargues: "O discurso indireto livre, que exhibe a espessura sociológica real do discurso em sua politonalidade, prepara assim o conceito de agenciamento coletivo de enunciação em Guattari".³⁹ Se trata dos discursos nos discursos, cuja pluralidade de vozes compõem um enunciado em uma perspectiva de produção coletiva.

O segundo instrumento operado para a presente pesquisa cartográfica, como forma de registro das experiências em campo, foi o "diário de pesquisador", no qual nos implicamos para a produção de textos diarísticos. Conforme Barros e Passos: "entender que toda pesquisa é intervenção compromete aquele que conhece e quem (ou o que) é conhecido em um mesmo plano implicacional".⁴⁰ No sentido que caminha Lourau,⁴¹ ao propor o conceito de implicação, nos distanciamos de um pensamento arborescente e da "neutralidade científica", de forma que se propõe o diário como um instrumento potente de intervenção. Nesse tocante, Passos e Barros consideram que a implicação não se refere a uma vontade individual, "ela inclui uma análise dos sistemas de lugares, o

³⁴ Tedesco; Sade; Caliman, *A entrevista cartográfica*, p. 95.

³⁵ Tedesco; Sade; Caliman, *A entrevista cartográfica*, p. 95.

³⁶ Tedesco; Sade; Caliman, *A entrevista cartográfica*, p. 114.

³⁷ Deleuze; Guattari, *Kafka*, p. 137.

³⁸ Deleuze; Guattari, *Mil Platôs vol. 2*, pp. 110–111.

³⁹ Sauvagnargues, *Deleuze, cartografias do estilo*, p. 27.

⁴⁰ Barros; Passos, *Diário de bordo de uma viagem-intervenção*, p. 172.

⁴¹ Lourau, *Análise institucional em tempo integral*, pp. 66–86.

assinalamento do lugar que ocupa o pesquisador, daquele que ele busca ocupar e do que lhe é designado a ocupar".⁴² Esse conceito marca um importante deslocamento com relação ao modo arborescente de se pesquisar, na medida em que se afasta de um ideal de suposta neutralidade científica, "a recusa da neutralidade do analista/pesquisador procura romper, dessa forma, as barreiras entre sujeito que conhece e objeto a ser conhecido".⁴³

A escrita do diário de campo e as narrativas históricas trazem um escopo importante e rico de empiria e criação na pesquisa, possibilitando o trabalho vivo da memória e o registro acontecimental das práticas sociais. Os fazeres do cotidiano e a multiplicidade dos acontecimentos ganham um lugar relevante na produção de estudos e análises das experiências enquanto modos de ser, de sentir, de pensar e de agir na história do presente.⁴⁴

O uso dos diários de campo nas pesquisas científicas passou a ser cada vez mais frequente após o trabalho de Bronislaw Malinowski (1884 – 1942). Esta forma de inspiração etnográfica passou a percorrer a produção de conhecimento, possibilitando um caminho de práticas de pesquisa que se distanciava do grande "edifício positivista" da ciência moderna.

O movimento institucionalista, na década de 1960, se constitui enquanto outra importante influência teórico-metodológica, lançando destaque à potência dos textos diarísticos. Assim, na obra de René Lourau, denominada de "Uma técnica de análise de implicações: B. Malinowski, diário de etnógrafo", o autor francês irá apresentar os diários enquanto "parte original da produção acadêmica", um "texto institucional".⁴⁵ Dessa forma, o dispositivo-diário que muitas vezes não era considerado enquanto parte de uma produção de conhecimento científico adquire um caráter interventivo. Assim, o processo de escrita dos diários não atua somente como um registro mnemônico, é um processo de subjetivação. Nesse sentido, seguindo as pistas deixadas por Michel Foucault, em "Ditos e Escritos", entendemos a prática da escrita em diário também a partir de sua potência de transformação daquele que escreve. Na obra supracitada, o autor apresenta partes de seus estudos sobre "a estética da existência e o domínio de si e dos outros na cultura greco-romana, nos dois primeiros séculos do Império", tendo como tema a "Escrita de si". Esse texto contorna o uso do texto diarístico como um importante instrumento de transformação de si mesmo, na direção da produção de uma estética da existência.⁴⁶

Kroef, Gavillon e Ramm⁴⁷ irão destacar que a escrita da experiência, das cenas e falas vividas, dos encontros produzidos no caminhar da pesquisa pode "produzir reflexões que levam ao surgimento de outros afetos, os quais disparam novas análises" e, também:

Auxilia a produzir e acompanhar essa atitude atencional aberta, ao mesmo tempo que amplia a presença da pesquisa no cotidiano do(a) pesquisador(a). A escrita e leitura

⁴² Passos; Barros, *A Construção do Plano da Clínica e o Conceito de Transdisciplinaridade*, p. 73.

⁴³ Passos; Barros, *A Construção do Plano da Clínica e o Conceito de Transdisciplinaridade*, p. 73

⁴⁴ Nascimento; Lemos, *A pesquisa-intervenção em Psicologia*, p. 250.

⁴⁵ Slomp Jr, *Contribuições para uma política de escritura em saúde*, p. 3.

⁴⁶ Foucault, *Ética, Sexualidade e Política*, p. 145.

⁴⁷ Kroef, Gavillon; Ramm, *Diário de campo e a relação do(a) pesquisador(a) com o campo-tema na pesquisa-intervenção*, p. 470.

do diário, ao atuar na produção da atenção, reconfigura a relação com o tema de pesquisa e mobiliza memórias relacionadas.⁴⁸

Diante disso, os diários se constituem enquanto uma importante ferramenta de pesquisa na medida em que procuramos provocar deslocamentos com relação aos dualismos historicamente instituídos pela tradição "positivista" de ciência, já que estes incluem no processo de registro da pesquisa pesquisadores e pesquisados, perceptos e afetos.

Nesse percurso, o diário de pesquisador foi povoado por diferentes momentos, desde as anotações tomadas em uma caderneta durante as reuniões de equipe, a transcrição de entrevistas em conjunto com as afetações proporcionadas, a narrativa de cenas cotidianas e de encontros inusitados em pontos de ônibus, no balcão da cozinha, no jardim e corredores, as muitas idas e vindas, por entre as diferentes linhas de ônibus, captando para além do que se via e ouvia, tudo que afetava o corpo, seja o cheiro forte do córrego, o aroma envolvente de um café recém-passado, ou uma música do "Febem" em um fone de ouvido enquanto fazíamos o deslocamento pelas ruas periféricas no transporte coletivo.

Após essas breves considerações sobre o pesquisar, o terceiro momento da pesquisa cartográfica se trata da produção textual. Assim, buscaremos destacar algumas linhas que envolvem as tomadas de posições narrativas, ao passo que existe toda uma tradição arborescente de escrita e de pesquisa que ainda se faz hegemônica. A proposta é produzir deslocamentos, traçar linhas de fuga que possibilite a produção de um texto próximo ao *ethos* cartográfico, na tentativa de construir uma literatura menor.

3. O narrar: "Nem todo livro, irmão, foi feito pra livrar. Depende da história contada e também de quem vai contar"⁴⁹

Os escritos que compõem a pesquisa, desde os registros em diário de campo, transcrições de entrevistas e o texto do relatório final do estudo, de certa maneira, tratam-se de um trabalho com narrativas. Conforme Passos e Barros, "no trabalho da pesquisa e da clínica, de alguma forma é sempre de narrativas que tratamos".⁵⁰

Com relação ao registro, tanto do diário quanto no texto final deste trabalho, tem-se uma certa maneira de narrar. Em um certo dia, estávamos escrevendo registros no diário, percebemos um texto puramente descritivo e sentimos uma necessidade de romper com essa velha forma de anotações. Talvez aquele movimento possa indicar que, se tratando de pesquisa, estamos, em certa medida, tratando de narrativas – "os dados coletados a partir de diferentes técnicas indicam maneiras de narrar".⁵¹ Dessa forma, ao realizarmos uma pesquisa cartográfica, buscamos uma direção ético-política, e a escolha da maneira de registro também é uma escolha politicamente implicada. Por isso, entendemos a importância de pensar que existem políticas de narratividade, entendidas

⁴⁸ Kroef, Gavillon; Ramm, *Diário de campo e a relação do(a) pesquisador(a) com o campo-tema na pesquisa-intervenção*, p. 467.

⁴⁹ Elninõ, *Pedagoginga*.

⁵⁰ Passos; Barros, *Por uma política da narratividade*, p. 150.

⁵¹ Passos; Barros, *Por uma política da narratividade*, p. 150.

como uma “posição que tomamos quando, em relação ao mundo, definimos uma forma de expressão do que se passa, do que acontece”.⁵²

De acordo com a pista “Por uma política da narratividade”, proposta por Regina Benevides e Eduardo Passos, a escolha desta posição narrativa (*ethos* da pesquisa/*ethos* da clínica) não pode ser encarada como desarticulada das políticas que estão em jogo: “políticas de saúde, políticas de pesquisa, políticas da subjetividade, políticas cognitivistas. Toda produção de conhecimento, precisamos dizer de saída, se dá a partir de uma tomada de posição que nos implica politicamente”.⁵³

Essa tomada de posição narrativa vai na direção de um conceito estético deleuze-guattariano, denominado literatura menor. Em “Kafka: Por uma literatura menor”, os autores partem de como, mesmo sendo uma pessoa de origem tcheca e judia, Kafka não escrevia nem em tcheco, nem em iídiche (idioma relacionado a tradição judaica), mas em alemão, o idioma oficialmente ensinado nas escolas, que por sua vez engendra as formas e as expressões hegemônicas.⁵⁴ A partir disso, Deleuze e Guattari vão argumentar que “uma literatura menor não pertence a uma língua menor, mas antes, à língua que uma minoria constrói numa língua maior”,⁵⁵ tal como Kafka, ou até mesmo Lima Barreto ou Franz Fanon. A respeito desse movimento operado por tais autores, diz-se que numa literatura menor há um forte coeficiente de desterritorialização. Diante disso, diferentemente de uma tradição de literatura que ligava questões individuais a outras questões do sujeito, colocando o *socius* como ambiente de fundo, na literatura menor as questões individuais estão “imediatamente ligadas à política [...]”. A questão individual, ampliada ao microscópio, torna-se muito mais indispensável, porque uma outra história se agita no seu interior”.⁵⁶

Portanto, os discursos e enunciados que antes remetiam sua origem a um sujeito individuado, ou a uma “interioridade”, destacam seu caráter político e seus contornos que não são individuais, mas coletivos. Assim, “o enunciado não aponta para um sujeito de enunciação que constitui a causa, nem para um sujeito do enunciado que seja o efeito [...]”. Não há sujeitos, só há agenciamentos coletivos de enunciação”.⁵⁷

De acordo com o que tem sido pontuado nessas considerações metodológicas, a produção de um texto científico não tem o intuito de ser a representação linguística de um processo de pesquisa, mas faz parte da pesquisa-intervenção. Portanto, temos um cuidado para que esse texto não seja fechado em si, que delimite um campo, pelo contrário, parece interessante que tenha a possibilidade de servir enquanto uma ferramenta que favoreça a multiplicidade. Os textos da pesquisa não irão buscar uma neutralidade, como de maneira sensível nos disse Eduardo Galeano:⁵⁸ “nas margens do rio San Juan, o velho poeta me disse que não se deve dar a menor importância aos fanáticos da objetividade”.

Compusemos com nossa narrativa contos, músicas, diferentes referências, e não eliminaremos aquilo que nos afeta, não procuramos endossar a dicotomia objetividade-

⁵² Passos; Barros, *Por uma política da narratividade*, p. 151.

⁵³ Passos; Barros, *Por uma política da narratividade*, p. 151.

⁵⁴ Deleuze; Guattari, *Kafka*, p. 45.

⁵⁵ Deleuze; Guattari, *Kafka*, p. 38.

⁵⁶ Deleuze; Guattari, *Kafka*, p. 39.

⁵⁷ Deleuze; Guattari, *Kafka*, p. 41.

⁵⁸ Galeano, *O livro dos abraços*, p. 118.

subjetividade. Antes de significar ou representar, é preciso que esse texto afete, que possa fazer rizoma com o mundo, que possa se conectar na produção de novos arranjos.

4. O soltar: “reticências ao invés de ponto final...”⁵⁹

A partir desse breve fragmento buscamos situar alguns dos principais pontos que tomamos como referência para nortear a produção de nossa pesquisa cartográfica. Ainda que já se encontre uma grande variedade de trabalhos embasados por esse saber-fazer cartográfico, ainda parece um tanto quanto um método dissidente, subversivo e que pretende transgredir modos de produzir conhecimento de forma hegemônica nos espaços acadêmico-universitários.

A distinção em quatro movimentos de pesquisa, no entanto, tem uma função didática, sendo que são movimentos que acontecem em momentos que não necessariamente irão progredir sucessivamente. O “aproximar-se” engendra em sua dimensão conexões entre linhas, vivências, perceptos e afetos que extrapolam em muito o cronograma de um curso de Pós-Graduação; é um movimento que se conflui com toda nossa trajetória de formação profissional e que trará elementos das análises de implicações em jogo. “O pesquisar”, por sua vez, marca nossa itinerância, é um movimento de se colocar mais próximo aos processos psicossociais os quais pretendemos cartografar. Nesse sentido, os caminhos institucionais do pesquisar no contemporâneo, ainda que se mostrem mais permeáveis a outras perspectivas, estão atravessados pelo pensamento arborescente que ainda se faz hegemônico em âmbito acadêmico e nas exigências das instâncias universitárias. O movimento do “Narrar” também se realizou em uma tensão constante com a arborescência e exigiu um esforço e cuidado que implicou na construção e na destruição de muitas versões de textos até que se chegasse à forma que foi apresentado. O “soltar-se”, por sua vez, pode ser compreendido como um movimento muito interessante, que, por mais que seja correlato a uma certa função conclusiva, também é um esforço permanente durante todo o processo. Logo de início, a cartografia nos convida a soltar a certeza que uma metodologia arborescente garante: “faça isso, segundo tal e qual procedimento, você chegará a isso, está pronto, desvelou a verdade, significou o objeto, diagnosticou o sujeito”.

Assim, precisamos soltar diversos escritos que nesse jogo de forças acabam por se afastar da produção de uma literatura menor. É necessário soltar os conceitos, não encerrar discussões e definições e, conseqüentemente, soltar a noção de um trabalho finalizado, encerrado, fechado em suas próprias linhas: soltar as linhas, deixar as pontas soltas para serem superfície ou disparadoras de novos encontros.

Realizar uma pesquisa cartográfica é, então, o desafio de se afastar da captura de um pensamento arborescente, traçar uma linha de fuga em um paradigma de ciência tradicional, dando ênfase ao caráter processual da produção do conhecimento, realizando uma recusa ao Universal e ampliando as conexões entre os mais distintos saberes e as mais diversas vozes. Diante disso, experimentamos um aumento no grau de potência dos corpos. Para tanto, pudemos produzir composições singulares, que dobravam diferentes linhas, advindas de fotografias, dos contos e poesias, utilizados como nossos intercessores, mas também com as músicas, com os rappers Febem e Don L, que

⁵⁹ Nascimento; Pinafi; Peres, *Sobre acasos e acontecimentos*, p. 104.

povoaram meus trajetos-circuitos nos transportes coletivos, e possibilitaram tantos outros encontros que puderam se atualizar em diferentes singularidades. William Blake, certa vez, nos disse: "se as portas da percepção fossem abertas, tudo apareceria ao homem tal qual é, infinito".⁶⁰ A cartografia, enquanto princípio do rizoma e recurso metodológico, nos convida a enxergar as tramas que tecem a realidade como elas realmente são: múltiplas, heterogêneas, um "Caosmos".

⁶⁰ Blake, *O casamento do céu e do inferno & outros escritos*, p. 24.

Referências

- ALVAREZ, Johnny; PASSOS, Eduardo. Cartografar é habitar um território existencial. In: PASSOS, E.; KASTRUP, V; ESCÓSSIA, L. (Org.). *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. 1. ed. Porto Alegre: Sulina, 2020, pp. 131-149.
- BARROS, Laura Pozzana; KASTRUP, Virgínia. Cartografar é acompanhar processos. In: PASSOS, E; KASTRUP, V; ESCÓSSIA, L. (Org.). *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. 1. ed. Porto Alegre: Sulina, 2020, pp. 52-75.
- BARROS, Regina. Benevides de; PASSOS, Eduardo. A cartografia como método de pesquisa-intervenção. In: PASSOS, E; KASTRUP, V; ESCÓSSIA, L. (Org.). *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. 1. ed. Porto Alegre: Sulina, 2020, pp. 17-31.
- BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- BLAKE, William. *O casamento do céu e do inferno & outros escritos*. Seleção, tradução e apresentação de Alberto Marsicano. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- CINTRA, Amanda Mendes Silva. et al. Cartografia nas pesquisas científicas: uma revisão integrativa. *Fractal: Revista de Psicologia*, v. 29, n. 1, pp. 45-53, jan. 2017.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix. *Kafka: por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2, vol. 3. 2. ed. São Paulo: 34, 2012.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2, vol. 2. São Paulo: 34, 2011b.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2, vol. 1. São Paulo: 34, 2011a.
- ELNIÑO, Thiago. *Pedagoginga*. São Paulo: Correnteza, 2017. (4'56"). Disponível em: <https://open.spotify.com/intl-pt/track/7zi1ks67s9YosUZ5DKztrB?si=a99946200d7b433c>
- FOUCAULT, Michel. *Ética, Sexualidade, Política*. 2. ed. (Coleção Ditos e Escritos V). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- GALEANO, Eduardo. *O livro dos abraços*. Porto Alegre: LP&M, 2018.
- GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: Cartografias do desejo*. Rio de Janeiro: Vozes, [1986] 2011.
- KASTRUP, Virgínia. O funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da. (Org.). *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. 1. ed. Porto Alegre: Sulina, 2020, pp. 32-51.
- KROEFF, Renata Fischer da Silveira; GAVILLON, Póti Quartieiro; RAMM, Laís Vargas. Diário de campo e a relação do(a) pesquisador(a) com o

campo-tema na pesquisa-intervenção. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, pp. 464-480, 2020.

LOURAU, Rene. O objeto e o método da análise institucional. In: ALTOÉ, S. *René Lourau: análise institucional em tempo integral*. São Paulo: Hucitec, 2004. pp. 66-86.

MACHADO, Antonio. *Campos de Castilla*. Madri: Cátedra, 1997.

NASCIMENTO, Márcio Alessandro Neman do; PINAFI, Tânia; PERES, William Siqueira. Sobre acasos e acontecimentos: a proposta do método cartográfico. In: VASCONCELOS, Mário Sérgio; CARNEIRO, Marcelo Carbone; CONSTANTINO, Elizabeth Piemonte (Org.). *Psicologia: reflexões sobre as relações sujeito/objeto*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, pp. 87-108

NASCIMENTO, Maria Lívia.; LEMOS, Flávia Cristina Silveira. A pesquisa-intervenção em Psicologia: os usos do diário de campo. *Barbarói*, Santa Cruz do Sul, n. 57, pp. 239-253, jul. 2020.

PASSOS, Eduardo; BARROS, Regina Benevides de. A construção do plano da clínica e o conceito de transdisciplinaridade. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, Brasília, v. 16, n. 1, pp. 71-79, jan./abr. 2000.

PASSOS, Eduardo; BARROS, Regina Benevides. Por uma política da narratividade. In: PASSOS, Eduardo.; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da. (Org.). *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. 1. ed. Porto Alegre: Sulina, 2020, pp. 150-171.

PASSOS, Eduardo; EIRADO, André do. Cartografia como dissolução do ponto de vista do observador. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da. (Org.). *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. 1. ed. Porto Alegre: Sulina, 2020, pp. 109-130.

REZENDE, Mateus Alexandre Pratas. *Uma experiência cartográfica em um equipamento CAPS AD: a atenção à saúde da pessoa usuária de substâncias psicoativas*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2023.

ROLNIK, Suely. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. Porto Alegre: Sulina; Editora UFRGS, 2011.

SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze, cartografias do estilo: assignificante, intensivo, impessoal*. Tradução Roberto D. S. Nascimento. *Artefilosofia*, Ouro Preto, v. 5, n. 9, pp. 20-34, out. 2010.

SLOMP JR, Helvo. et al. Contribuições para uma política de escritura em saúde: o diário cartográfico como ferramenta de pesquisa. *Athenea Digital*, Barcelona, v. 20, n. 3, pp. 1-13, 2020.

SPINK, Peter Kevin. Pesquisa de campo em psicologia social: Uma perspectiva pós-construcionista. *Psicologia & Sociedade*, v. 15, n. 2, pp. 18-42, 2003.

TEDESCO, Silvia Helena; SADE, Christian; CALIMAN, Luciana Viera. A entrevista cartográfica: a experiência do dizer. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; TEDESCO, Silvia (Org.). *Pistas do método da cartografia: a experiência da pesquisa e o plano comum*. (v. 2), 1. Ed, Porto Alegre: Sulina, 2016, pp. 92-128.

SOBRE AS AUTORAS

Daniele de Andrade Ferrazza

Doutora e mestre pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – Unesp/Campus de Assis-SP. Professora adjunta do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá (UEM). E-mail: daFerrazza@uem.br.

Mateus Alexandre Pratas Rezende

Graduado e mestre em Psicologia pela Universidade Estadual de Maringá (UEM), Maringá, PR, Brasil. E-mail: mateusapratas@gmail.com.

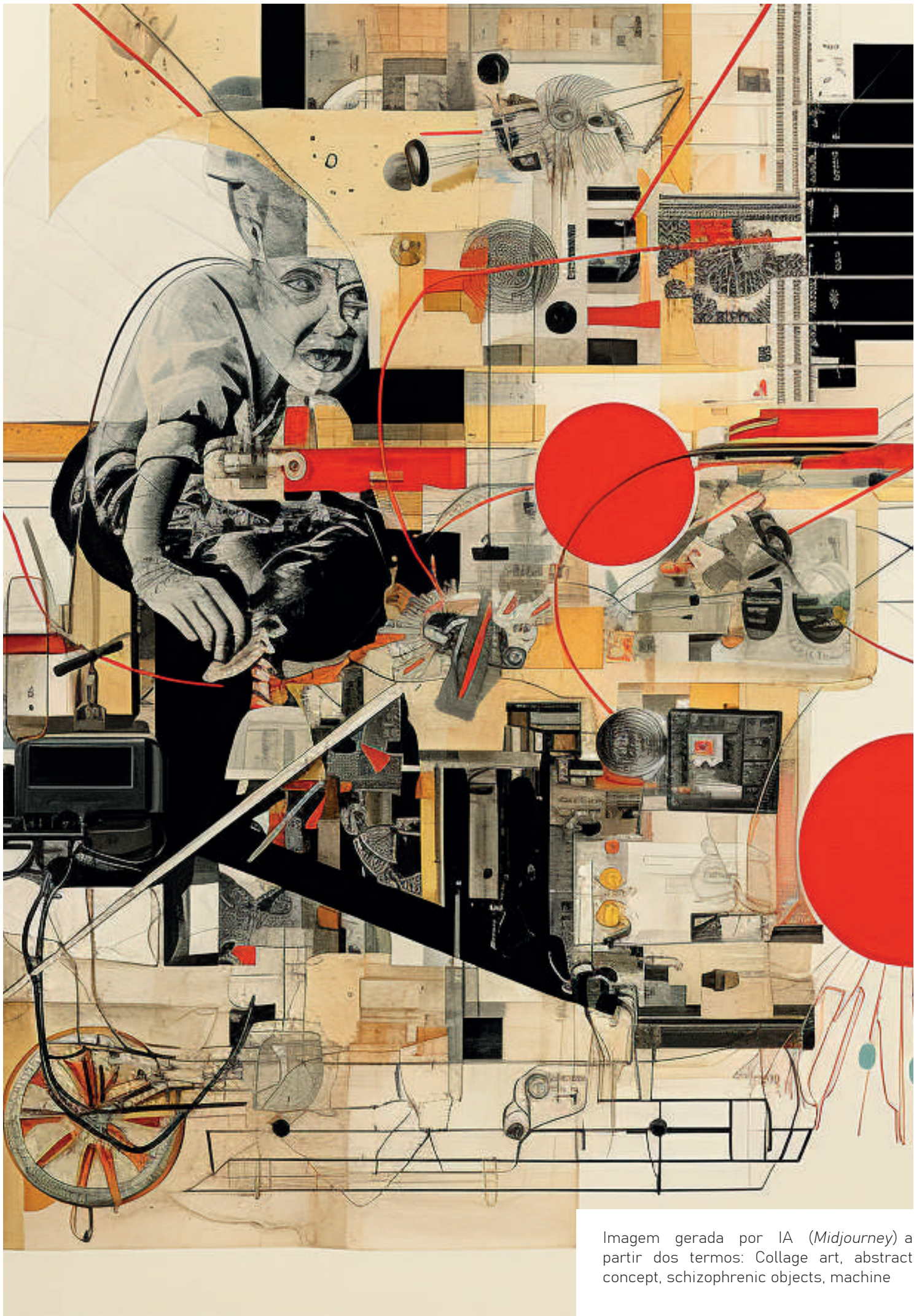


Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: Collage art, abstract concept, schizophrenic objects, machine

DELIGNY, RANCIÈRE E DELEUZE: POR UMA ESTÉTICA INCLUSIVA

Danielle Aparecida do N. dos Santos  [0000-0002-9178-7325](#)
Universidade do Oeste Paulista (Unoeste), Presidente Prudente, SP, Brasil

Jucimara Pagnozi Voltareli  [0000-0002-2775-7340](#)
Universidade do Oeste Paulista (Unoeste), Presidente Prudente, SP, Brasil

Rafael dos Santos Reis  [0000-0003-4301-2952](#)
Universidade do Oeste Paulista (Unoeste), Presidente Prudente, SP, Brasil

Resumo

Neste artigo compartilhamos os escritos de autores do pós-estruturalismo, os franceses Jacques Rancière nas obras: *A partilha do sensível* (2009), e *O inconsciente estético* (2009), Fernand Deligny com a obra *Vagabundos eficazes* (2018) e Gilles Deleuze nas obras *Lógica do Sentido* (2015), e com Félix Guattari nas obras *O que é a filosofia?* (2004), *Mil Platôs* (2012) e *O anti-Édipo* (2011). O objetivo é relacionar o conceito de estética de Rancière com a vivência de inclusão de Deligny, para delimitar um possível início de um Regime Estético Inclusivo da Arte, que criaria encontros que vão além do nosso pensamento sobre o encontro com a diferença, valorizando a diferença em sua essência sem passar por um filtro normatizador. Para isso, foi realizado também um diálogo com outros autores que utilizam destes referenciais. As fontes de busca foram as bases de dados BDTD, SciELO e Periódico Capes sem recorte temporal. Concluímos que na história não há uma decisão de ruptura as artes e inclusão já colocada, mas sim com decisão de reinterpretação das artes e da inclusão.

Palavras-chave

Filosofia, educação, estética, inclusão.

DELIGNY, RANCIÈRE E DELEUZE: FOR AN INCLUSIVE AESTHETIC

Abstract

In this article we share the writings of post-structuralism authors, the french Jacques Rancière in the works: *Le partage du sensible* (2009), and *L'inconscient esthétique* (2009), Fernand Deligny with the work *Os vagabundos eficazes* (2018) and Gilles Deleuze in the works *Logique du sens* (2015), and with Félix Guattari in the works *Qu'est-ce que la philosophie?* (2004), *Mille plateaux* (2012) and *L'Anti-Edipe* (2011). The objective is to relate Rancière's concept of aesthetics with Deligny's experience of inclusion, to delimit a possible beginning of an Inclusive Aesthetic Regime of Art, which would create encounters that go beyond our thinking about the encounter with difference, valuing difference in essence without going through a regulatory filter. To this end, a dialogue was also held with other authors who use these references. The search sources were the BDTD, SciELO and Periódico Capes databases without a time frame. We conclude that in history there is no decision to rupture the arts and inclusion already made, but rather a decision to reinterpret the arts and inclusion.

Keywords

Philosophy, Education, Aesthetics, Inclusion.

Submetido em: 30/03/2024
Aceito em: 12/04/2024

Como citar: SANTOS, Danielle Aparecida do Nascimento dos; VOLTARELI, Jucimara Pagnozi; REIS, Rafael dos Santos. Deligny, Rancière e Deleuze: por uma estética inclusiva. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 5, n. 1, p. e51903, jan./jun. 2024.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](#).

[illegible]

Essa ruptura é majoritariamente relacional às artes em geral, nas quais tais filósofos utilizam de pinturas, literatura, cinema, etc., para repensar a sociedade que

(des)troços: revista de pensamento radical, belo horizonte, v. 5, n. 1, jan./jun. 2024

estava mudada (já que o pós-estruturalismo se coloca em evidencia pós maio de 68).² Resumidamente, “o pós estruturalismo é constantemente revivido pela abertura ao novo (à pura diferença). É oposto a qualquer certeza absoluta, mas só pode funcionar mediante essa oposição em repetidas práticas críticas e criativas”.³

Alguns autores que influenciaram este pensamento são Martin Heidegger, com o pensamento hermenêutica, Edmund Husserl, com a fenomenologia, Immanuel Kant, com a filosofia transcendental, Friedrich Nietzsche, com o existencialismo e Sigmund Freud, com a psicanálise.

Diante disso, um papel importantíssimo do pós-estruturalismo é relacionar história, arte e política e, não somente, mas pensar em lógicas para além do convencional. Jacques Rancière, utilizando a ideia de Freud de que não existe detalhes desprezíveis e que são eles que nos levam no caminho de uma verdade, elabora o que ele chama de Regime Estético da Arte.

[...] o emblema desse regime da arte que identifica as coisas da arte como coisas do pensamento, enquanto testemunhos de um pensamento imanente ao seu outro e habitado por seu outro, escrito em toda parte na linguagem dos signos sensíveis e dissimulado em seu amago obscuro.⁴

Assim, o conceito de estética é fundamental nos escritos de Rancière, já que ele utiliza das artes cinematográficas (um dos pontos importantes para nosso pensamento) para pensar sobre isso. Além disso, essa escolha se justifica por considerarmos Rancière importante para pensarmos em como mesclarmos arte e filosofia na atualidade, já que esta mescla nos proporciona ir além do pensado em outros campos.

Diante desse contexto, o objetivo deste artigo é criar uma possível reflexão que considere o regime estético inclusivo da arte como movimentos possíveis entre a ideia de diferença. Para isso, nos propusemos a pensar a estética a partir dos escritos de Jacques Rancière, que escreve sobre a estética em dois livros: *A partilha do sensível*, *O inconsciente estético* e os textos temáticos em relação a Gilles Deleuze e Felix Guattari. Também utilizaremos dos próprios Deleuze e Guattari para nos auxiliar nesse pensamento estético através dos livros *Lógica do Sentido*, *O anti-Édipo* e *Mil Platôs*. Já sobre a ideia de inclusão utilizaremos da experiência de Fernand Deligny em *Vagabundos Eficazes* que relata sua vivência na classe especial, no asilo e no centro social em meados da década de 40.

Ressaltamos que o trabalho empreendido neste artigo, é resultado de dois trabalhos que temos realizado: a pesquisa de doutoramento que tem como objetivo pensar sobre a inclusão de pessoas com deficiência, conjugado ao pensamento dos autores utilizados neste estudo; outro ponto que corroborou são as discussões realizadas no grupo de pesquisa Políticas e Práticas de Educação Inclusiva (PPEI).

² Maio de 68 é um movimento estudantil e operário marcado por greves e ocupações que ocorreram em maio de 1968 na França em decorrência das reivindicações ao sistema educacional francês, alto número de desemprego, e debate sobre pautas igualitárias e democráticas.

³ Williams, *Pós-estruturalismo*, posição 184.

⁴ Rancière, *O inconsciente estético*, pp. 49-50.

2. Mapas como pistodológicas

Para nosso percurso metodológico, consideramos a relação de produção bibliográfica que é produzida atualmente dentro do tema e objetivo que o artigo se propõe a estudar. Por se tratar de um trabalho precisamente filosófico, nosso foco principal é reunir ideias de outros estudiosos do assunto e, para isso, realizamos buscas nos direcionando a duas importantes fontes de trabalhos acadêmicos, sendo elas: a Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações – BDTD e a Scientific Electronic Library Online (SciELO). Aqui, todas as nossas buscas se resumem em trabalhos em português, já que existe bastante discrepância em relação aos conceitos utilizados e suas traduções. Logo, nossa busca se delimitou da seguinte maneira:

Selecionamos as plataformas SciELO e BDTD, e utilizamos as seguintes palavras-chave “INCLUSÃO” e “ESTÉTICA”, nosso recorte temporal foram nos últimos 5 anos, e filtramos para o idioma PORTUGUÊS. Sendo o campo de busca “Resumo”. E tivemos os seguintes resultados. Na plataforma Scielo, tivemos apenas 1 artigo intitulado “Escândalo e corrupção: da recriação do invisível nos Mass media”, no qual o termo “Inclusão”, não fazia referência a uma ideia de incluir pessoas, e sim ao verbo incluir, incorporar, abarcar. Assim, nos direcionamos ao BDTD, utilizando as mesmas palavras-chave, mesmo recorte temporal e mesmo campo de busca, e obtivemos 122 resultados. Porém, boa parte se tratava de assuntos das ciências biológicas, pois estética também é um ramo ou atividade profissional que tem por fim corrigir ou minimizar problemas dermatológicos.

Logo, foram excluídas teses e dissertações que englobavam tais assuntos. Assim, tivemos 6 resultados ligados a educação, 2 a ciências humanas, 2 na psicologia social, 2 na comunicação, 4 em letras, e 2 em linguística aplicada. Ao chegamos em 18 resultados, foram lidos todos os resumos, sendo que não abrangiam a discussão sobre estética no sentido filosófico de Rancière, e nem a ideia de Inclusão de Deligny.

Optamos por refazer as buscas utilizando de outras palavras-chave, aumentando a busca para últimos 10 anos e adicionando a plataforma Periódicos Capes. As palavras-chave foram “DEFICIENCIA”, “ESTÉTICA” e “RANCIÈRE” e também “DEFICIENCIA”, “ESTÉTICA” e “DELIGNY”. Sendo assim, após lermos os resultados obtidos e utilizando dos mesmos meios de exclusão, chegamos em dois resultados.

Foram encontrados uma dissertação e um artigo. A dissertação é intitulada como *Cartografias de traduções de imagens cinematográficas: Uma proposta de emancipação de espectadores com deficiência visual frente as generalizações das visualidades cotidianas*, defendida por Kerllon Lucas Gomes Silva em 2022, que revoluciona ao propor a ideia de que um produto artístico deve ter sua estética pré-determinada pelo próprio público consumidor, isto é, no caso abordado em sua dissertação, os sentidos da arte para um cego devem ser promovidos pelo próprio cego. A estética da obra projetada no público alvo, deve ter em si, o envolvimento do próprio público alvo. Para que, a subjetividade de um cego esteja de maneira tão inexoravelmente imbricada na obra, que sem esta, a obra perca o próprio sentido de existir.

Já o artigo intitulado *Surdocegueira, cartografia e decolonialidade*, escrito pela Arheta Ferreira de Andrade em 2018 e publicado pela revista *Psicologia: Ciência e profissão*, determina que a arte tem um papel substancial em emancipar e facilitar a interação entre o mundo objetivo e a realidade subjetiva de pessoas surdo-cegas. A arte neste sentido, se mostra como instrumento para ressaltar e valorizar a diferença, sendo

utilizada como ferramenta para a expressão do ser. Assim como é relevante ressaltar, a potencialidade exposta do indivíduo surdo-cego em criar e propagar arte, sendo, destarte, ferramenta para a expressão do indivíduo e campo no qual o indivíduo possa criar e potencializar sentidos.

Após as pistas encontradas, utilizamos dos achados para criarmos nosso mapa de reflexão, direcionado com a possibilidade de pensar a estética como um caminho inclusivo, considerando os pontos achados e as descontinuidades.

3. A estética inclusiva em Deligny e Rancière

Darmos sentido para uma estética inclusiva é primeiramente delimitarmos o significado do que é estética. Jacques Rancière em seu livro *A Partilha do Sensível*⁵ inicia a elaboração do significado de estética que é contrária ao significado advindo da teoria da arte, mas sim ao pensamento e identificação artística. Para ele estética é "um modo de articulação entre maneiras de fazer, formas de visibilidade dessas maneiras de fazer e modos de pensabilidade de suas relações, implicando uma determinada ideia de efetividade do pensamento".⁶ Ou seja, para ele pensar esteticamente é ter um novo pensamento; seria o deslocamento para uma nova sensibilidade, menos aristocrática, mais democrática. Seria uma vida como objeto da ficção, seria pensar o anônimo, o comum.

A partilha do sensível faz ver quem pode tomar parte no comum em função daquilo que faz, do tempo e do espaço em que essa atividade se exerce. Assim, ter esta ou aquela "ocupação" define competências ou incompetências para o comum. Define o fato de ser ou não visível num espaço comum, dotado de uma palavra comum etc. Esse pensamento está descrito em outro livro, *O Inconsciente estético*.

O inconsciente estético, consubstancial ao regime estético da arte, se manifesta na polaridade dessa dupla cena da palavra muda: de um lado, a palavra escrita nos corpos, que deve ser restituída a sua significação linguageira por um trabalho de decifração e de reescrita; do outro, a palavra surda de uma potência sem nome que permanece por trás de toda consciência e de todo significado, e à qual é preciso dar uma voz anônima e esse corpo fantasmagórico [...]⁷

Para Jacques Rancière, o resultado de um inconsciente estético é baseado no ato de uma revolução estética; que é uma abolição do conjunto ordenado das relações entre o visível e o divisível, o saber e a ação, a atividade e a passividade. Segundo ele, é como se fosse preciso um novo Édipo para a psicanálise. É quase como recomeçar. Se Édipo é a junção da filosofia e da medicina, agora tenhamos outro Édipo, o da filosofia com a arte. Um Édipo que é aquele que ao mesmo tempo sabe e não sabe, o que age, e o que padece. É ao mesmo tempo alegre e triste, mas que não são opostas, e sim estão do mesmo lado. É pensar na não representação.

A revolução estética abre espaço para a elaboração de uma nova ideia do pensamento, para pensamentos que não pensam, pensamentos que apenas habitam. São

⁵ O livro em questão é uma resposta a algumas perguntas feitas a partir do livro do mesmo autor – O desentendimento.

⁶ Rancière, *A partilha do sensível*, p. 13

⁷ Rancière, *O inconsciente estético*, p. 41.

esses pensamentos que não são polidos, são pensamentos que são potentes, pensamentos que possuem vestígio, que traz consigo estrias, marcas e rupturas; que mostram suas histórias. É colocar no holofote grande regra Freudiana de que não existe detalhes desprezíveis, e que são esses detalhes que nos coloca no caminho direto para a revolução estética.

Não existem temas nobres e temas vulgares, muito menos episódios narrativos importantes e episódios descritivos acessórios. Não existe episódio, descrição ou frase que não carregue em si a potência da obra. Porque não há coisa alguma que não carregue em si a potência da linguagem. Tudo está em pé de igualdade, tudo é igualmente importante, igualmente significativo.⁸

Um pensamento sem imagem não é um pensamento sem imagem literalmente. A ideia do pensamento sem imagem é um pensamento fora da ideia convencional de filosofia que temos hoje. Logo, não é estranho pensarmos imagetivamente um pensamento sem imagem, apenas que essa imagem vai além do que está imposto para nós e, lógico, para os gregos convencionais. Para nós, essa é a doença. É a obsessão do pensamento único que quer transformar a realidade em uma única maneira e que leva a destruição dos indivíduos e da sociedade.

Dado o contexto do pensamento estético de Jacques Rancière, partimos para outro autor que utiliza de uma mesma lógica para pensar uma educação inclusiva.

Fernand Deligny é um autor francês que começou a pensar a inclusão no pós guerra, ainda que não nos moldes atuais. Seu trabalho começou na década de 40, quando houve o início do processo de adequação para a inclusão, pois a deficiência se torna importante por um aspecto moral, mas principalmente pelo aspecto econômico (necessidade de corpos jovens para reconstruir a nação quebrada da guerra).

Para a sociedade naquela época, é mais vantajoso adaptar jovens "anormais", para que se tornem adultos produtivos e que não dependem do Estado (é nesse mesmo período que Robert Castel insere o conceito de capital humano). Isso demanda uma "tecnicidade inclusiva", que resulta em um discurso tecnicista. E é aí que sai o aspecto moral, e inicia o aspecto técnico (ainda que ideológico). É nesse cenário que trabalhadores sociais como pedagogos, assistentes sociais e afins são excluídos da soma para a entrada desses técnicos, como psiquiatras, juristas etc.

A psicanálise é inventada nesse ponto em que a filosofia e a medicina se colocam reciprocamente em causa para fazer do pensamento uma questão de doença e da doença uma questão de pensamento. Mas essa solidariedade das coisas do pensamento das coisas da doença é ela mesma solidária do novo regime de pensamento das produções da arte. [...] Ora, é precisamente através dessa identidade de contrários que a revolução estética define o próprio da arte.⁹

Fernand Deligny, a partir daí, busca entender as questões que ficaram excluídas, como questões sociais, relações parentais etc. Nesses casos que se desviam, escapam. Assim, dois elementos são importantes.

Primeiro, o sujeito não é uma essência interna e fixa, mas sim é constituída pela posição que ela ocupa (posição essa atribuída pelas instituições). Segundo, a

⁸ Rancière, *O inconsciente estético*, pp. 36-37.

⁹ Rancière, *O inconsciente estético*, pp. 26-27.

emancipação é sempre uma questão coletiva, pensada e praticada coletivamente. Logo, Deligny aposta em uma colaboração com as famílias e com o meio social próximo. As políticas institucionais na França daquele período tendiam a estigmatizar os jovens e naturalizar os problemas sociais. Criando assim um círculo vicioso de abortos sociais. Ou seja, a emancipação depende de um sujeito político que assume uma temporalidade que não lhe pertence para a criação de algo que não é esperado, afim de compartilhar essa criação. Ela é capaz de apropriar a linguagem, o tempo, o espaço, etc. Ele fala que entende "[...] melhor como a preocupação mesquinha de eternidade individual leva aqueles mesmos que não creem mais no paraíso a querer com todas as forças se prolongar tal como são".¹⁰

A política ocupa-se do que se vê e do que pode dizer sobre o que é visto, de quem tem competência para ver e qualidade para dizer, das propriedades do espaço e dos possíveis do tempo. É a partir dessa estética primeira que se pode colocar a questão das "práticas estéticas", no sentido em que entendemos, isto é, como formas de visibilidade das práticas da arte, do lugar que ocupam, do que fazem" no que fiz respeito ao comum.¹¹

É aí que fundem a ideia de Rancière com Deligny. É pensar sobre os imprevistos, os choques que quebram esses automatismos. É pensar a emancipação enquanto uma experiência compartilhável. É pensar em uma emancipação fora dos moldes impostos. É pensar em uma linguagem não colonizadora. São experiências emancipatórias que surgem do processo de rasura. É um ponto comum entre o pensar pela arte e pensar por aquele que não é inserido pelo incomodo. Ambos criticam a linguagem reduzida aos seus aspectos simbólicos, significantes, comunicativos e normalizadores.

A "história da arte" assim entendida é algo totalmente distinto da sucessão de obras e escolas. É a história dos regimes de pensamento da arte, entendendo-se por regimes de pensamento da arte um modo específico de conexão entre as práticas e um modo de visibilidade e de pensabilidade dessas práticas, isto é, em última análise, uma ideia do próprio pensamento.¹²

Rancière chega nessa crítica com seu contato com a literatura e com o cinema, já Deligny chega com a história de Janmari, com o diagnóstico "incurável". É um limite extremo de inadaptação e inclusão ao modelo paradigmático institucional. A rede criada por Deligny não é nomeada como um processo terapêutico, reeducativo. E sim como viver em presença próxima das crianças autistas.¹³

Deligny coloca a solução onde os educadores devem sair do mesmo meio que os jovens delinquentes. Já que outros tem uma moral incompatível. Ele é crítico do catecismo pedagógico de boa vontade. É baseado em um processo emancipatório. Logo, se trata de ensinar um sentido comum e as consequências que sua posição causa socialmente. Uma das ideias da pedagogia da revolta. A ideia é criar uma situação no qual o meio social assume suas responsabilidades. Tecendo uma rede interna e popular imanente ao contexto social.

¹⁰ Delagny, *Vagabundos eficazes*, p. 21.

¹¹ Rancière, *A partilha do sensível*, pp. 16-17.

¹² Rancière, *O inconsciente estético*, p. 46.

¹³ Deligny, *Vagabundos Eficazes*.

Rancière, utiliza das ideias de Freud e Jean-François Lyotard¹⁴ para pensar a revolução estética como revogação da ordem causal da representação clássica e identifica a potência da arte através de sua possibilidade de contradição. Sendo assim, para Rancière pouco importa se a história é real ou ficcional. "O essencial é que ela seja unívoca, que oponha à indiscernibilidade romântica e reversível do imaginário e do real uma disposição aristotélica de ações e saberes direcionadas para o acontecimento maior de um reconhecimento".¹⁵ Ou seja, para ele algo estético é algo que não necessariamente é uma teoria da sensibilidade, ou teoria do belo, etc., mas sim algo que pertence a arte, ao modo de ser. É algo que tem um modo de ser sensível próprio aos produtos da arte.

Isto é, em primeiro lugar, elaborar o sentido mesmo do que é designado pelo termo estética: não a teoria da arte em geral ou uma teoria da arte que remeteria a seus efeitos sobre a sensibilidade, mas um regime específico de identificação e pensamento das artes: um modo de articulação entre maneiras de fazer, formas de visibilidade dessas maneiras de fazer e modos de pensabilidade de suas relações, implicando uma determinada ideia da efetividade do pensamento.¹⁶

Para simplificar, Rancière em seu livro *A fábula cinematográfica* utiliza do exemplo de Gilles Deleuze para pensar em dois movimentos estéticos, a imagem-movimento e a imagem-tempo. Para ele, a imagem-movimento seria uma lógica de encadeamento de imagem umas às outras com a finalidade da percepção e ação; já a imagem-tempo é caracterizada pela ruptura da imagem-movimento com situações óticas e sonoras puras.¹⁷

Ou seja, neste caso o estético da imagem-tempo é o modo de pensamento que se desenvolve sobre as artes e que procura dizer em que elas consistem enquanto coisas de pensamento.

Dito de outro modo, "estética" não é um novo nome para designar o domínio da "arte". É uma configuração específica desse domínio. Ela não é a nova rubrica sob a qual se organizaria aquilo que antes concernia ao conceito geral de poética. Ela marca uma transformação no regime do pensamento da arte. E esse novo regime é o lugar onde se constitui uma ideia específica do pensamento.¹⁸

Nesta perspectiva, é como pensar na dualidade de um filme de ficção e de um documentário; que apesar de um documentário tentar mostrar a realidade, é na ficção que a "realidade" é mais plausível seguir uma normalidade, se tratando de seguir um roteiro linear, com significados de cada elemento colocado em cena. A vida tratada em um documentário não segue uma lógica narrativa padronizada. Há elementos estéticos que escapam dentro da lógica da vida.

A "história da arte" assim entendida é algo totalmente distinto da sucessão de obras e escolas. É a história dos regimes de pensamento da arte, entendendo-se por regimes de pensamento da arte um modo específico de conexão entre as práticas e

¹⁴ Jean-François Lyotard é famoso por escrever o livro *A condição pós-moderna*, em 1968, que fala da tese da mudança radical na forma da produção do saber no capitalismo contemporâneo.

¹⁵ Rancière, *O inconsciente estético*, p. 56.

¹⁶ Rancière, *A partilha do sensível*, p. 13.

¹⁷ Rancière, *A fábula cinematográfica*.

¹⁸ Rancière, *O inconsciente estético*, p. 13.

um modo de visibilidade e de pensabilidade dessas práticas, isto é, em última análise, uma ideia do próprio pensamento.¹⁹

Então como devemos elaborar este processo de inclusão. Rancière nos apresenta o termo partilha do sensível. Essa partilha é um comum partilhado. "Essa repartição das partes e dos lugares se funda numa partilha de espaços, tempos e tipos de atividade que determina propriamente a maneira como um comum se presta à participação e como uns e outros tomam parte nessa partilha."²⁰

Pensando nisso, não existe pensar em algo diferente quando nós seguimos em busca de um ideal humano de normalidade imposto. Um ideal europeu, magro, masculino, hetero, etc. Deligny vai de encontro com essa diferença na década de 40, e hoje, além desse encontro, gostaríamos de ir para além do nosso pensamento sobre o encontro com a diferença e, sim, valorizar a diferença em sua essência sem passar por um filtro normatizador.

Rancière separa esses dois processos em duas grandes formas do pensamento estético; a primeira que ele chama de um modelo de um rastro que fala, sendo uma inscrição sedimentada. E a outra que "não vê no detalhe 'insignificante' não mais o rastro que permite reconstituir um processo, mas a marca direta de uma verdade inarticulável, que se imprime na superfície da obra e desarma toda lógica de história vem composta, de composição racional dos elementos".²¹ Aqui não houve uma decisão de ruptura as artes, mas sim com decisão de reinterpretação daquilo que a arte faz ou daquilo que faz ser arte. Ou seja, é tomar a decisão de trilhar outro caminho. Ao criar uma escrita própria como montagem, Rancière, assim como Deligny, fogem das explicações que reafirmam a norma, criando espaços de certezas, incertezas, afastamentos, aproximações e deslocamentos. Logo, temos algumas alternativas para pensar a inclusão, e cabe a nós escolher qual rumo tomar.

4. A estética inclusiva em Deleuze

Deleuze sozinho ou com Guattari nunca escreveu sobre estética explicitamente. Porém alguns autores identificam a temática da estética em seus escritos de diversas formas. Um deles inclusive é Jacques Rancière. Ele inclusive analisa uma possível estética deleuziana com os livros *O que é a filosofia?* e *Lógica do Sentido*.

Rancière analisa Deleuze como um verdadeiro avanço em pensar a destruição da organização do modelo de representação artística. Para ele a estética não é um saber sobre as obras, mas sim, um pensamento que se desdobra a partir dessas obras. Onde Deleuze trata obras modernas, utilizando de exemplos personagens como Alice e Humpt Dumpt²² para se pensar em como obra contraditória em que o elemento do pensamento vem resgatada em uma organicidade e um logos de tipo novo. Confirmando o

¹⁹ Rancière, *O inconsciente estético*, p. 46.

²⁰ Rancière, *A partilha do sensível*, p. 15.

²¹ Rancière, *O inconsciente estético*, p. 58.

²² Humpt Dumpt é um personagem caracterizado como um ovo falante com feições humanas que aparece no livro *Alice através do espelho* de Lewis Carroll publicado originalmente no ano de 1871.

compromisso de reconstruir a obra moderna de forma a que ela não siga uma única lógica.²³

Além dos exemplos utilizados por Deleuze em *Lógica do Sentido*, ele, juntamente com Felix Guattari, utiliza de exemplos práticos para se pensar conceitos filosóficos que dão a nós a ideia de uma estética com os escritos de Antonin Artaud em *O anti-Édipo* e *Mil Platôs*.

Artaud é um poeta e dramaturgo francês que Deleuze e Guattari diz criar a filosofia da angústia, já que ele se chamava de doente e esquizofrênico ao escrever seus poemas, elaborando uma arte anarquista que utiliza do próprio corpo para transgredir o limite do pensamento de si mesmo. Um deles, segundo Deleuze e Guattari, é *O Teatro e Seu Duplo*, no qual "Artaud sugere os efeitos incorpóreos produzidos pelo corpo do artista, palavras insufladas, desarticuladas, vivificadas por uma carga explosiva que explode e libera todas as imagens".²⁴

Uma verdadeira libertação da obra supõe, então, a destruição dessa organicidade que é o segundo recurso da representação. Histerizar a obra, fazer da histeria obra, significará desfazer essa organicidade latente na própria definição da 'autonomia' da obra.²⁵

É utilizando um jogo de palavras que Artaud chega na possível estética ao mudar o significado das palavras modificando-as, tirando os significados limitantes e cartesianos, e transformando em algo novo. Deleuze é preocupado com a captação direta daquilo que se rebela contra os princípios do pensamento dogmático sendo os fluxos descodificados, não domesticáveis e, portanto, não passíveis de serem conceitualizados. É fazer nascer aquilo que ainda não existe. Ou seja, Deleuze e Guattari utiliza de Artaud para pensar sobre a significância, possibilitando-nos pensarmos uma estética da diferença, que seria toda a produção de ideias múltiplas que se dá sobre o fluxo imanente de forças que nos afetam. Esse princípio, nos escritos de Deleuze e Guattari é chamado de Corpo sem Órgãos (CsO).

O Corpo sem Órgãos ou CsO é um corpo sem amarras sociais. É um corpo anárquico. É um corpo povoado de multiplicidades. É um corpo que se desvencilha das amarras que o aprisiona. Pois, "O sentido é algo que é produzido durante o confronto com o impensável, com aquilo que nos dá a pensar, e, portanto, é uma espécie de criação do pensamento".²⁶

Não havendo um corpo uno e integrado, não existiriam também superfícies que delimitariam os corpos, barreiras, barreiras sobrepostas entre as partes corporais. Com esse embaralhamento dos limites do corpo, acontece a destruição da própria linguagem. A palavra se divide em sílabas, letras, sons destituídos de significação lógica.²⁷

E como tal, se nos tornarmos Corpo sem Órgãos, é possível experimentar o campo das multiplicidades, e assim constituir uma estética da diferença que jamais se reduziria

²³ Rancière, *Existe uma estética deleuziana?*.

²⁴ Chih, *Por uma estética da diferença*, p. 486.

²⁵ Rancière, *Existe uma estética deleuziana?*, p. 508.

²⁶ Chih, *Por uma estética da diferença*, p. 487.

²⁷ Rancière, *Existe uma estética deleuziana?*, p. 485.

ao princípio da identidade do Mesmo e do Igual, e se necessário, destruir, para o renascimento de algo novo a partir de seus estilhaços.

O Corpo sem Órgãos é tamanha força que transborda. Sendo máquinas de guerra. É uma prática da própria vida em sua potência máxima criativa. São encontros de intensidades. É sermos afetados quando não sabemos, como e nem mesmo por quem. É a partir daí que é possível entender Deleuze esteticamente a partir da sua figura do pensamento.²⁸

Estética designa uma mudança de perspectiva: quando o pensamento da obra não remete mais a uma ideia das regras de sua produção, ela é subsumida sob outra coisa: a ideia de um sensível particular, a presença no sensível de uma potência que excede seu regime normal, que é e não é do pensamento, que é do pensamento que se tornou diferente de si mesmo: um produto que se iguala a um não produto, um consciente que se iguala ao inconsciente.²⁹

Para pensar esteticamente, Rancière opta por utilizar exemplos dado por Deleuze em seu livro *Imagem-Tempo*, ao citar duas mulheres que trazem essa “esquizofrenia” para o pensamento. Elas são as personagens de Vera Miles, em *O homem errado*,³⁰ e Ingrid Bergman, em *Europa 51*,³¹ para ele, Deleuze demonstra através da loucura a ida ao mundo da não-representação, a ida a direção do sensível, a travessia. Para, assim, pensarmos sobre a estética deleuziana ser a “história das formas da coincidência entre o espaço da representação artística e o espaço de uma apresentação do espírito a si mesmo no sensível”.³²

5. Última parada com pensamentos contínuos

A proposta deste artigo foi pensar caminhos possível entre estética e inclusão. O aporte que nos sustentou na produção reflexiva foi de autores que pensam fora de um contexto de saber, desconstruído pela relação entre palavra e sentido, e com essa mudança nos possibilita a pensar outras formas, personagens e contextos que entendem a diferença como princípio direcionador para as relações entre estética e inclusão.

Rancière, em suas provocações, nos ajuda a pensar a política como um mecanismo de organização social, que é chamado a atenção, em como a sociedade constrói o sujeito, implicando determinantes insensíveis que dificulta quais corpos podem sair das exclusões que estão submersas, para estarem na superfície do reconhecimento. A partilha do sensível, constituída em um ver para além das representações culturais, ocuparia a função em determinar quem está autorizado a ser e quem a não-ser, considerando marcadores de tempo e espaço em que exercem a produção de si e o que e como esta produção pode ser partilhada no coletivo comum.

O pensamento e os discursos que defendem a igualdade, faz naturalizar os não vistos e, para isso, o dissenso produziria uma desarmonia que faz ver as diferenças própria da coletividade. A política, nessa conjuntura, cumpriria o papel em reconfigurar

²⁸ Silva, *Deleuze e Artaud*.

²⁹ Rancière, *Existe uma estética deleuziana?*, p. 512.

³⁰ Hitchcock, *O homem errado*.

³¹ Rosellini, *Europa 51*.

³² Rancière, *Existe uma estética deleuziana?*, p. 513.

as percepções construídas, e alcançar outros sentidos – que rompe com os binarismos que criam categorias de exclusões e que não permitem o pensamento alcançar a percepção do não inteligível. Ou seja, a política, nessa reformatação, seria uma mão que devolve o que uma outra tirou, de pessoas que, ficcionalmente, foram arrancadas da cena social. Tarefa que tem sido marcada por acirradas discussões no campo das políticas de inclusão.

A estética ocuparia o papel em criar um novo sentido, uma nova igualdade, ao colocar a sensibilidade como um princípio direcionador para as percepções que transgridem as verdades que no tempo fomos submetidos e nos constituíram. Resultaria, pois, em criar toda forma desviante, marcada pela produção perceptiva de pessoas incapazes de emanciparem. Rompe com a lógica das relações de dominação, em que as pessoas tidas como incapazes, devem ser subordinadas a quem é validado como capaz.

A junção entre política e estética, formaria uma percepção de pertencimento em que cada pessoa é provocada a buscar e identificar suas capacidades, criando, assim, o pertencimento, sem a restrição de espaço e tempo no qual possa ser e estar devir. A interação entre estética e política aqui, se manifesta quando aqueles considerados excluídos destacam desigualdades vivenciadas. A partir disso, ocorre uma subjetivação caracterizada pela identificação de danos, conexões temporais, espaciais, corporais que surgem em cena.

Deligny nos provoca a destroçar a forma como temos formado nossa visão, em bases morais. A moral produz sofrimento, ao categorizar as pessoas e a sociedade que desviam ao padrão pré-estabelecido, essas pessoas ditas como “incorretos” são encorajadas a ocuparem um espaço de correção moral. Rancière anteriormente nos chamava a atenção sobre o perigo que a política pode exercer. E não obstante, ao olharmos o cenário político social, no percurso em que este texto vem sido discutido, quantas aberrações políticas tem se produzido em bases morais, que atende apenas a grupos que se auto intitulam como excepcionais, deturpando leis, direitos em vista ao negacionismo radical?

Um dos caminhos possíveis que podem ser travados, na desarticulação desse moralismo, é a aplicação de uma ética do cuidado. Os debates escolares, por exemplo, têm perpetuado a ideia de que pessoas que são marcadas pela diferença devem ser integradas a um sistema que não foi formulado para que essas pessoas sejam reconhecidas. Nega a particularidade que cada pessoa tem, apagando suas “rebeldias”, que caracterizam o que são, em vista a um discurso vazio de inclusão e que, na verdade, busca-se adaptar o inadaptável dentro das normas que consideram como “normais” e “corretas”.

Alguns pontos que destacam procedimentos possíveis e que, talvez, a sociedade ainda resista é na possibilidade de sentar para ter essa conversa, que tem início com o fato de que a busca pela inclusão na verdade revela uma irresponsabilidade comunitária. Discutir o que e quem precisa ser incluído é resultado da produção socio-cultural de estereotipação ao nos formar enquanto pessoas por esta lógica, e que compactuamos ao excluirmos pela percepção insensível ao ser-pessoa-da-diferença.

Segue, com a negação que é feita, a ocupação de algumas pessoas a certos espaços de higienização. Quais os locais que as pessoas que não se adaptam em certos sistemas, e/ou que são atravessadas pelas questões sociais, econômicas de negligência e ao trato governamental, que, ao serem configurados, não importou em considerá-las?

As Fundações Casas, Escolas, APAEs, entre outras, produzem o sentimento de pertencimento social, em que elas possam estar?

Deleuze, nos coloca a pensar nosso lugar no mundo e como nossa relação com as pessoas, está às margens de um reconhecimento a partir da lógica das comparações. Implica pensar a configuração que a superfície ocasiona, ao nos tirar das margens das percepções. As relações e pessoas não sintetizam as coisas que as produzem e as imagens que representam. E sim os acontecimentos.

O acontecimento nos possibilita a ver a singularidade de cada relação-pessoa no campo da experiência, não restringido as representações. Esse giro de ótica em como entendemos as coisas implica as formas que concebemos as pessoas-relações, por não acessar como *modus operandi* a essencialidade que patologiza as explicações limitantes que não alcançam as pessoalidades que caracterizam a vida humana.

A contribuição que Deleuze nos lega é de que as relações entre estética e inclusão como acontecimentos marca nossas vidas como manifestações de viventes. Isso cria questionamentos e tensões nos espaços que não nos potencializam e nos governam na intenção de tornar nossos corpos dosséis a uma estrutura normalizadora.

Os questionamentos e reflexões que ousamos criar nesse artigo é de levar em consideração outras formas de pensar, e sobretudo, a inclusão a partir da estética conduzida por alguns autores que nos identificam. A escrita que propomos fazer é um acontecimento que intenta uma singularidade travestida de ineditismo com movimentos de pensamentos outros, na intenção de provocar transformações, desdobrados em outros estudos e discussões, tão necessárias para seguirmos com o devir que é o conhecimento, a estética e a inclusão.

Referências

- CHIH, Chiu Yi. Por uma estética da diferença: um diálogo entre Deleuze e Artaud. In: FORNAZARI, Sandro Kobol. *Deleuze Hoje*. São Paulo: FAP-Unifesp, 2014. p. 479-490.
- CORALINA, Cora. *Meu Livro de Cordel*. 8. ed. São Paulo: Global, 1998.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. 2. ed. v. 3. São Paulo: 34, 2012.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2. Tradução de Peter Pál Pelbart, Janice Caiafa. 2. ed. v. 5. São Paulo: 34, 2012.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* 1. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. 2. ed. São Paulo: 34, 2011.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: 34, 2004.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- DELIGNY, Fernand. *Vagabundos eficazes: operários, artistas, revolucionários: educadores*. São Paulo: n-1, 2018.
- HITCHCOCK, Alfred. *O homem errado (The Wrong Man)*. p&b, 105 min. 1956.
- RANCIÈRE, Jacques. *A fábula cinematográfica*. Tradução de Christian Pierre Kasper. Campinas – SP: Editora Papirus, 2013. (Campo Magnético)
- RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. 2. ed. São Paulo: EXO experimental org. Editora 34, 2009a.
- RANCIÈRE, Jacques. Existe uma estética deleuziana? In: ALLIENZ, Éric (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: 34, 2000.
- RANCIÈRE, Jacques. *O inconsciente estético*. São Paulo: 34, 2009b.
- ROSSELLINI, Roberto. *Europa '51*. p&b, 118 min, 1952.
- SILVA, Márcio Sales da. Deleuze e Artaud: Um passeio pelo Corpo sem Órgãos. In: FORNAZARI, Sandro Kobol. *Deleuze hoje*. São Paulo: FAP-Unifesp, 2014.
- WILLIAMS, James. *Pós-estruturalismo*. Edição Kindle. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

SOBRE AS AUTORAS

Danielle Aparecida do Nascimento dos Santos

Doutora em Educação pela Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho"/ Faculdade de Ciências e Tecnologia. Docente e Vice-coordenadora do Programa de Pós-graduação em Educação na Universidade do Oeste Paulista (Unoeste). E-mail: pesquisadoradanielle@gmail.com.

Jucimara Pagnozi Voltareli

Mestra em Educação pela UNOESTE, licenciada em Geografia pela UNESP. Faz parte do Grupo de Pesquisa Políticas e Práticas da Educação Inclusiva (PPEI). Possui foco em Cinema dentro das áreas de Geografia, Filosofia e Educação. E-mail: jucimarapagnozi@hotmail.com.

Rafael dos Santos Reis

Possui graduação em Filosofia pela Faculdade João Paulo II, mestrado em Educação pela UEM. É professor e Doutorando em Educação pela Universidade do Oeste Paulista e sanduíche pela Universidade Aberta de Portugal. Bolsista CAPES. E-mail: raphael.zaratustra@gmail.com.



Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: Collage art, abstract concept, schizophrenia, humanless

O DISPOSITIVO DE MEDICALIZAÇÃO NA EDUCAÇÃO E A PRODUÇÃO DO SUJEITO MEDICALIZADO: NOTAS SOBRE A SUPRESSÃO DA *DIFERENÇA* NA ESCOLA

Débora Santos da Silva  [0000-0003-2863-5991](#)

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil

José Luís Ferraro  [0000-0003-4932-1051](#)

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil

Resumo

O dispositivo da medicalização, situado em um contexto de primazia da racionalidade neoliberal, tem atravessado enunciados discursivos e práticas em educação. O alastramento do saber-poder biomédico às demais esferas da vida social, por sua vez, acaba por reduzir as subjetividades ao seu caráter biologizante, suprimindo singularidades e quaisquer possibilidades de potencialização da existência. A partir disso, este artigo propõe uma problematização voltada à compreensão das formas de produção do sujeito medicalizado e da insurgência de um dispositivo de medicalização que suprime a *diferença*, além de apontar a necessidade da produção de resistência para a garantia de subjetividades dissidentes. Indica-se, assim, a emergência de uma normatividade que preconiza a cisão normal/patológico em relação àquilo que é considerado como "boa" conduta, traduzida a partir de entidades nosológicas psiquiátricas. Ainda, observa-se a presença da *diferença* caracterizada como desvio às normas estabelecidas, o que permite conjugar o dispositivo da medicalização e suas tecnologias de poder, como os diagnósticos e medicações. Por fim, sugere-se a reafirmação da *diferença* como forma de contraconduta ao saber-poder biomédico, além do questionamento à medicalização como nova normalidade, configurada como dispositivo de controle social.

Palavras-chave

Medicalização, governamentalidade biopolítica, sujeito medicalizado, filosofia da diferença, educação.

THE MEDICALIZING *DISPOSITIF* IN EDUCATION AND THE PRODUCTION OF THE MEDICALIZED SUBJECT: NOTES ON THE SUPPRESSION OF *DIFFERENCE* IN SCHOOL

Abstract

The medicalization *dispositif*, situated within a context of primacy of neoliberal rationality, has permeated discursive statements and practices in education. The spread of biomedical power-knowledge to other spheres of social life ends up reducing subjectivities to their biologizing character, suppressing singularities and any possibilities of enhancing existence. From this perspective, this article proposes a problematization aimed at understanding the ways in which the medicalized subject is produced and the emergence of a medicalization *dispositif* that suppresses *difference*, as well as pointing out the need to produce resistance to ensure dissident subjectivities. It thus points to the emergence of a normativity that advocates for the normal/pathological division regarding what is considered "good" behavior, translated from psychiatric nosological entities. Moreover, there is the presence of *difference* characterized as deviation from established norms, which allows for the confluence of the medicalization *dispositif* and its power technologies, such as diagnoses and medications. Finally, it suggests the reaffirmation of *difference* as a form of counter-conduct to biomedical power-knowledge, as well as questioning medicalization as a new normalcy, configured as a device for social control.

Keywords

Medicalization, Biopolitical Governmentality, Medicalized Subject, Philosophy of Difference, Education.

Submetido em: 30/03/2024
Aceito em: 06/05/2024

Como citar: SILVA, Débora Santos da; FERRARO, José Luís. O dispositivo de medicalização na Educação e a produção do sujeito medicalizado: notas sobre a supressão da diferença na escola. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 5, n. 1, p. e51931, jan./jun. 2024.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](#).

À guisa de introdução

Essa ideia era nada menos que a invenção de um medicamento sublime, um emplasto anti-hipocondríaco, destinado a aliviar a nossa melancólica humanidade. Na petição de privilégio que então redigi, chamei a atenção do governo para esse resultado, verdadeiramente cristão. Todavia, não neguei aos amigos as vantagens pecuniárias que deviam resultar da distribuição de um produto de tamanhos e tão profundos efeitos.¹

Em 1880, Machado de Assis, em *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, já ironizava a ânsia de medicar como maneira de lidar com — ou negar (!?) — o sentimento de angústia e a própria condição humana. Anos mais tarde, pode-se entender a ideia de um emplasto que aplaque a melancolia como uma espécie de previsão do que se tornaria a fabricação de medicamentos para lidar com a depressão — o “mal do século”, tal como o foi a melancolia à sua própria época.² A tentativa de biologizar e, conseqüentemente, medicalizar o sofrimento gerado — e que acaba por necessitar ser gerido — socialmente³ não é exclusividade da atualidade, portanto.

Assim, na cultura literária, já poderia ser percebida uma crítica ao que, no século XX, principalmente a partir da década de 1970, se convencionou chamar de medicalização da sociedade (ou medicalização da vida) em diferentes produções acadêmicas.⁴ Hoje, o conceito pode ser entendido como “processo que transforma, artificialmente, questões não médicas em problemas médicos”.⁵ Em uma sociedade medicalizada, então, os sintomas, angústias e sofrimentos compartilhados por um número expressivo de pessoas são tratados como questões individuais, não coletivas, devendo ser compreendidos pelo olhar clínico, que homogeneiza categorias diagnósticas e seus tratamentos.

Sendo a escola “um lugar privilegiado para se observar (...) tanto as transformações que já aconteceram quanto as que ainda estão acontecendo na lógica social”,⁶ cabe a reflexão em torno das influências que a medicalização, em um contexto neurocentrado e orientado a partir da racionalidade neoliberal, exerce sobre o campo educacional. O corpo, o comportamento e o mental/psíquico foram, hoje, resumidos ao cérebro. A neurociência, portanto, assume a condição empoderada em uma sorte de tribunal da razão biomédico, sendo individuais e biológicas as causas e consequências do fracasso escolar.

Que sujeito, então, este dispositivo⁷ produz no interior do campo educacional? Ainda, como o dispositivo da medicalização se insurge contra a produção da *diferença*,

¹ Assis, *Memórias póstumas de Brás Cubas*, p. 23.

² Dunker, *Uma biografia da depressão*.

³ Safatle; Silva Júnior; Dunker, *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*.

⁴ Foucault, *O nascimento da clínica*; *O nascimento da medicina social*; Illich, *A expropriação da saúde*; Szasz, *The manufacture of madness*; Zola, *Medicine as an institution of social control*.

⁵ CRP-SP, *Manifesto do Fórum sobre medicalização da educação e da sociedade*.

⁶ Veiga-Neto, *Incluir para saber. Saber para excluir*.

⁷ Foucault, *O nascimento da clínica*.

também na educação? Por fim, há saída para a forja de identidades dissidentes? É a essas perguntas que o presente trabalho procura responder. Para isso, levam-se em conta os processos de disciplinarização e neoliberalização da vida social — que não se excluem, mas se reforçam — e a medicalização da Educação em uma perspectiva identitária, de produção de subjetividades medicalizadas. O dispositivo da medicalização, portanto, emerge comprometido com práticas de normalização e controle social. Medicalizar, docilizar, normalizar... (tentar) suprimir a *diferença*, enfim.

1. O dispositivo da medicalização

Cada século trazia a sua porção de sombra e de luz, de apatia e de combate, de verdade e de erro, e o seu cortejo de sistemas, de idéias novas, de novas ilusões; cada um deles rebentavam as verduras de uma primavera, e amareleciam depois, para remoçar mais tarde. Ao passo que a vida tinha assim uma regularidade de calendário, fazia-se a história e a civilização, e o homem, nu e desarmado, armava-se e vestia-se, construía o tugúrio e o palácio, a rude aldeia e Tebas de cem portas, criava a ciência, que perscruta, e a arte que enleva, fazia-se orador, mecânico, filósofo, corria a face do globo, descia ao ventre da Terra, subia à esfera das nuvens, colaborando assim na obra misteriosa, com que entretinha a necessidade da vida e a melancolia do desamparo. Meu olhar, enfarado e distraído, viu enfim chegar o século presente, e atrás deles os futuros. Aquele vinha ágil, destro, vibrante, cheio de si, um pouco difuso, audaz, sabedor, mas ao cabo tão miserável como os primeiros, e assim passou e assim passaram os outros, com a mesma rapidez e igual monotonia.⁸

Talvez, o fracasso de Brás Cubas tenha se dado menos por seu cinismo e aversão ao esforço que pela época em que viveu. Houvesse nascido um século depois, é provável que o protagonista tivesse sido alçado à fama e ao reconhecimento que tanto buscara durante sua vida; também, à "filantropia e lucro", enquanto consequências secundárias.⁹ Ele poderia, inclusive, expandir os domínios de seus empreendimentos!

Isso porque em 1957, depois de mais de sessenta anos de hipóteses *médicas* sobre as causas dos distúrbios (*sic*) da aprendizagem e/ou atenção apresentadas por determinados indivíduos, instalou-se, na medicina, o diagnóstico de *lesão cerebral*

⁸ Assis, *Memórias póstumas de Brás Cubas*, p. 41.

⁹ Assis, *Memórias póstumas de Brás Cubas*, p. 24.

mínima, síndrome hipercinética ou hiperatividade. Para seu tratamento: medicação. Mais especificamente, "calmantes e estimulantes do sistema nervoso central (anfetaminas)"¹⁰.

Bezerra Júnior corrobora ao apontar que, principalmente a partir da década de 1980, a psiquiatria passou por algumas mudanças que contribuíram para o atual *status quo* do saber biomédico. A saber: o aumento da utilização de psicofármacos no tratamento psiquiátrico; a cultura do diagnóstico a partir da utilização massiva do DSM-III (Manual Diagnóstico de Transtornos Mentais); a evolução da neurociência que tomou de assalto esse campo — principalmente na esfera escolar, alijando a psicologia; e o que denominou de ultrapassamento do asilo ou do hospital como lócus do tratamento psiquiátrico.¹¹

Joel Birman¹² enfatiza que, em diferentes versões do DSM,

[...] foi o incremento progressivo do número de categorias nosográficas, de forma que as particularidades comportamentais foram sendo cada vez mais colocadas em evidência, de maneira detalhada. De fato, se o DSM-I forjado em 1952 contava com 106 categorias diagnósticas, o DSM-III de 1980 contava já com 265 categorias e o DSM-IV de 1994 contava com nada menos que 297 categorias diagnósticas, o DSM-V forjado em 2013 conta com mais de 400 categorias diagnósticas.

E que, ainda,

no DSM-V, outras categorias diagnósticas foram incluídas, como a "síndrome de risco de psicose", a "depressão nervosa", a "perturbação neurocognitiva menor", a "ingestão alimentar excessiva", a "perturbação da desregulação de humor com disforia" e a "perturbação da acumulação", que afetaria os indivíduos que não conseguem se desembaraçar de coisas e dos objetos. Pode-se depreender facilmente disso não apenas a heterogeneidade destas novas categorias nosográficas, como a sua particularização crescente para registros inusitados da experiência psíquica, como a "perturbação de acumulação".

Assim, o saber-poder biomédico avança em direção a uma tentativa de explicação de diferentes esferas da vida, inclusive aquelas relacionadas ao ensino e à aprendizagem, como posteriormente será apontado. Só é possível compreender que esse domínio de saber-poder tenha exercido esse efeito, no entanto, quando se evidenciam fenômenos mais amplos, como os de ordem biopolítica.¹³ Constituiu-se, dessa forma, um modo específico de exercício do biopoder: uma governamentalidade biopolítica — ou seja, *ação de governar os vivos*¹⁴ — que se estabelece na sociedade ocidental a partir dos séculos XVIII e XIX, visando à regulação e administração da vida.

Produz-se, assim, uma certa necessidade de gerir os fenômenos relacionados à vida que, até então, não existia:¹⁵ taxas de natalidade, mortalidade, migrações, vacinação, entre outros elementos úteis ao conhecimento da população e relacionados à saúde pública, passam a ser conhecimentos úteis ao governo das condutas. O saber-bios, que orienta o biopoder no bojo da biopolítica, busca potencializar a vida.¹⁶ Trata-se, portanto, de um *poder* sobre a vida, cuja finalidade é fazer viver.

¹⁰ Moysés; Collares, *A história não contada dos distúrbios de aprendizagem*.

¹¹ Bezerra Jr., *A psiquiatria e a gestão tecnológica do bem-estar*.

¹² Birman, *Drogas, performance e psiquiatria na contemporaneidade*, p. 33.

¹³ Foucault, *Nascimento da biopolítica; Segurança, território, população*.

¹⁴ Veiga-Neto, *Governo ou governamento*.

¹⁵ Foucault, *As palavras e as coisas*.

¹⁶ Foucault, *Segurança, território, população*.

Essa forma de governo, que emerge principalmente a partir da formação dos Estados Nacionais, nos quais o soberano dá lugar à figura do governante, é pautado em uma racionalidade estatal que se estabelece — seja pela necessidade de uma gestão populacional, seja pela consequência que decorre disso — uma política de vigilância e de controle que produz uma razão de Estado pautada na organização de um estado policial. É a policialização do Estado (em outras palavras, sua compartimentalização) que caracteriza a razão de Estado como uma série de ações estatais que têm o próprio Estado como fim, e que auxiliam na manutenção de sua estrutura. Para isso, uma série de dispositivos — instituições, práticas, enunciados, discursos — são agenciados.¹⁷

É nesse sentido que se percebe, ao longo do tempo, a emergência de um dispositivo de medicalização que insere os indivíduos na ordem de um discurso biomédico. O sujeito medicalizado é produzido entre uma série de práticas biomédicas, agora inseridas em um domínio de um saber médico. Práticas essas que também capturam as subjetividades, propondo uma retomada dos corpos que, antes, de alguma forma, lhe escapariam.

No sentido de potencializar a vida, inserem-se séries de acontecimentos relacionados à população como corpo-espécie em um cálculo de risco, de natureza atuarial, com intuito de mitigação dos riscos e garantia à segurança da população. Surge, então, a estatística como uma ciência do Estado: uma tecnologia de poder a serviço de um poder-saber-bios. Não à toa, o documento que, em 1840, antecedeu o Manual Diagnóstico e Estatístico (!) de Transtornos Mentais (DSM), tinha como objetivo compor o censo estadunidense a partir da produção de dados sobre transtornos mentais.¹⁸ Dessa forma, pretendia-se prever os comportamentos da população, criando-se uma técnica normalizadora que intencionava o enquadramento de subjetividades diversas às curvas normais estatísticas.¹⁹

Para isso, o saber-poder científico se torna o campo privilegiado na produção de discursos com valor de verdade na sociedade contemporânea. São regimes de verdade que passam a ser produzidos desde o interior daquilo que se convencionou chamar de "campo científico".²⁰ Sua pretensa oposição a enunciados e práticas baseados em crenças — afinal, para fazer ciência (em alguma medida) exige-se uma crença em relação a ela²¹ — tem como consequência a objetividade e uma aparente neutralidade do fazer científico. Assim, por exemplo, tem-se ignorado a flagrante relação entre a racionalidade neoliberal e o campo de saber-poder biomédico, bem como suas explanações, que são representadas como "a" verdade em relação à multiplicidade das experiências humanas.

Para se sustentarem, os saberes-poderes biomédicos e científicos precisam ignorar aquilo que foi apontado por Brás Cubas ao narrar o delírio que antecedeu a sua morte — eles não são únicos. Criam-se, assim, "novas ilusões"²² que, como em um ciclo vicioso, florescem, amarelecem e remoçam de novo, com outra aparência. Todas, porém, assemelham-se ao serem apresentadas como únicas e distintas. Apaga-se, assim, toda a história dessas ideias, fruto muito mais de relações de saber-poder — e da disputa pela

¹⁷ Foucault, *O nascimento da clínica*.

¹⁸ Martinhago; Caponi, *Breve história das classificações em Psiquiatria*.

¹⁹ Lopes; Fabris, *Inclusão & educação*. Uma breve discussão sobre os conceitos de norma e normalização será apresentada na próxima seção.

²⁰ Bordieu, *O campo científico*.

²¹ Vidal; Ortega, *Somos nosso cérebro?*

²² Assis, *Memórias póstumas de Brás Cubas*.

legitimidade do poder — que por uma veracidade e essência ocultas.²³ As verdades são deste mundo, afinal.²⁴

A escola, por sua vez, se apresenta como outro espaço privilegiado para que se dê a forja e condução de condutas.²⁵ O currículo, isto é, tudo o que organiza os espaços, as práticas, os enunciados, atuando em níveis discursivos e não discursivos, se apresenta como uma tecnologia de poder, como uma forma de fazer valer alguma gramática escolar. De forma semelhante ao dispositivo da medicalização, a escola e o currículo acabam por (tentar) suprimir a *diferença*, especialmente por meio de práticas de in/exclusão.²⁶

A instituição escolar evidencia outro tipo de poder, típico da Modernidade, que atua concomitantemente ao poder biopolítico, característico da Contemporaneidade — o poder disciplinar. Não há, entre eles, qualquer tipo de oposição. Pelo contrário: é a partir de sua convergência que as tecnologias de poder se sofisticam e as práticas de governo seguem a ser produzidas. Operando sobre o indivíduo e o seu corpo, o poder disciplinar visa a fazer valer a norma — no caso da medicalização, a divisão rígida e dual entre normal/patológico, saudável/doente, são/louco. A norma antecede a conduta individual, ou seja, a adequa às suas próprias exigências. Por sua vez, o biopoder pretende operar a normalização, a partir da definição de um *continuum* entre os mesmos conceitos, pelo qual cada indivíduo transita.²⁷

Com a crescente importância da norma e suas derivadas, a sociedade se torna normalizadora. Trata-se de uma sociedade em que o conjunto normativo opera tanto sobre o indivíduo quanto sobre a totalidade da população, de forma a manter as regularidades, a segurança e a qualidade da vida coletiva.²⁸

É nesse sentido que o dispositivo da medicalização surge como um saber-poder que possui, como discurso (portanto, prática), a normação e a normalização — o que acaba por caracterizar sua natureza tanto disciplinar quanto biopolítica ao agir sobre os corpos e garantir um cenário securitário associado à produção de novas/outras condutas desejáveis. Assim, trata-se da adequação dos indivíduos à norma e, ao mesmo tempo, da conformação da população, cada indivíduo à sua maneira, num plano específico cujos eixos seriam as noções de normal/patológico, saudável/doente, são/louco.

No caso específico da educação, é possível observar isso a partir do crescente número de suspeitas de transtornos (*sic*) da aprendizagem e encaminhamentos para profissionais da saúde como forma de lidar com o que, seria, em verdade, uma problemática pedagógica.²⁹ Com ou sem diagnósticos, os estudantes já são expostos aos efeitos do dispositivo de medicalização — suas identidades e trajetórias já foram forjadas a partir, pelo menos, da *suspeita* da anormalidade.

Conforme aponta Michel Foucault, o poder não é apenas repressivo, tampouco exerce um domínio totalizante sobre a vida social. Pelo contrário: o poder se manifesta

²³ Foucault, *A verdade e as formas jurídicas*.

²⁴ Foucault, *Dits et écrits*. v. 4.

²⁵ Veiga-Neto, *Incluir para saber. Saber para excluir*.

²⁶ Segundo Veiga-Neto em *Inclusão, exclusão, in/exclusão*, “as atuais formas de inclusão e de exclusão caracterizam um modo contemporâneo de operação que não opõe a inclusão à exclusão, mas as articulam de tal forma que uma só opera na relação com a outra e por meio do sujeito, de sua subjetividade” (p. 212).

²⁷ Lopes; Rech, *Inclusão, biopolítica e educação*.

²⁸ Lopes; Rech, *Inclusão, biopolítica e educação*, p. 3.

²⁹ Moysés, *A institucionalização invisível*.

porque existe resistência e vice-versa. Assim, é porque a criança que-não-aprende-na-escola³⁰ existe e faz-se ver a todo custo que as relações de poder se estabelecem. A partir dessas características, portanto, que as relações de saber-poder, ainda segundo o autor, têm caráter dinâmico e produtivo. É nesse sentido, aliás, que o poder se apresenta como positividade: ele é ação sobre ação; produz subjetividades, saberes, discursos, (mais) relações de poder e (mais) espaços para resistência.³¹

Encontram-se, a partir daqui, dois dispositivos distintos: a medicalização e a educação. Cada um age por meio de tecnologias de poder específicas, que podem ser compreendidos como sistemas de pensar e organizar o biopoder de uma maneira determinada. Produzem-se (e entrelaçam-se), então, os remédios, os diagnósticos, os manuais de doenças, juntamente aos currículos, às disciplinas e às políticas educacionais. A escola, assim, se arroga uma instituição que favorece esse discurso, ao se cercar de especialistas filiados a enunciados cada vez mais temperados não tanto por uma epistemologia, mas por uma episteme biomédica. Como resultado, tem-se, no bojo das práticas educacionais, o sujeito medicalizado.

2. Subjetividade medicalizada e a supressão da diferença

— Não importa, a loucura entra em todas as casas. Imaginem a minha aflição. O alienista, vendo o efeito de suas palavras, reconheceu que eu era amigo do Quincas Borba, e tratou de diminuir a gravidade da advertência. Observou que podia não ser nada, e acrescentou até que um grãozinho de sandice, longe de fazer mal, dava certo pico à vida. Como eu rejeitasse com horror esta opinião, o alienista sorriu (...).

— Se o alienista tem razão, disse eu comigo, não haverá muito que lastimar o Quincas Borba; é uma questão de mais ou de menos. Contudo, é justo cuidar dele, e evitar que lhe entrem no cérebro maníacos de outras paragens.³²

"Não importa, a loucura entra em todas as casas", brada o alienista a Brás Cubas. Se o protagonista encara com horror a afirmação, possivelmente não se pode dizer o mesmo do indivíduo contemporâneo. São mais de trezentos transtornos mentais que figuram no DSM-5,³³ última versão do documento que baliza os diagnósticos psicológicos e psiquiátricos na atualidade. Dentre eles, encontra-se o *transtorno específico da aprendizagem* (com prejuízo à escrita, compreensão leitora e/ou matemática), caracterizado como

³⁰ Moysés, *A institucionalização invisível*.

³¹ Foucault, *Dits et écrits*. v. 3.

³² Assis, *Memórias póstumas de Brás Cubas*, p. 409.

³³ APA, *DSM-5*.

(...) um transtorno do neurodesenvolvimento com uma origem biológica que é a base das anormalidades no nível cognitivo as quais são associadas com as manifestações comportamentais. A origem biológica inclui uma interação de fatores genéticos, epigenéticos e ambientais que influenciam a capacidade do cérebro para perceber ou processar informações verbais ou não verbais com eficiência e exatidão.³⁴

O que, hoje, é compreendido como transtorno específico da aprendizagem, antes era denominado como distúrbio da aprendizagem. A mudança, porém, pouco afeta o campo semântico — tanto “distúrbio” quanto “transtorno” aludem a uma alteração na ordem natural de um acontecimento. Nesse caso, um transtorno da aprendizagem refletiria uma alteração, de origem biológica e localizada no cérebro, de um processo de aprendizagem considerado normal, natural. O histórico dos transtornos da aprendizagem, entretanto, é mais difuso. Moysés e Collares apontam que a transposição do “raciocínio clínico tradicional” foi essencial para a classificação das dificuldades relacionadas à aprendizagem como uma questão médica:

Esse tipo de raciocínio (se A causa B, B só pode ser causado por A) estrutura-se na própria origem da medicina como ciência, numa época em que o objeto de estudo eram basicamente doenças infecto-contagiosas, em que A é um agente biológico bem determinado e externo ao homem; *hoje, admite-se a limitação desse raciocínio para a compreensão mesmo desse grupo de doenças*. Entretanto, a formação inadequada e acrítica dos profissionais de saúde permite que seja usado indiscriminadamente, frente a questões de qualquer tipo, *mesmo quando não são significativos os fatores biológicos*. Assim, levando esse raciocínio ao limite, teríamos: ‘se uma doença neurológica pode comprometer o domínio da linguagem escrita, será que a criança que não aprende a ler e escrever não teria uma doença neurológica?’ E é exatamente assim que se inicia, há quase um século, essa longa história de equívocos e mitos, não acidentais.³⁵

Dessa forma, em seu início, o que atualmente é dividido entre Transtorno do Déficit de Atenção e Hiperatividade (TDAH) e Transtorno Específico da Aprendizagem (ambos considerados transtornos do neurodesenvolvimento, porém), possuía a mesma denominação — *lesão cerebral mínima*, cunhada pela primeira vez em 1918.³⁶ Strauss, o neurologista americano que produziu esse entendimento, utilizou, de novo, o “raciocínio clínico tradicional” para localizar, no cérebro, as dificuldades relacionadas ao comportamento e à aprendizagem. A “lesão” a que ele aludia, porém, nunca foi encontrada.³⁷

A *lesão cerebral mínima* (ou *síndrome hiperkinética*, ou *hiperatividade*) passou a ser chamada de *disfunção cerebral mínima* frente à impossibilidade de se apontar a área lesionada. Uma série de sintomas seguiram atribuídos a ela — “hiperatividade, agressividade, distúrbio de aprendizagem, distúrbio de linguagem, incoordenação motora, déficit de concentração, instabilidade de humor, baixa tolerância à frustração e outras menos comuns”.³⁸ Não haveria, ainda, número mínimo de sintomas para que se pudesse

³⁴ APA, *DSM-5*, p. 68.

³⁵ Moysés; Collares, *A história não contada dos distúrbios de aprendizagem*, p. 33, grifo nosso.

³⁶ Moysés; Collares, *A história não contada dos distúrbios de aprendizagem*. Mesmo antes disso, em 1895, um oftalmologista escocês, James Hinshelwood, havia anunciado a existência da cegueira verbal congênita, um distúrbio de origem genética que prejudicaria a leitura, como a dislexia ou transtorno específico da aprendizagem.

³⁷ Moysés; Collares, *A história não contada dos distúrbios de aprendizagem*.

³⁸ Moysés; Collares, *A história não contada dos distúrbios de aprendizagem*, p. 37.

diagnosticar um estudante. O resultado foi a adesão cega de educadores e profissionais da saúde a essa compreensão acerca de questões relacionadas ao comportamento ou à aprendizagem.³⁹

O diagnóstico ampliado passou, então, a ser dividido em dois, como supracitado. Suas causas e localizações, porém, nunca se alteraram: se originam e estão no cérebro. Se não se citaram, até o momento, quaisquer experimentos ou exames que pudessem constatar tais afirmações, é por um motivo bastante simples — nunca houve. O que se apregoa a respeito desses transtornos (*sic*), analisados primordialmente a partir do saber-poder biomédico, é fruto de uma *crença* em relação a suas características e as maneiras de lidar com elas.

Se a norma é tipicamente instituída a partir do poder disciplinar, o dispositivo educacional se apresenta como um dos fecundos lugares para fazer valer a norma. Em seu interior, a partir de técnicas curriculares, organizacionais e políticas, governam-se os estudantes a partir de noções pré-estabelecidas sobre o normal/patológico no aprender e/ou se comportar. Quando um indivíduo não corresponde às expectativas normativas de desempenho acadêmico e/ou comportamental, e quando se estancam as possibilidades dentro da escola, tem-se recorrido a outro dispositivo de poder para adequá-lo, docilizá-lo — a medicalização.

Segue-se, daí, uma infinidade de encaminhamentos, solicitações de exames, consultas médicas, psicológicas, psicopedagógicas e/ou fonoaudiológicas, prescrições medicamentosas. Pretende-se, dessa forma, lidar com a *diferença* suprimindo-a, posicionando-a no eixo da normalidade para “bem” aprender e “bem” se comportar, de acordo com o postulado pelos dispositivos da educação e da medicalização, gerados e geridos pela racionalidade neoliberal. Tal como assinalou Brás Cubas ao ponderar sobre a loucura que acometia Quincas Borba, a conjunção do saber-poder pedagógico e biomédico trata de evitar que, ao estudante, “lhe entrem no cérebro maníacos de outras paragens”.⁴⁰

O cérebro, aliás, tem adquirido, historicamente, centralidade para a produção de uma certa compreensão do ser humano.⁴¹ A década dos anos de 1990, conhecida exatamente como “década do cérebro”, teve efeito catalisador para o alastramento de discursos neurocientíficos (consequentemente, biologizantes e medicalizantes). Hoje, tem-se um entendimento que pode ser ainda mais restritivo em relação à nossa constituição subjetiva, com a ênfase no efeito dos neurotransmissores em nossa percepção do mundo. Constituiu-se a “nação dopamina”, segundo alguns, já que “nossos cérebros não evoluíram para esse mundo de fatura”.⁴² Para outros, tudo é sobre *mindset*, pois existiria praticamente um caminho para o sucesso — uma reprogramação cerebral que forjaria uma mentalidade do sucesso, não do fracasso.⁴³ Essa é a marca, por exemplo, do universo *coach*, um reflexo da racionalidade neoliberal na contemporaneidade.

No entanto, não há espaço para o subjetivo quando se restringe a experiência humana à dimensão cerebral. Prioriza-se, assim, o indivíduo biologizado e isolado, em um contexto que exige desempenho, alta performance e empreendimento de si.⁴⁴ O psíquico,

³⁹ Moysés; Collares, *A história não contada dos distúrbios de aprendizagem*.

⁴⁰ Assis, *Memórias póstumas de Brás Cubas*, p. 414.

⁴¹ Vidal; Ortega, *Somos nosso cérebro?*

⁴² Lembke, *Nação dopamina*, p. 65.

⁴³ Dweck, *Mindset*.

⁴⁴ Yaegashi, *Aprimoramento cognitivo farmacológico*.

lôcus do contingente, da transformação, da construção, do inesperado, do desconhecido, enfim, de tudo que (ainda) é possível, é tomado pelo cérebro, com suas determinações, maquinarias e limitações bioquímicas. Mesmo a neuroplasticidade, fenômeno que permite que, durante toda a vida, reorganizem-se conexões sinápticas, não substitui a "potencialidade de expressões subjetivas do mental".⁴⁵ Afinal, o mental (ou psíquico) prescinde de localização específica, tal como o inconsciente psicanalítico/esquizoanalítico.

Desbiologizar a experiência subjetiva, portanto, significa abrir espaço para a *diferença* — que, para uma sociedade medicalizada, talvez seja próximo ao horror que acometeu Brás Cubas ao escutar as palavras do alienista. Para os sujeitos capturados por essa série de saberes-poderes que os encerram em um diagnóstico, porém, isso pode se dar como uma possibilidade para a produção de uma nova experiência, uma desterritorialização que o leve à potencialização de sua existência, para além das determinações e limitações biomedicalizantes.

3. Pode o discurso da medicalização ser destituído? Resistência e insubmissão em defesa das identidades dissidentes a partir de Deleuze e Guattari

*Quincas Borba não só estava louco, mas sabia que estava louco, e esse resto de consciência, como uma frouxa lamparina no meio das trevas, complicava muito o horror da situação. Sabia-o, e não se irritava contra o mal; ao contrário, dizia-me que era ainda uma prova de Humanitas, que assim brincava consigo mesmo.*⁴⁶

Problematizar o dispositivo de medicalização à luz da *filosofia da diferença* implica, obrigatoriamente, a convocação de Gilles Deleuze e Félix Guattari para a composição da crítica. Até o momento, esse artigo remonta aspectos relacionados à *governamentalidade biopolítica*⁴⁷ — a medicalização na educação como forma de controle social e captura da subjetividade em um contexto em que prevalecem enunciados discursivos associados ao neoliberalismo. Assim, julga-se necessário, agora, adentrar em outro nível da discussão pretendida: a medicalização em oposição à produção da *diferença*, argumento inicial do texto.

No interior de uma filosofia que se arroga como *da diferença*, esta não é vista como oposição à identidade, mas serve como ênfase ao conceito de *multiplicidade*, que não pode ser confundido com outro, de *diversidade*. Enquanto o conceito de *diversidade* se produz por uma distinção, uma *diferenciação* entre os seres vivos, produzindo singularidades, a multiplicidade está relacionada às sempre *n-1* possibilidades de conexões ou agenciamentos em dado plano de imanência.⁴⁸ Trata-se de uma significativa

⁴⁵ Ortega, *O sujeito cerebral e o movimento da neurodiversidade*, p. 495.

⁴⁶ Assis, *Memórias póstumas de Brás Cubas*, p. 420.

⁴⁷ Foucault, *Nascimento da biopolítica; Segurança, território, população*.

⁴⁸ Deleuze; Guattari, *Mil platôs*. v. 1.

diferença útil à percepção de que a *diferença* se produz em meios distintos, considerando a *diferenciação* dos seres vivos por meio de processos de individuação e subjetivação, somados às formas contingentes e infinitas em que eles podem estabelecer algum tipo de relação entre si.

Logo, pode-se perceber que a *diferença* não se constitui como uma simples negação ou oposição à identidade⁴⁹ — esta como uma forma de totalização —, mas nos permite estar diante de uma força criativa, produtiva, que, sem ser na forma de *diferença pura*, é engendrada em uma imanência: em um campo atravessado por diferentes fluxos diagramados por diferentes agenciamentos maquínicos. Um campo que se converte em um lócus possível de intervenção — que pode configurar-se, inclusive, como forma de *resistência* — a partir do questionamento de categorias tradicionais e das identidades fixas, contestadas e reconfiguradas de forma recorrente.⁵⁰

Assim, a *diferença* se produz sempre como outra maneira de pensar, rejeitando a ideia de quaisquer estatismos que possam ser atribuídos a alguma realidade construída sob as bases de verdades intocáveis ou de quaisquer essencialismos. É isso que permite uma compreensão do real caracterizada pela emergência de incessantes possibilidades.

Em *Diferença e Repetição*,⁵¹ Deleuze evidencia a *repetição*, não como uma forma de produção de *identidade*, mas, pelo contrário, da *diferença*. As possibilidades, então, são convertidas naquilo que pode ocorrer no interior de uma série de eventos que se repetem, mas o filósofo alerta que tal *repetição* não se dá de maneira igual. Cada movimento de *repetição* enseja a oportunidade para a manifestação da *diferença*. É daí que deriva a possibilidade de uma *ética da diferença* — baseada na experimentação e não na interpretação, sempre enviesada com categorias pré-existentes oriundas de nossa subjetivação no interior de processos lógico-formais — que vai sendo estruturada na relação do sujeito com os acontecimentos.

Considerada essa realidade, vê-se que é possível um deslocamento em direção à *diferença* no interior da *repetição*. Afinal, trata-se de um *deixar-se afetar* a partir de modos sempre outros de proceder. É isso que insere os acontecimentos em uma ordem de irrepetibilidade, sendo marcados por intensidades distintas a cada ocorrência. A *diferença* se produz pela *repetição*⁵² também como afeto, pois é no interior da segunda que a primeira possibilita certo *ultrapassamento de si* para o sujeito que vai percebendo que operar com as potências e não com “a” definição é o que lhe impulsiona. Esse também é o ensejo para que a *diferença* no interior da *repetição* — das formas de identidade — seja percebida como movimento de resistência, de insubmissão.

A atenção despendida por Deleuze à diferença implica a necessidade de sua compreensão *per se*. Para além da crítica à filosofia tradicional que tende a confundir o conceito de diferença com o de diversidade — como variação ou desdobramento de uma identidade pré-existente — essa postura poderia ser utilizada em uma espécie de confrontação com as pedagogias tradicionais: mais especificamente em relação aos modos como se pensam ensino e aprendizagem.

⁴⁹ Deleuze, *Diferença e repetição*.

⁵⁰ Cabe destacar que, no âmbito do debate em torno da medicalização, as categorias fixas ou tradicionais provêm, geralmente, do campo biológico como episteme que sustenta e empodera o discurso biomédico no qual se inclui o psiquiátrico.

⁵¹ Deleuze, *Diferença e repetição*.

⁵² Deleuze, *Diferença e repetição*.

Inserir a diferença no âmbito educacional, nessa perspectiva deleuziana, significa considerar uma multiplicidade de relações dadas pela infinitude de agenciamentos que podem devir. Se por um lado, isso exigiria dos professores uma maior abertura na construção de suas aulas, por outro, isso só seria possível com a participação dos estudantes a partir de uma cartografia de sala de aula. Ter alguma certeza de onde se parte e considerar as incertezas do caminho e em relação a um ponto futuro de chegada é a marca tanto de um processo de ensino, quanto de aprendizagem marcados pela possibilidade (como forma de liberdade) de derivação a partir da ênfase à diferenciação. Repetir é, constantemente, produzir essa diferenciação.

Não se trataria da repetição pela repetição, mas repetição como forma de produzir a diferença que, uma vez compartilhada, exporia os modos de vida singulares também como forma de resistência. Agregando sempre outros sentidos em um contexto que transformaria a sala de aula em um plano de imanência onde se produzem — e não se reproduzem — não apenas formas de ensinar, mas de aprender em um contexto de devir individual e ao mesmo tempo coletivo.

O ponto é que o processo de medicalização despotencializa esses devires, afinal, a produção de subjetividades neuroconvergentes é um fator que desfavorece a multiplicidade. O que torna o ato de medicalizar uma tecnologia de poder que, ao mesmo tempo, se origina — e investe na produção e instauração — de uma economia de saber como padrão normativo.

Nesses termos, o diagrama rizomático⁵³ do plano de imanência que é a escola, a sala de aula, ou quaisquer lugares onde essa aprendizagem ocorra, apresenta um diagrama de relações cada vez menos complexo com a medicalização, pois ela captura as linhas de fuga, diminuindo o investimento sobre sua produção. Assim, o rizoma das relações escolares ou pedagógicas apresenta uma estrutura comprometida, pois o que está em jogo cada vez mais é a atenção que se dá para uma molaridade, a partir de tecnologias que diminuem (na microfísica das relações escolares) as possibilidades de uma molecularidade, pautada pelas contracondutas a serem celebradas e que regeriam as formas de ensinar e aprender. Percebe-se, então, a medicalização como um *dispositivo do poder biomédico*, utilizada também como *tecnologia educacional* na mitigação da neurodivergência que produz os efeitos mencionados.

Nesse sentido, ela se manifesta na Educação como uma *repetição* produtora de identidades fixas — medicalizadas e/ou “supernormalizadas”.⁵⁴ As práticas biomédicas e pedagógicas, manifestadas por meio das tecnologias do diagnóstico e do currículo, respectivamente, reificam identidades e comportamentos com frequência, instaurando a *repetição*. Quando se pensa na escola como um “lugar de encontros” e um “território de potência”⁵⁵, por sua vez, abre-se espaço para a *diferença*, que escancara a multiplicidade e a potência singulares.

É nessa perspectiva que as relações ou agenciamentos no interior dos acontecimentos são sempre permeados por oportunidades de escape. São esses escapes que permitem a produção da diferença, considerando que tais relações/agenciamentos são sempre múltiplos, ou seja, sempre da ordem $n-1$. Trata-se, então, do escape tanto como produção de *linhas de fuga*, quanto de um *corpo-sem-órgãos*⁵⁶ — considerando a

⁵³ Deleuze; Guattari, *Mil platôs*. v. 1.

⁵⁴ Yaegashi, *Aprimoramento cognitivo farmacológico*, p. 10.

⁵⁵ Amaral; Rodrigues, *Cartografias, conexões e linhas de fuga*, p. 172.

⁵⁶ Deleuze; Guattari, *O anti-Édipo*.

produção de performances extraordinárias⁵⁷ e, portanto, diferentes como produto dos referidos agenciamentos, mas que encontra na medicalização um entrave.

Longo, passa-se a operar entre (des/re)territorializações como efeito desses agenciamentos possíveis em face de determinado acontecimento; os quais podem ser úteis à produção de corpos potentes, ao desafiar a organicidade de nossos corpos por estar justamente em oposição a essa condição. Assim, são essas relações/agenciamentos que também ajudam a expandir as possibilidades de conexões complexificando o *rizoma* das relações estabelecidas em níveis que podem ser interindividuais ou intersubjetivos, bem como passam a (re)orientar a relação desses indivíduos ou sujeitos com determinados objetos.

Nesse ponto, se poderia falar sobre onde todo esse movimento deságua, em uma espécie de abertura ao nomadismo como forma de resistência ao pensamento capturado por determinado território conceitual: uma crítica à identidade como forma de totalização. Às formas de totalização, Deleuze e Guattari propõem uma política de resistência — nesse caso, como oposição à medicalização ou ao dispositivo de medicalização, bem como sua naturalização por uma sociedade tomada de assalto pelo neoliberalismo como forma de racionalidade.

No bojo da problematização proposta — do argumento de que a medicalização da sociedade ou da vida é um empreendimento que suprime ou mitiga a *diferença* — é necessário abordar alguns aspectos úteis a essa análise que relaciona *medicalização* e *diferença*, quais sejam: (I) *crítica à normalização e medicalização como forma de controle social*; (II) *medicalização como biopolítica e o dispositivo da medicalização*; (III) *medicalização da diferença*; (IV) *enfraquecimento da escola como plano de imanência e a produção do sujeito medicalizado*; e (V) *formas de resistência à medicalização*.

Em relação à (I) *crítica à normalização e medicalização como forma de controle social*, coloca-se em xeque a necessidade de medicalizar, em se tratando de dificuldades relacionadas à aprendizagem e/ou a questões atencionais e comportamentais. Afinal, percebe-se a presença cada vez mais excessiva dos diagnósticos e a elevação da medicalização como uma forma de vida, o que promove a normalização da produção de sujeitos medicalizados.

Nessa perspectiva, a medicalização é utilizada como controle dos corpos, que visaria à adequação de suas condutas. Trata-se da medicalização como norma, da produção de uma *normatividade medicalizada*, que faz emergir a dicotomia entre normal e patológico, sendo esse último representado pela figura do desviante, do anormal. A crítica deleuze-guattariana se converte, principalmente, em uma investida contra os enunciados discursivos tomados como critério para definição de quem será o anormal.

⁵⁷ A ideia de performatividade é referida em perspectiva rizomática e da produção do corpo-sem-órgãos (CsO) no campo educacional pelo fato de ambos, no interior da argumentação deleuze-guattariana, nos remeterem à multiplicidade. Enquanto o rizoma se insurge contra a linearidade e à hierarquia, permitindo a conexão com uma multiplicidade de pontos, o CsO aparece como o resultado dessa insurgência que valoriza não apenas essa multiplicidade de conexões descentradas pelo rizoma, mas os fluxos possíveis na trama dessas relações que agenciam diferentes pontos. Assim, o CsO se produz como o avesso do corpo, ilimitado a quaisquer restrições das estruturas biológicas, psicológicas ou sociológicas. É nesse sentido, que a referência ao CsO é sempre uma referência à desterritorialização constante, que, no caso do presente artigo, apresenta à medicalização como um impedimento às suas *n-1* formas de efetivação.

Logo, questionam-se os elementos que se tem utilizado para definir quem será a subjetividade desviante que deverá ser alvo dos dispositivos de medicalização. Afinal, se forem considerados os processos de aquisição de leitura e escrita, de construção de noções matemáticas e/ou os de atenção e comportamento não (só) como fenômenos neurológicos, mas, principalmente, como frutos de uma série de redes relacionais mediadas pela cultura, as dificuldades em relação à aprendizagem podem ser encaradas de outra forma, menos biologizada e individualizada.

No que tange à (II) *medicalização como biopolítica e o dispositivo da medicalização*, a discussão proposta se perfaz como continuidade à ideia de *normatividade medicalizada* (ou de medicalização normativa). No entanto, o foco não é exatamente a normação, mas a normalização, por sua vez, posterior à norma. Logo, a normalização é pensada a partir de uma ideia de segurança. Isso significa pensar uma espécie de condição ideal (e, portanto, securitária) sustentada pela produção de *subjetividades medicalizadas* que interessam à ordem do *discurso medicalizador*.

É aqui que as instituições passam a ser envolvidas com o intuito de moldar identidades, inclusive a escola. Nesse caso, as formas identitárias são concebidas como os diferentes diagnósticos que são conferidos aos sujeitos a partir de entidades nosológicas presentes em manuais psiquiátricos, como o DSM.⁵⁸ O *sujeito medicalizado*, então, é fruto de uma aplicação enunciativa — com normas e padrões estabelecidos — que não só passa a circundá-lo, mas também a marcá-lo como o diferente. Ele se torna, então, produto de uma *diferença* que, se espera, será extirpada, levando-se em consideração que a medicalização se converteu em um dispositivo central para o saber-poder biomédico.

Logo, a (III) *medicalização da diferença* nada mais faz do que inserir problemas individuais de ordens sociais, existenciais e/ou comportamentais em um contexto regido pela (bio)medicina, passando, assim, a ser tratados como passíveis de intervenção médica. Ao fim e ao cabo, o que se percebe com a medicalização incitada no discurso de diferentes instituições sociais é a homogeneização das experiências, o que impede o reconhecimento das singularidades e da realidade individual de cada sujeito, que se converte em seu alvo em potencial.

Soma-se a isso o (IV) *enfraquecimento da escola como plano de imanência e a produção do sujeito medicalizado*. A escola, percebida como *plano de imanência* não apenas das relações de ensino e de aprendizagem, mas de distintas formas de socialização voltadas à produção da cidadania, tem cada vez mais sucumbido a discursos que emergem desde seu exterior. Trata-se de uma imanência acossada pela transcendência, que pressiona o ambiente escolar em uma tentativa de invasão para fazer parte da administração de seu espaço.

A própria conformação das equipes pedagógicas no organograma escolar, com profissionais cada vez mais (pós-)graduados em áreas da saúde, acaba por produzir uma escola que, depois de pedagogizada, passou a ser psicologizada e, agora, também é medicalizada. Uma escola na qual o discurso da neurociência, cada vez mais, se torna a panaceia para todos os males, em uma espécie de reprodução do macrocosmo social.

É nesse sentido que, de alguma forma, incita-se, aqui, o oferecimento de formas de contraconduta, de resistência à medicalização. É preciso constituir formas alternativas de produção dessa resistência, fazendo da reafirmação da *diferença* um movimento de

⁵⁸ APA, *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais*.

insubmissão. Assim, quando abordadas as *(V) formas de resistência à medicalização*, o que está em jogo é a produção de alternativas à própria medicalização. Pretende-se apresentar, em seu bojo, uma espécie de resistência tanto aos diagnósticos que sustentam a necessidade da própria medicalização, quanto aos enunciados biomédicos — e de raízes biológicas — que instrumentalizam a justificativa do ato de medicar, ajudando a construir uma espécie de pragmatismo inquestionável, que parece ter se convertido em um discurso senso comum de que não haveria salvação fora da medicalização.

Isso significa não apenas ampliar a crítica à medicalização como invasão do poder-saber biomédico em espaços e questões que não o convêm, mas, também, propor uma espécie de incitação à busca de outras alternativas que permitam questionar a medicalização como narrativa dominante, pois se apresenta como um processo que, ao mitigar a *diferença*, reduz a potência em quaisquer campos de imanência em análise. Tal crítica é o que avaliza a multiplicidade, ao preservar modos de existência díspares em uma defesa das singularidades que, para Deleuze e Guattari, pode ser compreendida como resistência. Deve-se

(...) colocar em questão as explicações psicologizantes, podendo indagá-las. A indagação interfere nas relações de poder/saber, na criação coletiva de sentido para os acontecimentos do dia a dia. Construir maneiras de fazer que permitam experimentações e mudanças nas sensações é uma atitude política que visa a romper com as concepções/saberes/fazeres hegemônicos. Com isso, novos desenhos relacionais vão se constituindo. As crianças passaram a conhecer várias maneiras de cuidar, ao ficar interessadas, curiosas e encantadas pelas diferenças. Produzir esse encantamento exige a criação de dispositivos que conquistem esse efeito de experimentação. Essa é a ruptura de que falamos, na qual a interpretação e a conscientização não são suficientes para fazer caber — incluir? — as diferenças.⁵⁹

Preservar as singularidades significa aumentar as potências dos agenciamentos. Assim, a intensidade das relações e dos fluxos maquínicos é aumentada com a manutenção da *diferença* como importante elemento para a produção da multiplicidade, um movimento que afronta a constituição da *identidade* entendida como uma forma de totalização produzida pela medicalização. Entende-se, aqui, que tais formas de *resistência* se darão sempre como “invenções micropolíticas[, que] são caminhos de uma possibilidade outra de escola” — por isso, não há fórmula ou mesmo caminho a ser apontado, mas construção cotidiana a ser inventada pelos sujeitos que constroem os espaços escolares, educacionais e, até mesmo, biomédicos.

4. Considerações finais

Entre a morte do Quincas Borba e a minha, mediarão os sucessos narrados na primeira parte do livro. O principal deles foi a invenção do emplasto Brás Cubas, que morreu comigo, por causa da moléstia que apanhei. Divino emplasto, tu me darias o primeiro lugar entre os homens, acima da ciência e da riqueza, porque eras a genuína e direta inspiração do Céu. O

⁵⁹ Machado; Almeida; Saraiva, *Rupturas necessárias para uma prática inclusiva*, p. 34.

*caso determinou o contrário; e aí vos ficais eternamente hipocondríacos.*⁶⁰

As leis do Humanitismo de Quincas Borba não o pouparam. Afetado pela loucura, o personagem não figurou entre os vencedores aos quais seriam destinadas as batatas.⁶¹ Tampouco Brás Cubas logrou o sucesso e a eliminação da melancolia e da hipocondria. Os esforços para a supressão da *diferença*, no entanto, parecem continuar existindo.

As políticas e práticas de in/exclusão⁶² permitem que se encontrem, na escola, uma diversidade de sujeitos tão representativa quanto se pode perceber no corpo social.⁶³ O conjunto das relações de saber-poder produzidas na escola, porém, trata de capturar as subjetividades desviantes de maneira a (re)adequá-las à disciplina e ao controle exercidos na escola, seja por meio de práticas imanentes ou transcendentais.

Produz-se, assim, a subjetividade medicalizada rostificada,⁶⁴ a qual, sujeita à racionalidade neoliberal, é concebida sob a perspectiva da biologia, das neurociências, das entidades nosológicas psiquiátricas, enfim, de todo um saber-poder biomédico — acompanhado de uma semiótica e modos de significação que lhes são próprios — que visa a dar conta da diversidade das experiências humanas. O que ocorre, no entanto, é a (tentativa de) supressão das múltiplas possibilidades de ser e estar no mundo, por representarem, de alguma forma, obstáculos às relações de saber-poder estabelecidas na escola e na vida social.

Propõem-se, aqui, formas de resistência ao enquadramento biologizante e, por extensão, patologizante do dispositivo da medicalização — o que confirma a inserção das práticas medicalizadoras no interior seja de uma anátomo-política ou uma biopolítica. Para tanto, a medicalização, nesse trabalho, é encarada sob suspeita: percebida como um dispositivo de controle social. Compreende-se que há um alastramento de seus enunciados discursivos para campos que a ela não dizem respeito. Com isso, reitera-se a importância da reafirmação da *diferença*, já que é por meio do singular e da diversidade de experiências (e da defesa de ambos!) que é possível fortalecer as narrativas que põem em xeque a medicalização como primeira — e muitas vezes, única — alternativa a uma série de problemáticas da vida social.

Ao deixar-se afetar *a partir de modos sempre outros de proceder*, a escola, na figura de todos os sujeitos nela inseridos, tem a possibilidade de superar a lógica o dispositivo da medicalização e abrir espaço para intervenções que reconheçam a singularidade dos encontros que nela/dela ocorrem. Tal postura possibilita uma atitude de resistência frente à tendência de definição fixa de uma *identidade*, permitindo, à alunagem e aos (às) educadores (as), um *ultrapassamento de si* rumo ao engendramento de novas potências. Como movimento de resistência e insubmissão, portanto, o reconhecimento da *diferença* possibilita um *ato de criação contínua*, no qual o aluno não é mais visto como um indivíduo a ser corrigido ou normalizado, mas uma singularidade potencializadora de si e dos encontros e experimentações possíveis na escola.

⁶⁰ Assis, *Memórias póstumas de Brás Cubas*, p. 422.

⁶¹ Assis, *Quincas Borba*.

⁶² Veiga-Neto; Lopes, *Inclusão, exclusão, in/exclusão*.

⁶³ Lopes; Rech, *Inclusão, biopolítica e educação*.

⁶⁴ Deleuze; Guattari, *Mil platôs*. v. 3.

Referências

- AMARAL, Arildo dos Santos; RODRIGUES, Maria Goretti Andrade. Cartografias, conexões e linhas de fuga: por uma educação desmedicalizante. *APRENDER: Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação*, Vitória da Conquista, n. 25, pp. 168–179, 2021.
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION (APA). *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais: DSM-5*. 5. ed. Porto Alegre: Artmed, 2014.
- ASSIS, Machado de. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Rio de Janeiro: Antofágica, 2019.
- BEZERRA JR, Benilton. A psiquiatria e a gestão tecnológica do bem-estar. In: FREIRE FILHO, João (org.). *Ser feliz hoje: reflexões sobre o imperativo da felicidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2010. pp. 117–134.
- BIRMAN, Joel. Drogas, performance e psiquiatrização na contemporaneidade. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, v. 17, pp. 23–37, 2014.
- BOURDIEU, Pierre. O campo científico. *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, n. 2/3, jun. 1976, p. 88–104. Trad. Paula Montero. Disponível em: <https://cienciatesnosociedade.files.wordpress.com/2015/05/o-campo-cientifico-pierre-bourdieu.pdf>. Acesso em: 28 mar. 2024.
- CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO (CRP SP). *Manifesto do Fórum sobre medicalização da educação e da sociedade*. CRP SP (online). [São Paulo], [2010]. Disponível em: http://www.crsp.org.br/medicalizacao/manifesto_forum.aspx. Acesso em: 29 jul. 2023.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. v. 1. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. v. 3. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo*. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DUNKER, Christian. *Uma biografia da depressão*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2021.
- DWECK, Carol S. *Mindset: a nova psicologia do sucesso*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2021.
- FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2021.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. v. 3. Paris: Gallimard, 1994a.

- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. v. 4. Paris: Gallimard, 1994b.
- FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*: curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- FOUCAULT, Michel. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1977.
- FOUCAULT, Michel. O nascimento da medicina social. In: MACHADO, Roberto. (Org.). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1999, p. 79-98.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- ILLICH, Ivan. *A expropriação da saúde*: nêmesis da medicina. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.
- LEMBKE, Anna. *Nação dopamina*: por que o excesso de prazer está nos deixando infelizes e o que podemos fazer para mudar. São Paulo: Vestígio, 2021.
- LOPES, Maura Corcini; FABRIS, Eli Henn. *Inclusão & educação*. São Paulo: Autêntica, 2022.
- MACHADO, Adriana Marcondes Machado; ALMEIDA, Izabel; SARAIVA, Luís Fernando de Oliveira. Rupturas necessárias para uma prática inclusiva. In: CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Educação Inclusiva: Experiências Profissionais em Psicologia*. Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2009. pp. 21-36.
- MARTINHAGO, Fernanda; CAPONI, Sandra. Breve história das classificações em psiquiatria. *INTERthesis*, Florianópolis, v. 16, n. 1, pp. 73-90, 2019.
- MOYSÉS, Maria Aparecida Affonso; COLLARES, Cecília Azevedo Lima. A história não contada dos distúrbios de aprendizagem. *Cadernos CEDES*, Campinas, v. 28, pp. 31-41, 1992.
- MOYSÉS, Maria Aparecida Affonso. *A institucionalização invisível*: crianças que não-aprendem-na-escola. Campinas: FAPESP; Mercado de Letras, 2001.
- ORTEGA, Francisco. O sujeito cerebral e o movimento da neurodiversidade. *Mana*, v. 14, n. 2, p. 477-509, 2008.
- SAFATLE, Vladimir; SILVA JUNIOR, Nelson; DUNKER, Christian (Orgs.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.
- SZASZ, Thomas. *The manufacture of madness*. Nova York: Harper Row, 1970.
- VEIGA-NETO, Alfredo; LOPES, Maura Corcini. Inclusão, exclusão, in/exclusão. *verve*, n. 20, 2011. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/verve/article/view/14886>. Acesso em: 30 mar. 2024.
- VEIGA-NETO, Alfredo. Governo ou governamento. *Currículo sem fronteiras*, v. 5, n. 2, pp. 79-85, 2005. Disponível em:

<https://www.curriculosemfronteiras.org/vol5iss2articles/veiga-neto.pdf>. Acesso em: 17 nov. 2023.

VEIGA-NETO, Alfredo. Incluir para saber. Saber para excluir. *Pro-Posições*, Campinas, v. 12, n. 2-3, pp. 22-31, 2016. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/proposic/article/view/8643993>. Acesso em: 28 mar. 2024.

VIDAL, Fernando; ORTEGA, Francisco. *Somos nosso cérebro?* Neurociência, subjetividade, cultura. São Paulo: n-1/Hedra, 2019.

YATEGASHI, Solange Franci Raimundo; MAIA, Robson Borges; MILANI, Rute Grossi; LEONARDO, Nilza Sanches Tessaro. Aprimoramento cognitivo farmacológico: motivações contemporâneas. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 25, 2020. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/PsicolEstud/article/view/46319>. Acesso em: 23 maio 2024.

ZOLA, Irving Kenneth. Medicine as an institution of social control. *The sociological review*, v. 4, pp. 487-504, 1972.

SOBRE AS AUTORAS

Débora Santos da Silva

Débora Santos da Silva é Mestranda em Educação e pós-graduanda stricto sensu em Psicopedagogia Clínica e Institucional na PUCRS. *E-mail:* debora.silva003@edu.pucrs.br.

José Luís Ferraro

José Luís Ferraro é Doutor em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Bolsista Produtividade em Pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e Professor-pesquisador nos Programas de Pós-Graduação em Educação e Educação em Ciências e Matemática da PUCRS. *E-mail:* jose.luis@pucrs.br.



Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: Collage art, faceless, difference, schizofrenia, freedom, bright colors

A EQUAÇÃO “TEMPO = DINHEIRO”

COMO CAMPO TRANSCENDENTAL CAPITALISTA: SUBJETIVAÇÃO DE CLASSE TEMPORAL-MONETÁRIA DIFERENCIAL

Émerson dos Santos Pirola  [0000-0002-9178-7325](https://orcid.org/0000-0002-9178-7325)

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, RS,
Brasil

Resumo

O artigo propõe, através da filosofia deleuzeana e da pesquisa em teoria monetária social de base simmeliana, um estudo transcendental sobre a natureza do dinheiro, que o afirma como campo de individuação múltipla, procurando uma resposta ao problema do dinheiro que vá além do nível empírico. Através de intuições marxistas e marxianas (principalmente com Postone), o artigo propõe um modo de entender como se deu e se dá a identificação entre tempo e dinheiro sob a máquina social capitalista, através da emergência do tempo abstrato e decodificado. Assim, o tempo-dinheiro acaba por constituir o campo transcendental em que se subjetivam os sujeitos capitalistas, bem como o campo de individuação que define o que será ou não produzido e consumido, quando, como e por quem. Analisamos então como a subjetivação se dá de modo desigual e diferencial entre ricos e pobres, capitalistas e proletários, visto que a uns o tempo, em suas três dimensões (passado, presente e futuro), lhes pertence, e a outros lhes escapa, lhes é capturado. Por fim, discutimos o papel da economia de dívida nessa subjetivação e ligamos o fenômeno ao horizonte de expectativas decrescentes (Arantes) que marca o contemporâneo, em que o porvir é fechado de antemão, submetido ao passado enquanto capital acumulado, trabalho morto.

Palavras-chave

Tempo, dinheiro, campo transcendental, subjetivação.

THE EQUATION “TIME = MONEY” AS THE CAPITALIST TRANSCENDENTAL FIELD: DIFFERENTIAL TEMPORAL-MONETARY CLASS SUBJECTIVATION

Abstract

The article proposes, through Deleuzean philosophy and research in Simmelian-based social monetary theory, a transcendental study on the nature of money, affirming it as a field of multiple individuation, seeking an answer to the problem of money that goes beyond the empirical level. Through Marxist and Marxian insights (mainly with Postone), the article a way to think how the identification between time and money occurred and occurs under the capitalist social machine, through the emergence of abstract and decoded time. Thus, time-money ends up constituting the transcendental field in which capitalist subjects are subjectivated, as well as the field of individuation that defines what will or will not be produced and consumed, when, how, and by whom. We then analyze how subjectivation occurs unevenly and differentially between the rich and the poor, capitalists and proletarians, as to some, time, in its three dimensions (past, present, and future), belongs to them, and to others, it escapes them, it is captured. Finally, we discuss the role of the debt economy in this subjectivation and link the phenomenon to the horizon of decreasing expectations (Paulo Arantes) that marks the contemporary, in which the future is predetermined, subjected to the past as accumulated capital, dead labor.

Keywords

Time, Money, Transcendental Field, Subjectification.

Submetido em: 31/03/2024
Aceito em: 16/07/2024

Como citar: PIROLA, Émerson dos Santos. A equação “tempo = dinheiro” como campo transcendental capitalista: subjetivação de classe temporal-monetária diferencial. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 5, n. 1, p. e51945, jan./jun. 2024.



Este trabalho está licenciado sob
uma licença [Creative Commons
Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Introdução

A afirmação de que “tempo é dinheiro” é uma verdade tão intuitiva sob a máquina social capitalista que ela chega a se confundir com a sabedoria popular e com o senso comum. Entretanto, o que de fato está implicado nessa equivalência? Procuraremos aqui, através da filosofia transcendental de corte deleuzeano, bem como do recurso a intuições marxistas e marxianas sobre a formação do tempo e do trabalho abstratos, além da investigação transcendental de Simmel sobre o dinheiro, demonstrar como a equação “tempo = dinheiro” constitui o campo transcendental próprio à modernidade capitalista, dado que o sujeito transcendental se constitui internamente ao tempo e, portanto, do tempo abstrato, que é dinheiro, como forma do tempo de trabalho (socialmente necessário) e do valor. Dessa forma, o campo transcendental capitalista distribui desigualmente os processos de subjetivação entre as diferentes classes, distribuindo o próprio tempo, nas formas do passado, do presente e do futuro. Assim, o dinheiro-tempo constitui o próprio campo de individuação da realidade capitalista, definindo o que é ou não produzido, efetivado, consumido, quais as fatias da realidade a serem atualizadas, e constitui também o campo de subjetivação, dado que, sob a lógica do empirismo transcendental, o sujeito se constitui internamente ao tempo, de maneira dinâmica e diferencial.

Na primeira seção do texto discorreremos sobre a constituição de uma concepção transcendental de dinheiro, formando um campo transcendental com diferentes formas empíricas. Discutimos também o que ocorre com o dinheiro quando pensado sob o signo do empirismo transcendental. Na segunda seção do texto adentramos propriamente a problemática do tempo e da constituição do tempo abstrato, que, passando pelo trabalho abstrato, efetua a realização da equação “tempo = dinheiro”. Na terceira seção, expomos como se dá a diferenciação de classe na distribuição do tempo-dinheiro como campo de subjetivação, demonstrando como o tempo escapa aos proletários e pertence de direito ao capitalista. Por fim, na quarta seção, expomos sobre a subjetivação temporal e monetária sob a dominância do capital financeiro e da economia de dívida, que resulta no horizonte de expectativas decrescentes¹ e no fechamento do porvir, no cancelamento do futuro.

1. Do empírico e do transcendental no que concerne ao dinheiro e do dinheiro no empirismo transcendental

Um problema fundamental na pesquisa sobre a natureza do dinheiro se dá em produzir um conceito que dê conta da diversidade empírica e histórica de suas formas, tão díspares. Dodd, em seu fundamental *The social life of money*, argumenta que é impossível chegar a uma resposta *empírica* satisfatória à pergunta “o que faz das diferentes coisas que chamamos de dinheiro, dinheiro?”.² Assim, em linguagem kantiana, diferenciamos o transcendental do que é empírico, sempre com o cuidado de não

¹ Arantes, *O novo tempo do mundo*.

² Dodd, *The social life of money*, p. 6.

"decalcar o transcendental a partir dos caracteres do empírico".³ Em outra linguagem, utilizada sobretudo no debate dialético marxista e hegeliano, mas não apenas nele, se opõem o que é "lógico" ao que é "histórico"⁴ – Schumpeter,⁵ por exemplo, distingue entre teorias que apresentem uma origem histórica do dinheiro e teorias que apresentem uma origem lógica, e salienta a importância de distinguir os dois procedimentos. Em ambas estas formas de colocação do debate a primazia conceitual fica para o lado do transcendental e do lógico, e o empírico e o histórico são tidos como campos de contingência extraconceitual.⁶ Assim, nesse campo de pesquisa lógico-transcendental sobre a origem do dinheiro, não devemos nos satisfazer com pesquisas simplesmente empíricas sobre o funcionamento de diferentes dinheiros, ou pesquisas históricas sobre as origens e desenvolvimentos do dinheiro. Como coloca Schumpeter, "nenhuma teoria do dinheiro pode ser refutada pela demonstração da falsidade de quaisquer afirmações de seu autor sobre a história primitiva do dinheiro, e nenhuma teoria pode ser provada como correta por uma demonstração da correção de tais afirmações por seu autor".⁷ Talvez seja essa a razão de Keynes, mesmo após um mergulho "babilônico" na história arcaica do dinheiro, ter concluído "que a origem do dinheiro não era particularmente importante".⁸ Ao separar as origens históricas do dinheiro de seu real funcionamento *hoje*, estamos exigindo uma pesquisa de natureza transcendental ou lógica. Como o dinheiro funciona? Quais as suas condições de possibilidade?

Assim, uma versão sofisticada da teoria da emergência do dinheiro via escambo, teoria geralmente proferida pelos adeptos do liberalismo econômico e da economia ortodoxa, poderia alegar, diante das críticas advindas da história e da antropologia, que demonstram não existir factualmente a famosa época ou terra do escambo,⁹ que o esquema do escambo não seria uma teoria sobre a origem histórica, mas sobre o funcionamento lógico ou sobre as condições transcendentais do dinheiro. É aqui, portanto, que o verdadeiro embate acontece. O escambo, nesse sentido, não seria um mito de origem, mas o elemento transcendental das teorias ortodoxas do dinheiro. Do ponto de vista das teorias baseadas na dívida, contrapostas ao esquema troquista do escambo, o problema dessas teorias está em transmitir infundadamente ao transcendental as características do empírico: na experiência do dinheiro ele parece substituir uma troca direta, que seria sua condição de possibilidade, portanto a troca é elevada a elemento transcendental. Talvez isso revele parte da história, mas certamente não toda. O elemento transcendental das teorias do dinheiro, mesmo se não anunciado nesses termos, por fim, tem um papel de seleção do empírico, e é a instância julgadora dos elementos empíricos

³ Deleuze, *Lógica do sentido*, p. 101.

⁴ Cf. essa oposição tb. em Lordon; Orléan, *Genèse de l'État et genèse de la monnaie*, p. 7. O "lógico" também pode se opor a algum sentido genérico de "prático", como em "o gasto *logicamente* vem primeiro, antes do governo obter impostos ou vender títulos" (Wray, *From the state theory of money to modern money theory*, p. 29, grifeiro grifo nosso e segundo do autor).

⁵ Schumpeter, *História da análise econômica*, p. 92.

⁶ O próprio Deleuze aproxima ou equivale o "empírico" e o que chama de "história no presente" (Deleuze, *Pericles and Verdi*, p. 160). Não sabemos dizer até que ponto a equivalência entre "transcendental" e "lógico" se sustenta, mas ao menos em um nível heurístico ela é válida. Read (*The micro-politics of capital*, p. 76) estabelece de passagem uma correlação ou mesmo uma equivalência entre um sentido transcendental ("condição de possibilidade") e um sentido "lógico" (ambos em oposição a um sentido cronológico).

⁷ Schumpeter apud Dodd, *The social life of money*, p. 16.

⁸ Graeber, *Dívida*, p. 73.

⁹ Cf. Graeber, *Dívida*.

que se enquadram ou não no conceito. Portanto, o escambo ou troca enquanto transcendental determina quais “dinheiros” serão ou não entendidos enquanto dinheiro. A concepção ortodoxa, nesse sentido, acaba tendo um conceito bastante restritivo em relação a formas de dinheiro não convencionais, ou seja, que não tenham na troca a sua função aglutinadora.

Dodd¹⁰, a partir de Simmel¹¹, e contra uma tendência empiricista na sociologia e na antropologia do dinheiro, que tende a vetar a construção de um conceito coerente de dinheiro por causa de sua disparidade empírica, propõem pensar o dinheiro como uma *ideia*, uma ideia reguladora da razão em sentido kantiano (como a Alma, Deus e o Mundo), que, enquanto ideia, não pode existir empiricamente. “Essa ideia de dinheiro apresenta o limite conceitual contra o qual todas as miríades de formas de dinheiro podem ser compreendidas, por mais diversas que sejam”.¹² Isso não proibiria pensar um conceito de dinheiro, mas, pelo contrário, possibilitaria abarcar sob um conceito unitário a diversidade empírica dos dinheiros.

A análise de Simmel pode abranger argumentos sobre a diversidade do dinheiro porque funciona em um nível genérico. Como ideia, o conceito de dinheiro de Simmel apresenta um limite conceitual contra o qual todas as formas de dinheiro se desenvolvem e tomam forma, por mais diversas que sejam. Para Simmel, o dinheiro em sua forma mais pura é infinitamente fungível: pode ser trocado por tudo e qualquer coisa. O dinheiro, portanto, serve como um meio universal de quantificar o valor. Mas, quando concebido dessa maneira, o ‘dinheiro’ *nunca pode existir empiricamente*.¹³

Zelizer, em resposta a Dodd, afirmou que esse modo de conceituar o dinheiro ofereceria um “coerente *campo de variação* em vez de um fenômeno invariante e unitário”.¹⁴ Dodd acrescenta: “empiricamente, o dinheiro é de fato um campo de variação. Mas esse campo só pode se tornar coerente se desenvolvermos um *conceito* de dinheiro que seja invariante e unitário”.¹⁵ Essa oscilação entre a diversidade empírica e a unidade conceitual, unidade da ideia transcendental, pode ser resolvida com o recurso ao empirismo transcendental de Deleuze. Propomos pensar, levando o raciocínio transcendental de Simmel e Dodd para o empirismo transcendental deleuzeano, esse campo do dinheiro como um campo transcendental em que se atualizam e se individualizam diferencialmente as empíricas manifestações do dinheiro, em que um “conceito unitário” de dinheiro diz ao mesmo tempo da diferença (variação) do campo transcendental (ou do plano de imanência) monetário. “O conceito de dinheiro de Simmel fornece uma base ideal para tratar o dinheiro como uma categoria genérica. Como tal, fornece a *superfície plana* na qual os contornos complexos da paisagem monetária contemporânea podem ser mapeados”.¹⁶ Nesse sentido, o dinheiro enquanto ideia é uma estrutura transcendental (o que Deleuze e Guattari chamarão também de *máquina*¹⁷), e, portanto, é *virtual*:

¹⁰ Dodd, *Laundering ‘money’*; Dodd, *On Simmel’s Pure Concept of Money*; Dodd, *The social life of money*.

¹¹ Simmel, *The Philosophy of Money*.

¹² Dodd, *The social life of money*, p. 48.

¹³ Dodd, *Laundering ‘money’*, p. 409, grifo no original.

¹⁴ Zelizer apud Dodd, *On Simmel’s Pure Concept of Money*, p. 289, grifo nosso.

¹⁵ Dodd, *On Simmel’s Pure Concept of Money*, p. 289, grifo no original.

¹⁶ Dodd, *Laundering ‘money’*, p. 409, grifo nosso.

¹⁷ Deleuze; Guattari, *O anti-Édipo*.

Talvez o termo 'virtualidade' designasse exatamente o modo da estrutura ou o objeto da teoria, mas com a condição de retirarmos dele todo caráter vago; porque o virtual tem uma realidade que lhe é própria, mas que não se confunde com nenhuma realidade atual, com nenhuma realidade presente ou passada; ele tem uma realidade que lhe é própria, mas que não se confunde com nenhuma imagem possível, com nenhuma ideia abstrata. Da estrutura, diremos: *real sem ser atual, ideal sem ser abstrata*. [...] Extrair a estrutura de um domínio é determinar toda uma virtualidade de coexistência que preexiste aos seres, aos objetos e às obras desse domínio. Toda estrutura é uma multiplicidade de coexistência virtual.¹⁸

O dinheiro, portanto, é uma virtualidade diferencial, um campo de variação imanente em que se atualizam diferentes dinheiros empíricos e históricos. Mas essa variação e essa diferença *importam*. Zelizer argumenta que "a multiplicidade do dinheiro decorre das formas diferenciadas com que lhe atribuímos significados sempre que está em nossa posse".¹⁹ A autora diz que a variedade antropológica de modos que o dinheiro é diferencialmente imbuído de significado (o que ela batiza de "*earmarking*") impossibilita falar de um dinheiro único e impessoal, e nos leva a falar antes de dinheiros (*monies*). Por exemplo, quando reservamos certa quantia de dinheiro para comprar um presente, ou quando guardamos certa quantia de dinheiro que recebemos de presente para uma compra especial. Assim, a autora sintetiza sua tese no *dictum* "nem todos os dólares são iguais". Temos aqui uma dimensão intensiva do dinheiro. Enquanto Zelizer pensa sobretudo os modos de relação diferenciados das pessoas com o dinheiro, Hart,²⁰ por outro lado, argumenta na tendência de vetar a construção de um conceito unitário de dinheiro através do recurso à emergência contemporânea de moedas alternativas, eletrônicas, virtuais, locais, comunitárias, de tempo etc.²¹ Entretanto, a partir do empirismo transcendental, não é o caso de deduzir dessa multiplicidade de dinheiros e de modos de se relacionar com ele(s) uma impossibilidade de produzir um conceito: via Simmel e, sobretudo, via Deleuze, o dinheiro é antes esse campo de variação em que se opera a quantificação de valores qualitativamente heterogêneos. *O dinheiro não é e não pode ser simplesmente empírico*. De outro lado, entretanto, como no neo-kantismo de Simmel²² e no empirismo transcendental de Deleuze o transcendental não é uma forma fixa e trans-histórica, mas uma dinâmica sujeita às condições de possibilidade históricas, empíricas e sociais, o dinheiro também não pode ser fixo e trans-histórico. O dinheiro

¹⁸ Deleuze, *A ilha deserta*, p. 231, grifo no original. Cf. tb. Deleuze, *Diferença e repetição*.

¹⁹ Dodd, *Laundering 'money'*, p. 400.

²⁰ Hart, *The Memory Bank*.

²¹ Cf. Dodd, *Laundering 'money'*.

²² Existe algo de Simmel que já aponta na direção do empirismo transcendental, na medida em que, enquanto sociólogo, abre o campo transcendental a processos dinâmicos históricos, econômicos e sociais. Simmel, enquanto neo-kantiano, criticava toda interpretação dualista (mente x corpo; forma x conteúdo; objetivo x subjetivo) do empreendimento de Kant, elevando a experiência a um patamar transcendental na medida em que a função sintética da razão pertenceria a uma terceira categoria, para além da oposição estrita entre objetividade e subjetividade e entre razão e sensibilidade. (Nesse sentido, a crítica de Kamolnick (*Simmel's Legacy for Contemporary Value Theory*) a um suposto dualismo da teoria social de Simmel perde de vista o quanto o seu neo-kantismo diferia das leituras idealistas e subjetivistas de Kant). Assim, Simmel podia expandir para além dos limites do próprio Kant a categoria do *a priori*. Segundo Simmel, "o sistema do *a priori* deve se tornar mais flexível, desenvolvendo-se junto com o avanço do conhecimento. Deve atribuir "a cada domínio de experiência suas normas e formas gerais". Em várias ocasiões, Simmel tentou desenvolver novos postulados *a priori* para tipos específicos de conhecimento, como o conhecimento histórico ou o conhecimento social" (Podoksik, *Neo-Kantianism and Georg Simmel's interpretation of Kant*, p. 12).

embaralha a separação estanque entre o empírico e o transcendental. É por isso que o empirismo transcendental faz uma ontologia e fornece um método adequados a esse objeto, visto que no empirismo transcendental deleuzeano o transcendental e o empírico são imanentes um ao outro.

Como Dodd²³ intui, evocando um paralelo com a questão foucaultiana em *As palavras e as coisas* – “O que é o homem?” –, há, na questão do dinheiro, necessariamente, uma confusão, paradoxo ou contradição entre o empírico e o transcendental, em que o dinheiro aparece simultaneamente fora e dentro do reino dos valores, “*está tanto fora da esfera do valor econômico como a sua medida externa e dentro dela como um valor em si mesmo*”, como medida universal dos valores e como mercadoria particular, como fixidez e como fluxo, como medida e como medido. O dinheiro aparece, na leitura simmeliana de Dodd, como uma forma dinâmica transcendental que efetua a passagem, sempre transformada e transformável, entre o empírico e o transcendental. Para Simmel, “o valor das coisas se separou dos objetos e adquiriu uma existência independente e condensada no dinheiro como um substituto para a pura potencialidade de qualquer valor”.²⁴ Assim, o dinheiro é a encarnação do processo de valorização do “ser” ou da realidade, *é o plano em que a realidade valorizada e o sujeito valorizante se encontram*. Simmel,²⁵ dentro do “paradigma da modernização”,²⁶ extrai toda uma filosofia da subjetividade e da cultura modernas a partir do dinheiro, tanto através da pergunta transcendental “Como o dinheiro é possível?” como a partir da questão correlata e inversa, também transcendental, “O que o dinheiro possibilita?”. Propomos radicalizar o neo-kantismo de Simmel, pela lente do “realismo monetário pós-estruturalista” de Dodd,²⁷ na direção do kantismo selvagem de Deleuze, e fazer com que o dinheiro se torne o crivo “empírico-transcendental” entre o sujeito transcendental e o sujeito empírico. Ainda, passando do empirismo transcendental ao materialismo transcendental, o dinheiro se torna (um)a forma não apenas de acesso ao, mas de produção do real, ainda que não seja a única. Devido à extensa e intensa mercantilização e monetização próprias da máquina social capitalista, entretanto, ele se torna uma das principais dessas formas, talvez a principal.

No empirismo transcendental deleuzeano, em sua singular leitura de Kant, é o tempo o que opera a ligação entre o empírico e o transcendental: “Como a existência só pode ser determinada no tempo, como existência de um eu (*moi*) passivo, então o *Je* e o *Moi* se encontram separados pela linha do tempo. Essa concepção do tempo possibilita distinguir, no interior do sujeito, entre um eu transcendental e um eu empírico”.²⁸ Essa imanência mútua entre Sujeito e tempo faz com que a “forma do tempo” seja interiorizada, se tornando “forma de interioridade” – “Kant definia o tempo como forma de interioridade, no sentido em que somos interiores ao tempo”. Assim, “a única subjetividade é o tempo, [...] e somos nós que somos interiores ao tempo”.²⁹ O empirismo transcendental “recusa radicalmente o caráter primeiro do sujeito e afirma o *primado da própria experiência do*

²³ Dodd, *The social life of money*, pp. 390-391, grifo nosso.

²⁴ Markowska, *Homo Libidinous and the Economy of Desire*, p. 491.

²⁵ Simmel, *The Philosophy of Money*.

²⁶ Karalus, *Georg Simmel's The Philosophy of Money and the Modernization Paradigm*.

²⁷ Appel, *The idea life of money and poststructural realism*.

²⁸ Rodrigues, *Subjetividade, tempo e instituição no empirismo transcendental de Gilles Deleuze*, p. 79.

²⁹ Deleuze, *A imagem-tempo*, p. 103.

tempo, que não é dada a um sujeito que a ela preexistia”.³⁰ A forma do tempo, portanto, efetua a passagem do transcendental ao empírico e vice-versa. Como sugere Rodrigues, a partir da leitura de Hume por Deleuze, esse aspecto do empirismo transcendental é intimamente ligado à teoria deleuzeana da *instituição*, na qual estas são meios (sociais) oblíquos de realização de tendências ou instintos humanos: a forma do tempo só adquire um caráter atual na instituição, que realiza diferencialmente as tendências ou instintos.³¹ O sujeito transcendental é constituído na e pela forma do tempo, portanto, pela instituição – o tempo é *determinável*, como diz Deleuze, e, nesse sentido, é a instituição que o determina. A forma do tempo, portanto, é virtual e não estática, é um transcendental dinâmico. A criação institucional, enquanto produção e criação de modos de vida, de meios positivos de realizar as tendências ou instintos, modifica o próprio sujeito transcendental, que é sujeito ao tempo e, por fim, à história.³² O dinheiro, nesse sentido, funciona como a forma do tempo (Simmel afirmava que ele era a “forma do desejo”³³), que faz a passagem entre o empírico e o transcendental: a dobradiça, o ponto dinâmico de subjetivação. E se o dinheiro tem uma natureza transcendental na formação do sujeito (moderno), como quer Simmel,³⁴ então ele próprio está aberto para a construção institucional e, através dele, para a reforma ou revolução da subjetividade, que é monetária, e das “formas de vida”³⁵ que ele proporciona. O dinheiro é, assim, ele mesmo, uma forma de vida.³⁶

Resumindo: ligamos a função transcendental do dinheiro na produção da subjetividade moderna (afirmada por Simmel) com o empirismo transcendental de Deleuze, que afirma que a “forma do tempo” se efetua na instituição enquanto modelo de atualização das tendências e instintos.³⁷ A instituição determina a forma do tempo: “toda instituição impõe uma série de modelos a nosso corpo, mesmo em suas estruturas involuntárias, e dá à nossa inteligência um saber que possibilita a previsão e o projeto”.³⁸ Propomos pensar o dinheiro como a instituição eminente da modernidade capitalista nessa relação paradoxal entre o empírico e o transcendental, como o realizador por excelência da forma do tempo para o sujeito transcendental, que é dinâmico (histórico).

A relação entre o dinheiro e o tempo, ainda, não tem nada de arbitrária, como veremos na próxima seção. O próprio Deleuze diz explicitamente: “dinheiro é tempo”.³⁹ O dinheiro, como sugere Visser⁴⁰ a partir de Simmel e Bourdieu, é um elemento central na nossa “capacidade projetiva”, da nossa capacidade de projetar no tempo, de ser no tempo,

³⁰ Rodrigues, *Subjetividade, tempo e instituição no empirismo transcendental de Gilles Deleuze*, pp. 79-80, grifo no original.

³¹ Sobre a importância da noção deleuzeana de instituição, cf. Corrêa, *A jurisprudência como categoria social*.

³² Esse kantismo empirista de Deleuze é próximo ao kantismo historicista de Foucault de *As palavras e as coisas* e *A arqueologia do saber*, mas enquanto o primeiro pensa em instituições e em condições da experiência real, o segundo pensa em *epistemes*, que constituem o *a priori histórico* do saber.

³³ Kamolnick, *Simmel's Legacy for Contemporary Value Theory*; Markowska, *Homo Libidinous and the Economy of Desire*.

³⁴ Simmel, *The Philosophy of Money*.

³⁵ Simmel, *The Philosophy of Money*.

³⁶ Markowska, *Homo Libidinous and the Economy of Desire*.

³⁷ Rodrigues, *Subjetividade, tempo e instituição no empirismo transcendental de Gilles Deleuze*.

³⁸ Rodrigues, *Subjetividade, tempo e instituição no empirismo transcendental de Gilles Deleuze*, p. 82.

³⁹ Deleuze, *A imagem-tempo*, pp. 98-99.

⁴⁰ Visser, *A sociologia econômica de Simmel e Bourdieu*, p. 66.

de se subjetivar (já que, como visto, o sujeito é interno ao tempo). Visser⁴¹ atenta como a crítica de Bourdieu ao *homo economicus* das teorias liberais afirma que estas perdem de vista o fator histórico e institucional que faz com que os sujeitos se constituam como agentes econômicos que se projetam no tempo em direção a um futuro abstrato, e que não é um sujeito transcendental econômico dado de uma vez por todas e a-historicamente o que possibilita a agência econômica em sentido estrito (descodificado). É no dinheiro, portanto, que se dá a subjetivação temporal capitalista. Entretanto, essa subjetivação temporal-monetária não é sempre a mesma, não é distribuída de maneira uniforme. Ponto fundamental, retomando a ideia do dinheiro como um campo transcendental em que se atualizam diferentes formas empíricas e no qual se subjetivizam os agentes, é que “para além de uma expressão geral da vida mental e psíquica, com o dinheiro na modernidade existem experiências *diferenciais*, marcadas pelo acesso a determinadas condições e modos de ação”.⁴² Essa diferença na experiência, portanto, é determinada por fatores de classe, tanto no sentido “liberal” do termo, em que se definem as classes pelo nível de renda, quanto no sentido marxista, em que elas são definidas pelo acesso a capital ou, pelo contrário, pela disponibilidade apenas da própria força de trabalho. Assim, no sentido liberal, as classes altas, médias altas e médias conseguem apreender “o futuro como investimento”, enquanto as classes baixas o percebem com um “caráter emergencial e instável”: “A relação entre vida interior e economia monetária estrutura-se, portanto, segundo padrões diferenciais de classe”.⁴³ Se o sujeito é interior ao tempo e, ao menos na modernidade capitalista, tempo é dinheiro, o sujeito é interior ao dinheiro, e é nele, enquanto campo transcendental, em que se dão os processos de subjetivação e a projeção da existência no tempo, podendo ser abarcado enquanto investimento e futuro ou enquanto urgência e presentismo: “Enquanto os pobres encontram os fins [...] de uso com o dinheiro pré-definidos pelas condições, os ricos dispõem do alargamento do uso potencial do dinheiro”.⁴⁴ (Na próxima sessão avançamos sobre essa diferenciação nos termos da divisão de classe marxista).

2. Dinheiro e tempo

É necessário explorar mais essa estranha ideia, tão conhecida e intuitiva, mas que não deixa de causar estranheza, de que tempo é dinheiro ou de que dinheiro é tempo. Como isso é possível? Vamos por partes. Deleuze diz que uma das grandes revoluções filosóficas operadas por Kant foi a de *submeter o movimento ao tempo*. “Até Kant o tempo derivava do movimento. Ele era secundário em relação ao movimento. Ele era considerado como número ou medida do movimento”.⁴⁵ “Recordemos somente a famosa definição aristotélica de tempo: ‘tempo é o número do movimento’”.⁴⁶ Kant inverte essa subordinação e a partir daí o movimento é submetido ao tempo. Quando o tempo é submetido ao movimento ele é *circular* (a rotação dos astros); é um movimento periódico.

⁴¹ Visser, *A sociologia econômica de Simmel e Bourdieu*.

⁴² Visser, *A sociologia econômica de Simmel e Bourdieu*, p. 67, grifo no original.

⁴³ Visser, *A sociologia econômica de Simmel e Bourdieu*, p. 76.

⁴⁴ Visser, *A sociologia econômica de Simmel e Bourdieu*, p. 66.

⁴⁵ Deleuze, *O abecedário de Gilles Deleuze*, p. 52.

⁴⁶ Le Goff, *Na Idade Média*, p. 57.

Quando o movimento é submetido ao tempo, o tempo se torna uma *linha reta*.⁴⁷ O que isso quer dizer? Como isso se relaciona com a equação "tempo = dinheiro"? Esse processo e essa revolução filosófica kantiana estão ligados à emergência do tempo abstrato capitalista, correlato do devir dinheiro do tempo e do devir tempo do dinheiro. Como Deleuze insiste: o dinheiro é "da ordem do tempo", "o tempo sendo dinheiro ou circulação de dinheiro".⁴⁸ Deleuze nunca desenvolve esse ponto sistematicamente, mas fica implícito em seu texto a relação entre a transformação do tempo em tempo abstrato, a submissão do movimento ao tempo e a emergência da economia monetária: "No limite, um tempo aberrante irá se desfazer para devir cada vez mais autônomo, abstrato das outras andaduras e, por vezes, tombando e tropeçando. [...] *com o dinheiro, com a 'crematística', um tempo assim não se introduziria na comunidade?*"^{49 50}

Embora a imagem ou ideia explícita do dinheiro como tempo e do tempo como dinheiro vem ao menos desde o século XVII,⁵¹ com indícios menos explícitos vindos desde o fim da Idade Média,⁵² a formulação canônica da equação "tempo é dinheiro" é provavelmente de Benjamin Franklin, em texto que Weber⁵³ considera um documento que contém em pureza o "espírito do capitalismo":

Lembra-te que *tempo é dinheiro*; aquele que com seu trabalho pode ganhar dez xelins ao dia e vagabundeia metade do dia, ou fica deitado em seu quarto, não deve, mesmo que gaste apenas seis *pence* para se divertir, contabilizar só essa despesa; na verdade gastou, ou melhor, jogou fora, cinco xelins a mais. [...] Quem perde a cada dia um bocado de seu tempo no valor de quatro *pence* (mesmo que sejam só alguns minutos) perde, dia após dia, o privilégio de utilizar cem libras por ano. Quem desperdiça seu tempo no valor de cinco xelins perde cinco xelins e bem que os poderia ter lançado ao mar.⁵⁴

O discurso de Franklin, essencialmente puritano, supõe uma convertibilidade dada entre tempo e dinheiro e a transformação do tempo "em um bem escasso a ser administrado de forma eficiente, o que é responsável pela sua experiência como uma grandeza linear, sem qualidade e abstrata".⁵⁵ A similitude é grande: "assim como o dinheiro, o tempo é escasso, independentemente de quanto se tenha, e o tempo, exatamente como o dinheiro, pode ser *perdido, investido, gasto, economizado, organizado* etc.". ⁵⁶ Entretanto, o que torna isso possível? O segredo dessa convertibilidade já fora descoberto por Marx⁵⁷ na categoria de trabalho abstrato, medido em tempo de trabalho socialmente necessário. É essa categoria a chave que torna a equação possível e que

⁴⁷ Deleuze, *O abecedário de Gilles Deleuze*, p. 52.

⁴⁸ Deleuze, *A imagem-tempo*, p. 98.

⁴⁹ Deleuze, *Dois regimes de loucos*, p. 396, grifo nosso.

⁵⁰ No contexto de sua discussão sobre o cinema e a relação deste com o dinheiro, Deleuze também sugere a relação mencionada: "é numa mesma operação que o cinema enfrenta seu pressuposto interno, o dinheiro, e que a imagem-movimento cede lugar à imagem-tempo" (Deleuze, *A imagem-tempo*, p. 98-9. Grifo no original). O movimento é submetido ao dinheiro na mesma medida em que é submetido ao tempo e que o dinheiro e o tempo se aproximam.

⁵¹ Thompson, *Tempo, trabalho e disciplina no capitalismo industrial*, p. 295.

⁵² Le Goff, *Na Idade Média*, p. 57.

⁵³ Weber, *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*, p. 42.

⁵⁴ Franklin apud Weber, *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*, pp. 42-44, grifo no original.

⁵⁵ Rosa, *Tempo é dinheiro*, pp. 322-323.

⁵⁶ Rosa, *Tempo é dinheiro*, p. 323, grifo no original.

⁵⁷ Marx, *O Capital*.

torna, assim, o capitalismo possível: “com a mercantilização da força de trabalho, o tempo de trabalho abstrato fornece a medida homogênea que confere à superfície de registro intensivo do mercado capitalista a aparência de uma multiplicidade métrica. É (possivelmente) apenas no sistema capitalista, ou talvez mais precisamente no mercado capitalista, que tempo = dinheiro”.⁵⁸ Como Guattari coloca,

*A ordem capitalística*⁵⁹ incide nos modos de temporalização. Ela destrói antigos sistemas de vida, ela impõe um tempo de equivalência, a começar pelo assalariamento através do qual ela valoriza as diferentes atividades de produção. As produções que entram nos circuitos comerciais, as produções de ordem social ou as produções de alta valorização são, todas elas, sobrecodificadas por um tempo geral de equivalência.⁶⁰

Esse “tempo geral de equivalência” é o tempo abstrato, homogêneo, linear, próprio da modernidade capitalista.

E. P. Thompson⁶¹, Postone⁶² e Rosa⁶³ analisam, inspirados sobretudo em Marx,⁶⁴ como o tempo abstrato-linear e “do relógio”,⁶⁵ próprio do trabalho capitalista, difere do tempo “medido por tarefas” (Thompson), do “tempo concreto” (Postone) ou do “tempo do acontecimento”⁶⁶ (Rosa) das economias camponesas e primitivas pré-capitalistas.

[O]s nuer não têm expressão equivalente a “tempo” na nossa língua, e assim não podem, como nós, falar do tempo como se fosse algo real, que passa, que pode ser desperdiçado, poupado e assim por diante. Acho que jamais experienciam o mesmo sentimento de lutar contra o tempo ou de ter que coordenar as atividades com a passagem abstrata do tempo, porque seus pontos de referência são basicamente as próprias atividades, que têm em geral caráter de lazer. Os acontecimentos seguem uma ordem lógica, mas não são controlados por um sistema abstrato, não havendo

⁵⁸ Holland, *Market Theory and Capitalist Axiomatics*, p. 315.

⁵⁹ Reproduzimos a nota de Suely Rolnik em Guattari, *Micropolítica*, p. 15: “Guattari acrescenta o sufixo ‘ístico’ a ‘capitalista’ por lhe parecer necessário criar um termo que possa designar não apenas as sociedades qualificadas como capitalistas, mas também setores do ‘Terceiro Mundo’ ou do capitalismo ‘periférico’, assim como as economias ditas socialistas dos países do Leste, que vivem numa espécie de dependência e contradependência do capitalismo. Tais sociedades, segundo Guattari, em nada se diferenciam do ponto de vista do modo de produção da subjetividade. Elas funcionam segundo uma mesma cartografia do desejo no campo social, uma mesma economia libidinal-política”. Guattari diz também que “capitalístico” refere ao “conjunto dos sistemas sociais que funcionam a partir de uma descodificação generalizada dos fluxos” (Guattari, *Líneas de fuga*, p. 23).

⁶⁰ Guattari, *Micropolítica*, p. 44, grifo no original.

⁶¹ Thompson, *Tempo, trabalho e disciplina no capitalismo industrial*.

⁶² Postone, *Tempo, trabalho e dominação social*, p. 233 e ss.

⁶³ Rosa, *Tempo é dinheiro*, p. 321 e ss.

⁶⁴ Marx, *O Capital, Livro I*.

⁶⁵ Embora falar em “tempo do relógio” para se referir ao tempo abstrato capitalista não esteja errado, e todos os autores citados o fazem, Postone (*Tempo, trabalho e dominação social*, p. 236–40) demonstra como a invenção do relógio, por si só, não resulta no tempo abstrato, este sendo um resultado de processos sociais antes do que técnicos.

⁶⁶ A tradução brasileira do livro de Rosa traduziu *Ereigniszeit* por “tempo do evento”, além de o caracterizar como um tempo “aberto à eventualidade” (p. 348). Como o *Ereignis* alemão corresponde ao *événement* da filosofia francesa contemporânea, com a qual o presente trabalha se alinha, optamos por transformar “evento” em “acontecimento”, que é a tradução tradicional de “*événement*”.

pontos de referência autônomos a que as atividades tenham de se ajustar com precisão.⁶⁷

Em um processo lento, que passa da medida do tempo pelos ciclos naturais, pelas celebrações religiosas e sazonais e pelas tarefas de trabalho (a colheita, a luz do sol e da lua, os ciclos lunares, as migrações dos animais, os tempos do corpo, o canto do galo, os feriados etc.) à medição homogênea pelo relógio, o tempo vai se tornando abstrato. Papel fundamental nesse processo tem o dinheiro, pois o tempo se torna dinheiro, o “dinheiro do empregador”: “o empregador deve usar o tempo de sua mão-de-obra e cuidar para que não seja desperdiçado; o que predomina não é a tarefa, mas o valor do tempo quando reduzido a dinheiro. O tempo é agora moeda: ninguém passa o tempo, e sim o gasta”. “Na sociedade capitalista madura, todo o tempo deve ser consumido, negociado, *utilizado*; é uma ofensa que a força de trabalho meramente ‘passe o tempo’”.⁶⁸ Com a transição ao capitalismo, o tempo do relógio, o tempo abstrato, com Newton, “toma conta do universo”.⁶⁹

Antes de o tempo de trabalho se transformar em dinheiro na produção, entretanto, a emergência da equação tempo = dinheiro começa com o capital mercantil e financeiro. “A aceleração do comércio e dos transportes precede, historicamente, a aceleração da produção que alcança seu apogeu na Revolução Industrial. Um acelerador crítico, nesse contexto, é, naturalmente, o avançado desenvolvimento do sistema financeiro”.⁷⁰ E, como coloca Le Goff,

quando se organiza uma rede comercial o tempo torna-se objeto de medida. A demora de uma viagem, por mar ou por terra, de um lugar para outro, o problema dos preços que, no decorrer de uma mesma operação comercial, e mais ainda quando o circuito se complica, sobem ou descem, aumentam ou diminuem os lucros, a duração do trabalho artesanal ou operário (o mercador é também quase sempre um dador de trabalho) — tudo isto se impõe cada vez mais à sua atenção e se torna objecto de regulamentação cada vez mais minuciosa. O recomeço da mais minuciosa. O recomeço da cunhagem do ouro, a multiplicação dos sinais monetários, a complicação das operações de troca que resultam tanto desta espécie de bimetalismo como da diversidade das moedas reais e das flutuações nascentes, que criam não apenas a variação do curso comercial do dinheiro, mas também os primeiros ‘sobressaltos’ monetários, quer dizer, as primeiras medidas inflacionárias, e mais raramente deflacionárias — todo este alargamento do domínio monetário exige um tempo mais bem medido. O domínio do câmbio, no momento em que a aristocracia dos cambistas sucede à dos moedeiros da Alta Idade Média, prefigura o tempo da Bolsa, onde minutos e segundos farão e desfarão fortunas.⁷¹

Portanto, essas transformações no capital financeiro, mercantil e produtivo (que sempre foram interconexos) demonstram um processo progressivo de descodificação do dinheiro e do trabalho que são comuns, e que formam a descodificação do tempo, que devém abstrato: “o tempo, na economia capitalista, mantém-se *sem qualidade* — ele transcorre dia e noite, no verão ou no inverno de forma linear e no mesmo compasso, de

⁶⁷ Evans-Pritchard apud Thompson, *Tempo, trabalho e disciplina no capitalismo industrial*, pp. 302-303.

⁶⁸ Thompson, *Tempo, trabalho e disciplina no capitalismo industrial*, p. 298. Grifo no original.

⁶⁹ Thompson, *Tempo, trabalho e disciplina no capitalismo industrial*, p. 269.

⁷⁰ Rosa, *Tempo é dinheiro*, pp. 327-328.

⁷¹ Le Goff, *Na Idade Média*, pp. 51-52.

modo que uma hora na qual as máquinas cessam e não se trabalha, ou então não se transporta ou se vende, é uma hora economicamente perdida”.⁷²

O tempo pré-capitalista, como coloca Postone,⁷³ é uma variável dependente, e com a emergência do Capital se torna *independente*. O tempo capitalista é *descodificado*. A descodificação do tempo, que o torna um recurso econômico, é simultânea da descodificação do dinheiro, e é nessa dupla descodificação que a equação “tempo = dinheiro” se efetiva.⁷⁴ Exemplo dessa codificação do tempo pré-capitalista, bem como de sua descodificação progressiva capitalista, é a oposição identificada por Le Goff⁷⁵ entre um “tempo do mercador” e um “tempo da Igreja” (ou de Deus), e da condenação católica da prática da usura, pois esta seria uma prática de compra e venda de tempo, que é qualitativo (venda de “dias e noites”) e que só a Deus pertence. O abrandamento da crítica da usura no final da Idade Média, até a sua liberação (que desemboca eventualmente na economia de dívida neoliberal), é um índice da emergência da lógica do “tempo do mercador”, do tempo abstrato,⁷⁶ quando “o mercador descobre o preço do tempo”.⁷⁷

Embora, como atentam Rosa⁷⁸ e Le Goff,⁷⁹ a emergência do tempo abstrato seja anterior à hegemonia do trabalho abstrato, Postone atenta que é só com esta que o tempo abstrato se torna finalmente a temporalidade dominante:

Embora tenha emergido socialmente no final da Idade Média, o tempo abstrato só se generalizou muito mais tarde. [...] O ‘progresso’ do tempo abstrato como forma dominante de tempo está estreitamente ligado ao ‘progresso’ do capitalismo como forma de vida. Ele se tornou crescentemente predominante à medida que a forma-mercadoria se tornava a forma dominante de estruturação da vida social ao longo dos séculos seguintes. [...] A igualdade e divisibilidade de unidades de tempo constantes abstraídas da realidade sensorial de luz ou escuridão e das estações tornaram-se uma característica do cotidiano das cidades (embora não tenham afetado igualmente a todos os moradores urbanos), assim como a igualdade e divisibilidade do valor, expresso na forma-dinheiro, que é abstraído da realidade sensorial de vários produtos.⁸⁰

Embora Postone aponte uma analogia entre o papel da abstração monetária e da abstração temporal, o autor não liga efetivamente os dois pontos, ficando no nível do valor e da determinação temporal do valor, sem dar a devida atenção ao papel central da forma-dinheiro nessa transição. Todavia, o dinheiro, sendo “uma expressão exteriorizada da forma de mediação social que constitui a sociedade capitalista (trabalho abstrato objetivado como valor)”,⁸¹ este trabalho abstrato sendo medido em tempo abstrato, se equaliza com o tempo. O valor encontra sua forma plena na forma-dinheiro, que expressa o tempo (de trabalho) abstrato. É assim, portanto, que o tempo se torna dinheiro e o dinheiro se torna tempo.

⁷² Rosa, *Tempo é dinheiro*, p. 339, grifo no original.

⁷³ Postone, *Tempo, trabalho e dominação social*, p. 234.

⁷⁴ O papel decodificador do dinheiro é salientado em Deleuze; Guattari, *O anti-Édipo*.

⁷⁵ Le Goff, *Na Idade Média*.

⁷⁶ Cf. Le Goff, *Na Idade Média*, pp. 57-58.

⁷⁷ Le Goff, *Na Idade Média*, p. 53.

⁷⁸ Rosa, *Tempo é dinheiro*.

⁷⁹ Le Goff, *Na Idade Média*.

⁸⁰ Postone, *Tempo, trabalho e dominação social*, p. 247.

⁸¹ Postone, *Tempo, trabalho e dominação social*, p. 303.

Rosa⁸² atenta que com a emergência do capitalismo o tempo abstrato-linear se torna o tempo do trabalho e difere do tempo do acontecimento próprio ao regime pré-capitalista. O capitalismo, em um primeiro momento, se constrói sobre uma *diferenciação* clara entre tempo de trabalho e tempo de vida, esses tempos sendo de natureza qualitativamente diferente, com o tempo de vida sendo marcado pelos acontecimentos (heterogêneo) e o tempo de trabalho sendo marcado pelo relógio (homogêneo). Entretanto, como insiste corretamente a literatura pós-operaísta,⁸³ com o avanço do capitalismo à sociedade de consumo e ao pós-fordismo, o tempo de vida se torna cada vez mais tempo de trabalho. Avança assim uma *des-diferenciação* entre os tempos, mas que não volta ao momento pré-diferenciação, onde imperava o tempo do evento: há antes uma colonização progressiva do tempo do evento pelo tempo linear, o tempo de vida entra na lógica do tempo de trabalho.⁸⁴ No limite, todo o tempo se torna tempo de trabalho e, portanto, dinheiro. Há uma transformação do tempo de vida em lógica monetária, o tempo de vida se torna dinheiro. A colonização do tempo do acontecimento pelo tempo abstrato-linear é a colonização da vida pelo dinheiro. Assim, a submissão do movimento ao tempo se torna completa — podemos dizer, entretanto, que essa é uma passagem de natureza assintótica.

Voltemos a Kant e ao empirismo transcendental. A descoberta de Kant sobre o tempo é dupla: submeter o movimento ao tempo e pensar o sujeito como interno ao tempo. Na verdade, é uma descoberta só. O sujeito transcendental kantiano, interno ao tempo entendido enquanto “forma *a priori* da intuição”,⁸⁵ é a face subjetiva do movimento, face objetiva. Postone, nesse sentido, submete a descoberta kantiana à determinação sócio-histórica marxiana da emergência do trabalho e do tempo abstratos:

a determinação de Marx da grandeza do valor implica uma teoria sócio-histórica da emergência do tempo matemático absoluto como uma realidade social e como um conceito. Em outras palavras, essa abordagem trata de forma implícita como socialmente constituído o nível de pré-conhecimento estruturado que Kant interpreta como uma condição transcendental *a priori* do conhecimento. [...] [Marx] entende esse pré-conhecimento como uma estrutura pré-consciente da consciência socialmente formada, e nem a postula como universal e transcendental *a priori*.⁸⁶

Nesse aspecto, Marx é Kant mais a economia e a história (ou a dinâmica). Como já apontamos, Postone fica no nível do valor, sem ir ao dinheiro. Mas é o mesmo movimento argumentativo que há em Deleuze quando este afirma a teoria do sujeito kantiana como a interioridade do sujeito ao tempo e o papel do dinheiro na emergência do tempo abstrato. Vale repetir a citação: “No limite, um tempo aberrante irá se desfazer para devir cada vez mais autônomo, abstrato das outras andaduras e, por vezes, tombando e tropeçando. [...] *com o dinheiro, com a ‘crematística’, um tempo assim não se introduziria na comunidade?*”.⁸⁷ Assim fica mais claro em que sentido tempo é dinheiro e a equação tempo = dinheiro constitui o campo transcendental do capitalismo, no qual se subjetiva o sujeito. Fica claro, também, como a descoberta kantiana sobre o tempo era antes a

⁸² Rosa, *Tempo é dinheiro*.

⁸³ Hardt; Negri, *Império*. Hardt; Negri. *Multidão*.

⁸⁴ Rosa, *Tempo é dinheiro*, pp. 346-348.

⁸⁵ Deleuze, *A filosofia crítica de Kant*, p. 21.

⁸⁶ Postone, *Tempo, trabalho e dominação social*, pp. 252-253.

⁸⁷ Deleuze, *Dois regimes de loucos*, p. 396, grifo nosso.

formulação filosófica de um problema posto pelo meio histórico da emergência da modernidade capitalista. Desse modo, na mesma medida em que tempo é dinheiro, o sujeito transcendental kantiano é o sujeito do capitalismo descoberto por Marx, proletário ou capitalista (veremos como eles diferem).

3. Dinheiro, tempo e subjetivação diferencial

Agora, já que tempo é dinheiro, precisamos desenvolver alguns aspectos da teoria deleuzeana do tempo para entender como o dinheiro funciona temporalmente. Uma das principais bases da teoria do tempo de Deleuze é sabidamente a obra de Bergson.

As grandes teses de Bergson sobre o tempo apresentam-se assim: o passado coexiste com o presente que ele foi; o passado se conserva em si, como passado em geral (não-cronológico); o tempo se desdobra a cada instante em presente e passado, presente que passa e passado que se conserva.⁸⁸

Esse “presente que passa” aponta na direção do futuro. Assim, temos as três dimensões do tempo, passado, presente e futuro, que convivem. Completemos:

(...) já que o passado não se constitui depois do presente que ele foi, mas ao mesmo tempo, é preciso que o tempo se desdobre a cada instante em presente e passado, que por natureza diferem um do outro, ou, o que dá no mesmo, desdobre o presente em duas direções heterogêneas, uma se lançando em direção ao futuro e a outra caindo no passado. É preciso que o tempo se cinda ao mesmo tempo em que se afirma ou se desenrola: ele se cinde em dois jatos dissimétricos, um fazendo passar todo o presente, e o outro conservando todo o passado. O tempo consiste nessa cisão.⁸⁹

Deve-se reter quatro aspectos dessa teoria do tempo: 1) o passado tem uma realidade efetiva, ele é o virtual que se comprime no presente, que não é mais que o ponto mais comprimido do passado. 2) O presente é, portanto, simultaneamente passado e presente, e é, assim, ponto de atualização — “O que é atual é sempre um presente”.⁹⁰ 3) O tempo, assim, é uma realidade complexa, na qual passado e presente são simultâneos: “O tempo é heterogêneo antes de ser sucessivo; o curso do tempo (cronologia) é somente uma forma empírica, a maneira pela qual o tempo se representa”.⁹¹ Dessa forma, “cada um de nós vive simultaneamente em várias linhas do tempo”,⁹² inclusive, arriscamos dizer, no futuro, na medida em que o presente é esse jato bifurcado nas duas direções simultaneamente. 4) Esse jato na direção do futuro, “impulso rumo ao futuro”, “abertura de futuro”, é o que *cria o real*, e escapa ao “ricochete” entre o presente e o passado (o jato na direção do passado).⁹³

Há ainda uma afinidade, pouco comentada, da teoria do tempo de Deleuze com a concepção althusseriana⁹⁴ de que os modos de produção se constituem pela articulação

⁸⁸ Deleuze, *A imagem-tempo*, p. 103.

⁸⁹ Deleuze, *A imagem-tempo*, p. 102.

⁹⁰ Deleuze, *A imagem-tempo*, p. 99.

⁹¹ Zourabichvili, *Deleuze*, p. 99.

⁹² Zourabichvili, *Deleuze*, p. 101.

⁹³ Deleuze, *A imagem-tempo*, p. 110.

⁹⁴ Althusser, *O objeto de O Capital*.

diferencial de diferentes tempos.⁹⁵ Esse elemento é próximo do que vimos com a contribuição bergsoniana, mas é aqui aplicado à história. Ponto fundamental, entretanto, é que Althusser pensa essa estruturação do todo por diferentes tempos com a dominância de um regime temporal, como uma hierarquia de tempos diferencialmente articulados. Essa noção de dominância ou hierarquia temporal nos será útil para entender as funções do dinheiro no regime temporal capitalista.

Essa teoria complexa do tempo, com simultaneidade de dimensões e organização hierárquica diferencial, nos é útil para entender a complexidade do sistema capitalista: "Deleuze e Guattari ressaltam a necessidade de pensarmos, para dar conta da complexidade do capitalismo atual, relações causais complexas, sem finalidade, mas que testemunham de uma *ação do futuro sobre o presente ou do presente sobre o passado*".⁹⁶ Já vimos como o dinheiro se torna tempo com o capitalismo. Agora resta ver como ele se articula com as três dimensões do tempo.

O dinheiro enquanto tempo é simultaneamente passado, presente e futuro. No momento da atualização, na compra, consumo ou investimento, o dinheiro é o presente enquanto ponto de atualização do passado virtual. O dinheiro é a virtualidade que se atualiza no presente a cada ato de compra e venda, a cada efetivação de sua natureza enquanto "reivindicação sobre a sociedade",⁹⁷ enquanto uma forma de dívida paga ao reivindicante que o possui, uma dívida resgatada perante a sociedade. O dinheiro é, portanto, passado, totalidade virtual do passado, que é contemporâneo do presente, seu ponto de maior compressão. Nesse sentido, não causa estranheza que Deleuze (via Bergson) fale do passado como uma memória pura, uma memória virtual, que é acessada e atualizada a cada "lembança" presente e, por outro lado, a teoria social monetária defina o dinheiro como um *instrumento de memória coletiva*.⁹⁸ "o dinheiro é principalmente, mas não exclusivamente, um ato de lembrar, uma forma de acompanhar algumas das trocas que cada um de nós faz com o resto da humanidade. E é isso que faz do dinheiro um instrumento de memória coletiva".⁹⁹ Enquanto memória, o dinheiro é assim "ambos uma lembrança do passado e um signo do futuro".¹⁰⁰ O dinheiro, portanto, é passado e memória virtual, que se atualiza — o dinheiro não pode ser pensado apenas como algo presente, visto que é também o passado enquanto virtualidade, que cristaliza todas as trocas, investimentos, trabalho, dívidas, pagamentos, *todo o valor*, passados. Entretanto, ele precisa ser pensado também como futuro, em sua relação com o futuro. A teoria monetária por vezes o coloca como um "dispositivo orientado ao futuro".¹⁰¹ A fórmula

⁹⁵ "[D]evemos notar uma notável afinidade entre a concepção de tempo de Deleuze e a concepção que Althusser e Balibar oferecem em *Ler O Capital*" (Stolze, *Deleuze and Althusser*, p. 60). "Deleuze abraçou a crítica de Althusser da 'continuidade homogênea' e da 'contemporaneidade' em ação no relato hegeliano do tempo histórico. Ele concorda que as 'histórias diferenciais' que compõem uma dada formação social manifestam seus próprios ritmos distintos e só existem em um estado complexo de interdependência. No entanto, Deleuze enriqueceu a análise de Althusser distinguindo ainda mais a 'coexistência virtual' ou 'diferenciação' dessas histórias de sua 'atualização' como efeitos materiais particulares — isto é, sua 'diferenciação'" (Stolze, *Deleuze and Althusser*, p. 60).

⁹⁶ Drigo Agostinho, *Por uma anarquia coroadada*, p. 93, grifo nosso.

⁹⁷ Simmel, *The philosophy of money*, p. 190.

⁹⁸ Hart, *The memory bank*; Dodd, *The social life of money*, p. 308. Roffe (*Abstract market theory*), com recurso a Bergson e Deleuze, em um raciocínio similar, pensa o mercado como a superfície em que se inscreve a memória capitalista.

⁹⁹ Hart, *The memory bank*, p. 225.

¹⁰⁰ Hart, *The memory bank*, p. 244.

¹⁰¹ Cocco; Cava. *New Neoliberalism and the Other*, p. 143.

famosa é de Keynes: “a importância da moeda decorre essencialmente do fato de consistir ela um elo entre o presente e o futuro. [...] A moeda, considerada em seus atributos mais significativos, é sobretudo um processo sutil de ligar o presente ao futuro”.¹⁰² O ato presente de compra, pagamento ou, sobretudo, investimento, é o momento do jato bifurcado de que fala Deleuze, em que o presente aponta de um lado para o passado virtual e de outro para o futuro enquanto porvir.

Marx, Keynes e Schumpeter desmontaram as elegâncias do capitalismo bem comportado ao desvendar no dinheiro, em sua forma essencial de riqueza-potência, a ponte que permite a passagem do presente quase certo para um futuro terrivelmente incerto. Forma necessária, porque o dinheiro não apenas intermedia transações entre valores existentes. Ademais de um meio de circulação de mercadorias e ativos existentes, o dinheiro em sua forma capitalista é, sobretudo, uma aposta na geração e acumulação de riqueza futura, o que envolve o pagamento de salários monetários aos trabalhadores e a aquisição de meios de produção com o propósito de captura de um valor monetário acima do que foi gasto.¹⁰³

O ato de compra e de consumo tem um pé no futuro, mas um futuro submetido ao presente e ao passado, enquanto realização de valor já produzido. A acumulação de capital e o entesouramento se dão também sob dominância do passado, na medida em que simplesmente preservam a virtualidade da riqueza. É no ato de investimento que o futuro se abre: “Investir consiste em abandonar a segurança da riqueza velha, na forma líquida, para apostar no futuro”.¹⁰⁴ Com o investimento capitalista, entretanto, o futuro é aberto no mesmo golpe em que é privatizado.

É no investimento que temos o momento que o dinheiro se torna capital, e o dinheiro-capital tem uma relação especial com o tempo e, sobretudo, com o futuro. No meio de sua discussão sobre o cinema, na qual o cinema caracterizado pelo tempo substitui o cinema baseado no movimento (a passagem kantiana do movimento ao tempo), Deleuze introduz o tema do dinheiro enquanto capital:

Se é verdade que o movimento suporta como invariante um conjunto de trocas ou uma equivalência, uma simetria, o tempo é por natureza a conspiração da troca desigual ou a impossibilidade de equivalência. É nesse sentido que ele é dinheiro: das duas fórmulas de Marx, M-D-M é a da equivalência, mas D-M-D é a da equivalência impossível ou da troca fraudulenta, dissimétrica.¹⁰⁵

Com a passagem ao dinheiro-tempo há uma “inflação que o tempo põe na troca”,¹⁰⁶ ela se torna, propriamente, dívida. É o controle e o poder do capital sobre o tempo, a não equivalência entre tempo de trabalho pago e tempo de trabalho produtivo. Cocco & Cava¹⁰⁷ nos ajudam a entender esse movimento: O presente é o tempo por excelência das trocas (dívidas resolvidas no presente), mas com a transformação capitalista do dinheiro, há uma transformação da temporalidade: “ultrapassando o tempo de resolução da dívida no presente, o dinheiro torna-se uma figura volumétrica, um cone repleto de múltiplas

¹⁰² Keynes, *A teoria geral do emprego, do juro e da moeda*, p. 204. Grifo no original. Cf. Dodd, *The social life of money*, p. 125; p. 347.

¹⁰³ Belluzzo; Galípolo. *Dinheiro*, p. 21.

¹⁰⁴ Belluzzo; Galípolo. *Dinheiro*, p. 119.

¹⁰⁵ Deleuze, *A imagem-tempo*, p. 98.

¹⁰⁶ Deleuze, *A imagem-tempo*, p. 99.

¹⁰⁷ Cocco; Cava. *New Neoliberalism and the Other*, p. 140.

temporalidades: passado, presente e futuro integrados segundo uma economia do possível em que o presente nada mais é do que um ponto entre uma multidão”.¹⁰⁸ A referência aqui é certamente ao “cone do tempo” de Bergson, que ilustra a relação entre a virtualidade do passado puro e sua atualização no presente, que lhe é coextensivo.

Com a passagem do movimento ao tempo a troca e a equivalência se tornam dívida e Capital, e é aí que o tempo não pode mais ser vivido como presente isolado, mas como simultaneidade complexa dos tempos, dominada pelo Capital. O Capital, o capital-dinheiro, o capital financeiro, inseparável do produtivo, se torna o senhor do tempo, em todas as suas dimensões (passado, presente e futuro), como já colocava Marx:

(...) é no capital portador de juros que aparece consumada a ideia do fetiche do capital, a ideia que atribui ao produto acumulado do trabalho – e, além disso, fixado como dinheiro – a capacidade de criar mais-valor em progressão geométrica por meio de uma misteriosa qualidade inata, como um puro autômato, de tal modo que esse produto acumulado do trabalho, como afirma o *Economist*, tenha *descontado desde muito tempo toda a riqueza do mundo do presente e do futuro como algo que lhe pertence e lhe corresponde por direito*.¹⁰⁹

Em certo sentido, se o sujeito é interno ao tempo, e tempo é dinheiro, com a transformação do dinheiro em capital o tempo se torna interno ao Capital. Assim, ele é também um ponto de subjetivação — “O capital é um ponto de subjetivação por excelência”.¹¹⁰ Essa subjetivação no capital-dinheiro, entretanto, é diferencial se tratando do proletariado ou do capitalista (não confundir Capital e capitalista).

Em termos de classe marxistas, o capitalista se subjetiva no tempo como alguém que vive o futuro como pertencendo a si, na medida em que o toma como investimento produtivo (mesmo com o fator de risco, que em verdade tende a ser securitizado na finança). Além disso, ele se constrói sobre o passado na forma de riqueza acumulada – o que faz inclusive que a filiação humana se submeta à filiação da riqueza, no tema da “empresa de família” que passa de pai para filho. Nas empresas S.A., também, os *CEOs*, diretoria e acionistas, não contam senão com a atual geração humana que representa aquele capital, com o material humano que encarna uma função do capital-dinheiro. O capital acumulado passa de geração para geração, construindo a memória filiativa do capital.¹¹¹ O capital acumulado (passado) assegura o investimento e a compra de trabalho presentes que fazem com que o futuro lhe pertença. Todo o tempo pertence ao capitalista: o passado enquanto acumulação de trabalho morto;¹¹² o presente enquanto ato de investimento e compra de trabalho; o futuro enquanto aposta e fruto do investimento. O tempo abstrato de trabalho, nesse esquema, é a dobra que liga a subjetivação capitalista com a subjetivação proletária:

O produto do trabalho pretérito, o próprio trabalho pretérito, está aqui [no capital], em si mesmo, prenhe de um fragmento de mais — trabalho vivo, presente ou futuro. Sabe-se, em contrapartida, que na realidade a conservação e, portanto, também a reprodução do valor dos produtos do trabalho pretérito são apenas resultado de seu contato com o trabalho vivo; além disso, que o comando que os produtos do trabalho

¹⁰⁸ Cocco; Cava. *New Neoliberalism and the Other*, p. 140, grifo nosso.

¹⁰⁹ Marx, *O Capital*, Livro III, p. 449, grifo nosso.

¹¹⁰ Deleuze; Guattari, *Mil platôs*, vol. 3, p. 90.

¹¹¹ Cf. Deleuze; Guattari, *O anti-Édipo*.

¹¹² Dodd, *The social life of money*, p. 337.

pretérito exercem sobre o mais-trabalho vivo só dura enquanto subsiste a relação do capital, quer dizer, a relação social determinada em que o trabalho pretérito se confronta de modo independente e onipotente com o trabalho vivo.¹¹³

O tempo do proletário é condição do tempo do capitalista. O proletariado se subjetiva no tempo como aquele que não possui nada a não ser justamente a sua capacidade de produzir no tempo, de efetuar trabalho abstrato no tempo abstrato. O sujeito kantiano é o sujeito nu e solto (“trabalhador livre”) do qual fala Marx, o trabalhador descodificado e desterritorializado, que habita puramente o tempo “*a priori*” (histórico). Ser interno ao tempo significa estar submetido ao tempo abstrato e ao dinheiro enquanto medida desse tempo. O proletário se subjetiva no campo transcendental constituído pela equação capitalista “tempo = dinheiro” enquanto alguém sem passado e sem futuro, pois não possui capital acumulado ou capital a investir. Por conta de o dinheiro lhe aparecer sob o signo da ausência, da falta, ele só aparece como pagamento possível de seu trabalho, de sua capacidade de agir produtivamente no tempo presente. É por não ter dinheiro que o seu trabalho equivale a tempo e o tempo equivale a dinheiro. O tempo aparece como o campo em que o trabalho pode se converter em dinheiro. Essa capacidade de conversão é ambígua: é potência produtiva, mas que é vendida ao capitalista e, assim, lhe escapa. Assim, o presente, única dimensão que o proletário pode se agarrar, pois é ali que se efetua a sua potência produtiva, na medida em que é capturado pelo capital, *não lhe pertence*. Ele troca o presente por dinheiro. Quando ele finalmente consegue dinheiro, porém, este é todo convertido urgentemente na reprodução de sua capacidade produtiva. O tempo do proletário é o presente, e o seu futuro é uma extensão do presente. *Mais do mesmo*. Podemos falar em “presentismo” antes do que em presente, portanto, na medida em que o presente lhe escapa. Desse modo, a equação “tempo = dinheiro” aparece em sentidos diferentes para o capitalista e para o proletário. Para o capitalista, no qual o dinheiro aparece sob o signo da presença e da potência, “*dinheiro é tempo*”: passado, presente e futuro; memória virtual, atualização e porvir. O dinheiro, como as três dimensões do tempo, lhe pertence. Para o proletário, no qual o dinheiro aparece sob o signo da falta e da impotência, “*tempo é dinheiro*”: capacidade produtiva de converter tempo em dinheiro. O dinheiro não lhe pertence de direito, e assim que ele o recebe ele é reconvertido em bens de consumo para a reprodução. Assim, sem dinheiro, as três dimensões do tempo o proletário efetua em um presentismo: o passado não existe a não ser como antigo presente, o presente lhe escapa, não lhe pertence, e o futuro é uma incógnita, um abismo que não admite existência por si, abertura, porvir, na medida em que é reduzido a um presente que será.¹¹⁴

¹¹³ Marx, *O Capital*, Livro III, pp. 449-450.

¹¹⁴ Se nosso raciocínio está metafísico demais, ele encontra eco na formulação sociológica de Visser: “O que diferencia as classes dominantes seria justamente o acesso ao uso potencial do dinheiro enquanto forma de exercício de empoderamento de sua trajetória, dispondo potencialmente de pessoas e mercadorias. Trata-se da ruptura integral com o uso emergencial, mais comum nas classes populares. Tal configuração tornaria factível a compreensão do uso do dinheiro em abstrato e, portanto, habilitando sua função de capital, isto é, como fim. Por estarem socializadas nesse tipo de uso não limitado ao presente, as classes dominantes desenvolvem uma ação econômica prospectiva. Ele está ligado ao que Norbert Elias chamou de determinação ativa do tempo, cujo empoderamento subjetivo aumenta o poder decisório sobre a organização temporal das práticas” (Visser, *A sociologia econômica de Simmel e Bourdieu*, p. 72).

4. Economia de dívida e fechamento do porvir

Essa submissão do futuro ao presente é exponenciada pela dívida, na medida em que nela mesmo o presente do futuro, o trabalho futuro, é capturado no presente presente (*sic*). Com a dívida o futuro é descontado do presente, o que faz com que o futuro não seja mais “mais do mesmo”, extensão do presente, mas menos que o presente, sua distensão. Toda essa dimensão temporal, na qual a ausência de tempo e de dinheiro do capital é condição da acumulação de tempo e dinheiro pelo capitalista, e esta é a causa daquela, é sobressalente no caso da dívida e da economia de dívida que imperam no capitalismo contemporâneo:

A troca é instantânea, enquanto é próprio da dívida incluir, controlar e explorar o tempo, atualizando o futuro. [...] A dívida é o dispositivo capitalista para fechar e antecipar o tempo, para hipotecar sua indeterminação, para retirar o tempo de toda criação e de toda inovação e para normalizá-lo. Não basta dizer que a dívida é uma troca inacabada, pois a duração, o tempo e a incerteza constituem a diferença específica em relação à troca.¹¹⁵

Na medida em que dívida é dinheiro e dinheiro é dívida, não causa surpresa que eles operem pela mesma relação temporal, de ligação do presente com o futuro. Mas o dinheiro tem uma dupla possibilidade de relação com o futuro, que chamaremos de *crédito* e de *dívida*, que não são simples opostos complementares, mas assimétricos (qualquer pessoa que já tenha recebido um empréstimo sabe que são duas coisas diferentes receber o crédito e estar em dívida — crédito e débito só se equivalem e se anulam sob o plano axiomático do capital, enquanto quantidades extensivas homogêneas, mas do ponto de vista intensivo eles diferem, são quantidades intensivas). Como coloca Lazzarato,

a questão do tempo e da duração está no coração da dívida. Não apenas do tempo de trabalho ou do tempo de vida, mas também do tempo como possível, como porvir. A dívida lança uma ponte entre o presente e o futuro: ela antecipa e exerce um direito de preempção sobre o porvir.¹¹⁶

O dinheiro enquanto dívida, nesse sentido preciso de endividamento, é uma captura do futuro pelo presente. Na dívida o “futuro é descontado no presente”,¹¹⁷ como indicava Marx.¹¹⁸ Já no caso do crédito, seja pessoal ou empresarial, o dinheiro é um signo de potência de investimento no futuro, uma abertura ao porvir, uma aposta de produção de futuro no presente. Nesse sentido, a extensão do crédito para a classe trabalhadora e para as minorias é efetivamente uma conquista, mesmo se ambígua, pois acompanhada

¹¹⁵ Lazzarato, *O governo do homem endividado*, p. 82.

¹¹⁶ Lazzarato, *O governo do homem endividado*, p. 67.

¹¹⁷ O mesmo pode ser dito de um modo geral do sistema financeiro capitalista, embebido de dívida: “o aumento das negociações especulativas com papéis (especialmente a proliferação de mercados futuros e derivativos em geral) ‘descontaram o tempo futuro no tempo presente’. [...] A crescente formação de capital fictício a que esse processo dá vazão revela, de alguma forma, como o futuro está, de fato, sendo antecipado no presente, sem correspondentes garantias de que tenha realmente possibilidade de ser concretizado. [...] As operações nos mercados financeiros podem ser lidas, a partir desse enfoque, como uma espécie perigosa de deslocamento temporal” (Paraná, *A finança digitalizada*, p. 106).

¹¹⁸ Marx, *O Capital*, Livro III, p. 449.

da dívida, como coloca Federici: “a extensão do crédito aos trabalhadores reverteu o princípio ontológico capitalista segundo o qual o sujeito trabalha antes para depois receber e gastar: ou seja, os proletários devem trabalhar a crédito”.¹¹⁹

Se retomarmos, assim, à ideia althusseriana de que há uma articulação hierárquica e diferencial de tempos, podemos pensar que no capitalismo financeiro contemporâneo há uma dominância do futuro. Não do futuro como porvir, porém, mas do futuro enquanto capturado pelo presente e pelo passado (trabalho morto acumulado). O presente está preso, dessa forma, a um futuro, mas ao futuro capitalista: o futuro é privatizado e se torna mera extensão do presente. O novo é impossibilitado. Há uma primazia do tempo da dívida, e não do tempo do crédito.

Sob hegemonia financeira, tanto os fenômenos do endividamento quanto da chamada “precarização”, entendida como a falta de condições temporais e monetárias de reprodução adequadas, podem ser assinalados como causas econômico-transcendentais de a percepção do futuro nas sociedades contemporâneas ser cada vez mais negativa e catastrófica.¹²⁰ Como coloca Visser,

o acesso a condições estáveis e práticas econômicas minimamente diferenciadas significa poder perceber o futuro no longo prazo. O futuro ao qual fazemos menção não repousa sobre uma extensão do presente, mas numa projeção abstrata, que, muitas vezes, não é passível de ser imaginada com precisão. [...] a mitigação das incertezas temporais com relação às urgências econômicas torna oportuna a realização de expectativas, que, do contrário, permaneceriam infundadas e fantasiosas.¹²¹

Na falta presente de tempo e de dinheiro, devido à precarização, e na captura futura de tempo e de dinheiro, devido ao endividamento, não causa surpresa o diagnóstico que Paulo Arantes¹²² dá do capitalismo tardio: estaríamos em uma *era de expectativas decrescentes ou rebaixadas*.¹²³

a certa altura do curso contemporâneo do mundo, a distância entre expectativa e experiência passou a encurtar cada vez mais e numa direção surpreendente, como se a brecha do tempo novo fosse reabsorvida, e se fechasse em nova chave, inaugurando uma nova era que se poderia denominar das *expectativas decrescentes*, algo “vivido” em qualquer que seja o registro, alto ou baixo, e vivido em *regime de urgência*.¹²⁴

Se o *link* do presente com o futuro é o dinheiro (mesmo se não for o único), na medida em que não se tem dinheiro e em que a dívida nos tira mesmo o dinheiro futuro, resta o presente, o *presentismo*, ao menos para os pobres: “à medida, portanto, que o globo encolhe e os horizontes temporais se reduzem a um ponto em que só existe o

¹¹⁹ Federici, *Reencantando o mundo*, pp. 119–120.

¹²⁰ Evidentemente, a perspectiva de colapso climático tem um enorme papel aqui, que não ignoramos.

¹²¹ Visser, *A sociologia econômica de Simmel e Bourdieu*, p. 268.

¹²² Arantes, *O novo tempo do mundo*, p. 75.

¹²³ Conferir também o argumento de Berardi em *Depois do futuro*, p. 21: “tendemos a não acreditar que o futuro estará à altura das expectativas deixadas para nós como herança pela época moderna”; e de Fisher, em *O lento cancelamento do futuro*.

¹²⁴ Arantes, *O novo tempo do mundo*, p. 67, grifo no original.

presente, o *horizonte do desejo* tende a zero, pelo menos na base da pirâmide".¹²⁵ O futuro nos é subtraído. Por fim, vale notar, todo esse diagnóstico que correlaciona falta de dinheiro e dívida com as expectativas decrescentes deve ser pensado também a nível coletivo e no nível dos investimentos (decrescentes) públicos pela parte do Estado quando dominados pela economia ortodoxa e seu postulado da escassez e da falta.

5. Conclusão

Através do recurso à filosofia transcendental de corte deleuzeano, vimos como é possível pensar no dinheiro como um campo transcendental em que se realizam diferentes e múltiplas formas empíricas ("dinheiros"), além de como um campo transcendental que dá as condições de possibilidade da individuação sob a máquina capitalista, definindo o que será ou não produzido, consumido, o desejo que será fruído e por quem. Com o recurso às intuições marxistas e marxianas sobre o tempo abstrato, vemos como o tempo emerge como variável independente no capitalismo, como tempo de trabalho, de produção de valor para o capital, o que se realiza na forma-dinheiro. Como vimos com Deleuze e Postone, o sujeito transcendental kantiano é interno ao tempo, se tempo é dinheiro, o sujeito transcendental também é interno ao dinheiro, ao dinheiro-tempo. Assim, como no empirismo transcendental o sujeito transcendental não é um dado eterno e imutável *a priori*, mas um processo dinâmico e sujeito às andaduras do tempo, da história e da experiência, vimos como a subjetivação dentro desse campo transcendental temporal e monetário se dá de modo desigual, diferencial, em relação a ricos e pobres, capitalistas e proletários: a uns, o tempo lhes pertence de direito, em suas três dimensões; a outros, o tempo lhes escapa, lhes é capturado À exploração, ao mais-valor marxiano, nesse sentido, se acrescenta um suplemento monetário e um suplemento temporal, que, em verdade, são o mesmo.

Resta saber o que pode ser feito dentro desse regime de tempo descodificado, abstrato, em que o tempo se confunde com o dinheiro e que, progressivamente, todo o tempo de vida se torna tempo de trabalho, tempo sujeito ao poder monetário. Será o caso de voltar atrás e desvincular novamente o tempo e o dinheiro, recodificar o tempo? Ou será que o campo transcendental constituído pela equação "tempo = dinheiro" pode ser um campo de lutas, o campo de uma luta monetária e temporal que não seria outra que não a luta de classes em um terreno transcendental renovado? Apostamos na última alternativa, em que não se trataria de recodificar o tempo, acabar com o tempo abstrato, mas sim, de dentro do tempo descodificado e de sua ligação íntima com o dinheiro, lutar por uma melhor produção-distribuição do dinheiro-tempo, uma democratização, e mesmo uma comunização, do acesso ao dinheiro e ao tempo. Formas de renda básica universal, por exemplo, dentre outras formas de pesado investimento público e comum, seriam exemplos de reconquista do tempo e de recolocação das condições da luta de classes temporal e monetária. O que ocorrerá dentro do campo transcendental capitalista, entretanto, está sujeito às contingências da história e às forças do desejo em luta.

¹²⁵ Arantes, *O novo tempo do mundo*, p. 75, grifo no original.

Referências

- ALTHUSSER, Louis. O objeto de *O Capital*. In: ALTHUSSER, Louis et al. *Ler O Capital*, vol. 2. Rio de Janeiro: Zahar, 1980. pp. 7-152.
- APPEL, Hannah. The idea life of money and poststructural realism. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, Chicago, v. 5, n. 2, pp. 427-433, 2015.
- BERARDI, Franco. *Depois do futuro*. Tradução Regina Silva. São Paulo: UBU Editora, 2019.
- CORRÊA, Murilo Duarte Costa. A jurisprudência como categoria social: multiplicações de Deleuze. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 3, pp. 1895-1923, 2021.
- DELEUZE, Gilles; Félix GUATTARI. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução Luiz Orlandi. São Paulo: 34, 2010.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2, vol. 3. 2. ed. Tradução Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: 34, 2012.
- DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant* [1963]. Tradução Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006a.
- DELEUZE, Gilles. *A imagem-tempo* (Cinema 2) [1985b]. Tradução Eloisa de Araujo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2006b.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Tradução Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006c.
- DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas* (1975-1995). Tradução Guilherme Ivo. São Paulo: 34, 2016.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- DELEUZE, Gilles. *O abecedário de Gilles Deleuze*. Transcrição integral do vídeo. S.d. Disponível em: https://clinicand.com/wp-content/uploads/2021/02/Gilles_Deleuze_Claire_Parnet_Abeced_rioz-lib.org_pdf. Acesso em: marc. 2024.
- DELEUZE, Gilles. Pericles and Verdi: The Philosophy of François Chatelet. In.: DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Dialogues II*. New York: Columbia University Press, 2007. pp. 153-66.
- DODD, Nigel. Laundering “money”: on the need for conceptual clarity within the sociology of money. *Archives européennes de sociologie*, Cambridge, v. 46, n. 3, pp. 387-411, dez. 2005.
- DODD, Nigel. On Simmel's pure concept of money: a response to Ingham. *European Journal of Sociology*, Cambridge, v. 48, n. 2, pp. 273-294, ago. 2007.

DODD, Nigel. *The Social Life of Money*. Princeton/ Oxford: Princeton University Press, 2014.

DRIGO AGOSTINHO, Larissa. Por uma anarquia coroada: ontologia e política em Deleuze e Guattari. *Poiesis: Revista de Filosofia*, Montes Claros, v. 13, n. 1, pp. 80–98, 2020. Disponível em: <https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/poiesis/article/view/1691>. Acesso em: mar. 2024.

FEDERICI, Silvia. *Reencantando o mundo: feminismo e a política dos comuns*. São Paulo: Elefante, 2022.

FISHER, Mark. O lento cancelamento do futuro. In: *Fantasma da minha vida: escritos sobre depressão, assombrologia e futuros perdidos*. Tradução Guilherme Ziggy. São Paulo: Autonomia Literária, 2022. pp. 19–50.

GRAEBER, David. *Dívida: Os primeiros 5.000 anos*. Tradução Rogério Bettoni. São Paulo: Três Estrelas, 2016.

GUATTARI, Félix. *Líneas de fuga: por otro mundo de posibles*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2013.

GUATTARI, Félix. *Micropolítica: Cartografias do desejo*. Organização Suely Rolnik. Petrópolis: Vozes, 1986.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Tradução Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: Guerra e democracia na era do Império*. 4. ed. Tradução Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2014.

HART, Keith. *The Memory Bank: Money in an Unequal World*. London: Profile, 2000.

KAMOLNICK, Paul. Simmel's Legacy for Contemporary Value Theory: A Critical Assessment. *Sociological Theory*, Thousand Oaks, v. 19, n. 1, mar. 2001.

KARALUS, Andrzej. Georg Simmel's The Philosophy of Money and the Modernization Paradigm. *Polish Sociological Review*, Warsaw, v. 204, pp. 429–446, abr. 2018.

KEYNES, John Maynard. *A teoria geral do emprego, do juro e da moeda*. (Os Economistas) 2. ed. Tradução Adroaldo Moura da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

LAZZARATO, Maurizio. *O governo do homem endividado*. Rio de Janeiro: n-1, 2017.

LE GOFF, Jacques. Na Idade Média: tempo da igreja e tempo do mercador. In: LE GOFF, Jacques, *Para um Novo Conceito de Idade Média: Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1980. pp. 43–60.

LORDON, Frédéric; ORLÉAN, André. Genèse de l'État et genèse de la monnaie: le modèle de la *potentia multitudinis*. In: CITTON, Y; LORDON, F. (Eds.), *Spinoza et les sciences sociales*. Amsterdam: Éditions Amsterdam, 2007. Disponível em: <https://formes-symboliques.org/IMG/pdf/doc-172.pdf>. Acesso em: mar. 2024.

MARKOWSKA, Barbara. Homo Libidinous and the Economy of Desire: Rereading Simmel's The Philosophy of Money after Freud. *Polish Sociological Review*, Warsaw, v. 204, 2018, pp. 485–498.

MARX, Karl. *O capital*: Crítica da economia política. Livro III: O processo global da produção capitalista. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl. *O capital*. Crítica da economia política. Livro I: O processo de produção do capital. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

PARANÁ, Edemilson. *A finança digitalizada*: Capitalismo financeiro e revolução informacional. Florianópolis: Insular, 2016.

POSTONE, Moishe. *Tempo, trabalho e dominação social*. Tradução Amilton Reis e Paulo César Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2014.

READ, Jason. *The micro-politics of capital*: Marx and the prehistory of the present. Albany: State University of New York Press, 2003.

RODRIGUES, Sandro Eduardo. Subjetividade, tempo e instituição no empirismo transcendental de Gilles Deleuze. *Psicologia em foco*, Aracaju: Faculdade Pio Décimo, v. 3, n. 3, pp. 73–86, jul./dez. 2009.

ROFFE, Jon. *Abstract market theory*. New York: Palgrave Macmillan, 2015.

ROSA, Hartmut. Tempo é dinheiro: o motor econômico. In: ROSA, Hartmut. *Aceleração*: A transformação das estruturas temporais na Modernidade. Tradução Rafael H. Silveira. São Paulo: Unesp, 2019, pp. 321–351.

SCHUMPETER, Joseph. *História da análise econômica*, vol. 1. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1964.

SIMMEL, Georg. *The Philosophy of Money*. London, New York: Routledge, 2011.

STOLZE, Ted. Deleuze and Althusser: Flirting with Structuralism. *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, Londres, v. 10, n. 3, pp. 51–63, 1998.

VISSER, Ricardo. A sociologia econômica de Simmel e Bourdieu: Considerações para um programa de pesquisa. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, [S. l.], v. 17, n. 2, pp. 60–78, maio 2017.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Tradução José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WRAY, L. Randall. From the state theory of money to modern money theory: An alternative to economic orthodoxy. *Economics Working Paper Archive*, Annandale-on-Hudson: Levy Economics Institute of Bard College, n. 792, mar. 2014.

SOBRE O AUTOR

Êmerson dos Santos Pirola

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Marxista deleuzeano e operaísta. Pesquisa a interação entre filosofia política e crítica da economia. E-mail: emerson.pirola@acad.pucrs.br.



Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: Collage art, simple art, difference, multiplicity, singularity, surrealism

MAQUINAÇÃO DAS SUBJETIVIDADES CONTEMPORÂNEAS: UMA CRÍTICA À IDENTIDADE EM NOME DA SINGULARIDADE

Gerson Bonfá Júnior  [0000-0001-6625-4191](https://orcid.org/0000-0001-6625-4191)

Centro Universitário do Espírito Santo (UNESC), Colatina, ES, Brasil

Resumo

Este artigo explora os mecanismos através dos quais as subjetividades são controladas pelo poder em operações de individuação transcendente. Com objetivo de pensar em resistências a essas operações de captura do poder, utilizamos um repertório conceitual articulado a partir de Nietzsche, Foucault, Deleuze e Guattari. Através dessa exploração bibliográfica, apresentamos como as sociedades se constituem como fábricas equipadas com máquinas e tecnologias de assujeitamento, sendo o que muda ao longo do tempo é o modo de operar e o maquinário de que dispõem. No contexto ocidental contemporâneo, a máquina capitalista vigora nessa relação tecnologia-sujeito, cuja principal conexão é o poder e o desejo. O movimento desse texto articula conceitos para violentar determinadas imagens do pensamento cuja práxis serve às maquinarias de subjetivação que tomam para si os fluxos desejantes dos sujeitos. Conclui-se que é necessário cultivar a vida com critérios éticos que não levem em consideração sistemas de juízo transcendentais, metafísicos ou morais, mas critérios de intensidade que partem do reconhecimento de que não na conservação, mas na diferenciação imanente se fortalece a vida. Assim, apostamos na atividade afirmativa de uma existência que, para além dos ideais modelizantes, toma a si como princípio de singularização numa experiência de automodelagem subjetiva.

Palavras-chave

Subjetividade, singularidade, imanência, resistência, desejo.

MACHINATION OF CONTEMPORARY SUBJECTIVITIES: A CRITIQUE OF IDENTITY IN THE NAME OF SINGULARITY

Abstract

This article explores the mechanisms through which subjectivities are controlled by power in operations of transcendent individuation. In order to think about resistance to these operations of capturing power, we use a conceptual repertoire articulated from Nietzsche, Foucault, Deleuze and Guattari. Through this bibliographical exploration, we present how societies are constituted as factories equipped with machines and subjection technologies, and what changes over time is the way they operate and the machinery they have at their disposal. In the contemporary Western context, the capitalist machine prevails in this technology-subject relationship, whose main connection is power and desire. The movement of this text articulates concepts to violate certain images of thought whose praxis serves the subjectivation machinery that takes the subjects' desiring flows for themselves. It is concluded that it is necessary to cultivate life with ethical criteria that do not take into consideration transcendent, metaphysical or moral systems of judgment, but criteria of intensity that start from the recognition that life is strengthened not through conservation, but through immanent differentiation. Thus, we bet on the affirmative activity of an existence that, beyond modeling ideals, takes itself as a principle of singularization in an experience of subjective self-modeling.

Keywords

Subjectivity, Singularity, Immanence, Resistance, Desire.

Submetido em: 31/03/2024
Aceito em: 24/06/2024

Como citar: BONFÁ JUNIOR, Gerson. Maquinação das subjetividades contemporâneas: uma crítica à identidade em nome da singularidade. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 5, n. 1, p. e51949, jan./jun. 2024.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Introdução

Aos modos de Nietzsche, quando diagnosticou a decadência do “rebanho” de sua época para sugerir uma superação do homem, buscamos identificar modos alienantes que estão se processando no contemporâneo e oferecer estratégias de resistência e autonomia. O movimento desse texto busca, pois, articular conceitos para violentar determinadas imagens morais do pensamento cuja práxis serve às maquinarias de subjetivação que tomam para si os fluxos desejanos dos sujeitos. Assim, nos colocamos a questão: Como resistir ao presente? Como consistir um modo de vida ativo capaz de furtar-se às modelagens de existência do nosso tempo?

Este artigo é uma revisão de literatura, com objetivo exploratório e análise qualitativa. Foram selecionadas obras de pensadores da imanência, filosofia da diferença e pós estruturalismo, para responder ao problema de criar estratégias de resistência aos processos de subjetivação alienantes no contemporâneo. Os autores escolhidos foram Nietzsche, Foucault, Deleuze, Guattari e Lazzarato. Os conceitos que serão articulados nesse artigo são: Subjetivação, Imanência, Singularidade, Desejo, Antiprodução, Sociedade do controle, Transvaloração, Linhas de fuga e Espírito livre.

As noções de *singularização* e de *plano de imanência* são a base fundamental de investigação deste artigo, são aquelas que poderíamos falar que se trata do nosso “objeto” de análise. Todavia, vale dizer, a singularidade não é um objeto que possa ser medido pela ciência. Mesmo nas ciências mais exatas, como matemática, física ou geometria, a singularidade diz respeito ao princípio de criação relacionado ao infinito, aquilo que por excelência não pode ser mensurado ou previsto, o que frequentemente leva a discussão para um viés metafísico ou artístico. Por singularidade entendemos um princípio móvel de diferenciação e expansão inerente à multiplicidade da vida. O esforço deste trabalho teórico está em pensar em modos de fazer a manutenção dessa dinâmica de realização múltipla e imanente em nós. O desafio é entender como ela se manifesta na subjetividade humana, o que a impede, o que a impulsiona, o que a leva para caminhos de morte ou vida, como ela encarna no sujeito através dos devires.

Acreditamos que o potencial criativo do processo de singularização vai sendo perdido aos poucos ao longo da vida, sendo aprisionado sob uma trama pessoal, um roteiro individual composto pelas fantasias subjetivas, por roupas de palavras, tecidos de signos costurados ao longo do tempo. Assim, as noções de identidade, individuação e transcendência, sendo movimentos contrários aos de singularização e imanência, se afiguram como o conflito com o qual lidamos ao longo de todo o texto. A partir da análise filosófica, sociológica e psicológica feita dos processos de subjetivação no contemporâneo, acreditamos que seja necessário cultivar a vida com critérios éticos que não levem em consideração quaisquer sistemas de juízo transcendente, metafísico ou moral, mas critérios de intensidade que partem do reconhecimento de que não na conservação, mas na diferenciação se fortalece a vida. Deste modo, ao sugerir uma vida ativa, apostamos na atividade afirmativa de uma existência que, para além dos ideais modelizantes, toma a si como princípio de criação ou singularização numa experiência de automodelagem subjetiva.

1. Individualidade x Singularidade, Transcendência x Imanência

Começamos colocando o problema com o último texto de Gilles Deleuze, decerto o mais complexo e fecundo para pensar o tema da imanência. No pequeno texto "Imanência, uma vida...", escrito pouco antes de cometer suicídio, Deleuze sintetiza, como quem busca lançar um olhar derradeiro à própria obra, a questão em torno da qual conceituou noções fundamentais para esse estudo, como individuação, singularização e imanência. Depois de uma longa trajetória intelectual, na qual remontou a autores como Nietzsche, Spinoza, Bergson, Hume, entre outros, para articular uma filosofia da diferença, Deleuze se lança novamente à questão primordial que atravessa toda a sua obra, que é pensar o sujeito em sua relação de fuga das transcendências modelizantes em direção a um plano de imanência que seria o movimento de singularização próprio da vida.¹

O que é a imanência? uma vida... [...] A vida do indivíduo deu lugar a uma vida impessoal, mas singular, que desprende um puro acontecimento, liberado dos acidentes da vida interior e da vida exterior, isto é, da subjetividade e da objetividade daquilo que acontece. [...] Trata-se de uma hecceidade, que não é mais de individuação, mas de singularização: vida de pura imanência, neutra, para além do bem e do mal, uma vez que apenas o sujeito que a encarnava no meio das coisas a fazia boa ou má. A vida de tal individualidade se apaga em favor da vida singular imanente a um homem que não tem mais nome, embora ele não se confunda com nenhum outro. Essência singular, uma vida...²

A imanência é o fluxo da vida, é todo o possível, o potencial ou a virtualidade de tudo o que pode ser criado. A imanência comporta inúmeros acontecimentos por vir. Sempre que estamos vindo a ser algo novo, nos tornando diferentes do que somos, estamos, temporariamente, consistindo nosso plano de imanência. Mas para falar de consistência de um plano de imanência, de criação, de diferenciação, é preciso entender o seu conflito, aquilo que limita e barreira a qual se deve resistir e escapar, isto é, os valores transcendentais que buscam controlar a vida. O que impede os movimentos nômades que dão consistência à imanência é o eu fixado ao ideal transcendente, amarrado a um modelo exterior. Imanente se refere ao interno, ao que emana como fluxo de dentro pra fora. Transcendente, por sua vez, se refere ao externo, ao que vem como modelo de fora e se fixa dentro. O verbo que diria do movimento da imanência é "criar", ao passo que o da transcendência é "copiar". A sensação, por exemplo, é imanente, antecede a elaboração conceitual e somente depois se expande ao fora através da expressão. Já a lei, a moral, ou quaisquer modelos dados de interpretação e conduta são transcendentais, operam uma contração e raramente uma expansão. A imanência multiplica e distribui, ao passo que a transcendência tem uma tendência de estruturar, unificar e totalizar.

O plano de imanência é composto por singularidades, as quais, quando liberadas da individuação transcendente, disparam ou emanam os fluxos de devires que vêm a consistir, quando positivados numa ética, um acontecimento ou produção de sentido na imagem do pensamento do sujeito que, por sua vez, se expande e se distribui nessa atualização da potencialidade. A filosofia da diferença poderia ser chamada de filosofia

¹ Dosse, *Deleuze & Félix Guattari*.

² Deleuze, *A imanência: uma vida...*, pp. 10-18.

da imanência, ou da singularidade, do devir, do acontecimento, bem como a esquizoanálise, sua aplicação clínica, poderia ser chamada de análise da singularidade ou da diferença, e assim por diante. São conceitos ligados entre si e que se pressupõem, embora um possa vir antes ou depois do outro no movimento geral da singularização. São noções que remetem ao princípio de criação, que na psicologia de influência pós-estruturalista vem a ser a produção de sentido e expressão frente a experiência de automodelagem subjetiva, famosa sob as máximas "criação de si como obra de arte" ou "poeta da própria existência".

Neste artigo queremos sugerir a produção de uma subjetividade que está em multiplicidades de processos, e não uma que parta de um indivíduo, de um ego totalizante, um centro fixo. Acreditamos que a forma do eu precisa ser refeita, porque ela é constituída pelas morais que precisam dela para nos controlar, e para criar essa identidade em nós nos implantam um modelo transcendente que tampona nosso campo criativo com o peso de um ego rígido a impedir a passagem dos devires e acontecimentos no plano de imanência.

Há dois extremos da subjetividade: o da alienação, opressão, dominação, e, no lado oposto, a singularização, a criação, a expressão. Para Félix Guattari, parceiro de empreitada de Deleuze, existem essas duas direções por meio das quais uma subjetividade pode seguir. Nas palavras dele, o modo de vida do indivíduo

[...] oscila entre dois extremos: uma relação de alienação e opressão, na qual o indivíduo se submete à subjetividade tal como a recebe, ou uma relação de expressão e de criação, no qual o indivíduo se reapropria dos componentes da subjetividade, produzindo um processo que eu chamaria de singularização.³

Queremos mostrar que não existe uma unidade da pessoa, um "Eu" unificado, mas apenas uma imitação, uma tentativa de unificação, pois, conforme Guattari, "o indivíduo, o ego ou a política do ego, a política da individuação da subjetividade, são correlativos de sistemas de identificação os quais são modelizantes".⁴ Todavia, Guattari nos alerta que não podemos cair num mito de singularidade primária isolada dos vetores transcendentais de individuação.⁵

Conhecer os vetores, as camadas, os filtros, as fantasias, é um caminho necessário, não para se encaixar na estrutura, mas para a desfazer e redistribuir, uma vez que o que vai caracterizar um processo de singularização é "que ele capte os elementos da situação, que construa seus próprios tipos de referências práticas e teóricas".⁶ Captar os elementos do contexto modelizante para o subverter consistiria em identificar as tecnologias de dominação do poder, cuja operação não é senão uma produção de subjetividades em série. Uma vez que se percebe fantasiado sobre as esteiras do poder é possível, enfim, "livrar-se dessa espécie de redundância, de

³ Guattari; Rolnik, *Micropolítica*, p. 42.

⁴ Guattari; Rolnik, *Micropolítica*, p. 47.

⁵ Cf. Guattari; Rolnik, *Micropolítica*, p. 46: "Pode acontecer de processos de singularização portadores de vetores do desejo encontrarem processos de individuação social, de culpabilização e de entrada na lei dominante. Creio que a relação entre singularidade e individualidade fica melhor colocada dessa forma, e não numa disjunção absoluta, que implica o mito de um retorno à singularidade pura, a uma pura conversão ao processo primário."

⁶ Guattari; Rolnik, *Micropolítica*, p. 55.

serialidade, de produção em série da subjetividade, de solicitação permanente a voltar ao mesmo ponto".⁷

A esse respeito, Michel Foucault é um grande aliado para nos ajudar a entender como o poder veio operando os regimes de dominação para fabricar subjetividades ao longo do tempo. Se pensarmos com Foucault, cuja obra não foi senão "criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornam-se sujeitos",⁸ e considerarmos que o poder nos domina "impondo-nos uma individualidade, uma identidade",⁹ precisamos primeiro compreender que nós, enquanto indivíduos assujeitados, não podemos ser fundamento para a resistência, uma vez que precisamente nós, enquanto indivíduos identitários, somos produto do poder.

Creio que, hoje, a individualidade é completamente controlada pelo poder e que nós somos individualizados, no fundo, pelo próprio poder. Dizendo de outro modo, eu não creio que a individualização se oponha ao poder, mas, pelo contrário, eu diria que nossa individualidade, a identidade obrigatória de cada um, é efeito e instrumento do poder, e o que este mais teme é: a força e a violência dos grupos.¹⁰

Trata-se de uma despolitização por meio da individualização, um investimento político no qual o poder nos produz e domina como indivíduos dotados de identidade. Mas as maneiras através das quais o poder opera essa subjetivação individuada variam e se atualizam como qualquer tecnologia. As sociedades se constituem como fábricas equipadas com máquinas e tecnologias de assujeitamento, o que muda ao longo do tempo é o modo de operar dessas fábricas e o maquinário de que dispõem para produzir determinadas subjetividades ao homem. Em *Vigiar e punir*, Foucault nos mostrou que, nos séculos XVIII, XIX e no início do século XX, as sociedades ocidentais se compunham como *sociedades disciplinares*, sendo o confinamento a condição basilar para o assujeitamento do homem.¹¹ Precisava-se, sobretudo, da estadia dos sujeitos em meios fechados, como casa, escola, fábrica, hospital, prisão, etc., a partir de onde os corpos são docilizados. O confinamento, em outros termos, constituiu nas sociedades disciplinares a condição privilegiada para o pleno exercício do poder.

Mas hoje, no século XXI, tais tecnologias estão avançadas, a sociedade disciplinar veio sendo sofisticada ao que Deleuze chamou *sociedades de controle*,¹² cuja principal operação sobre os sujeitos intervém sobre seus processos desejantes, ou seja, as maquinarias do poder já não precisam confinar os corpos em espaços-tempos pré-determinados para os dominar, uma vez que passou a os controlar em campo aberto. As sociedades, no entanto, não deixaram de ser disciplinares para se tornarem de controle, ambos os modos de subjetivação coexistem. Tal como um sistema operacional da computação continua sendo usado mesmo após suas novas versões terem sido lançadas, os antigos sistemas de dominação do poder continuam sendo processados junto às novas tecnologias de sujeição.

⁷ Guattari; Rolnik, *Micropolítica*, p. 63.

⁸ Dreyfus; Rabinow, *Michel Foucault*, p. 273.

⁹ Foucault, *Dits et écrits*, p. 662, tradução nossa.

¹⁰ Foucault, *Dits et écrits*, p. 663, tradução nossa.

¹¹ Foucault, *Vigiar e punir*.

¹² Deleuze, *Conversações*, p. 219.

Sigamos, pois, explorando as principais maquinarias contemporâneas, analisando as maneiras através das quais o poder fabrica nossa subjetividade dando unidade àquilo que chamamos "Eu", para que assim possamos identificar aquilo que nos afasta de nossa capacidade de nos criar.

2. O Eu à imagem e semelhança de Deus: da cópia sobre o pedestal

O que faz perdermos nossa singularidade são os modelos os quais imitamos, o que nos faz ser copiadores do outro e não criadores de nós.¹³ A história da criação do clero revela o esforço de apagar a singularidade das pessoas para obter a obediência delas. As religiões do ocidente criam uma doutrina dualista de um Deus transcendente e ausente para a igreja exercer poder sobre o rebanho. Curiosamente, um mito com máximas de imanência, tais como, "Eu estou no Pai e o Pai está em mim... O Pai está em vós e vós estais no Pai... Vós sois deuses... Vós sois a luz do mundo... O Reino de Deus está dentro de vós", é transformado numa religião transcendente.

O poder eclesiástico separou o Deus do homem e impediu que o homem pudesse ter um acesso direto a Deus. Os fiéis precisam ser dóceis aos seus pastores e sacerdotes, os quais fazem a intermediação deles com Deus. Ao longo do tempo, esse saber mitológico é manipulado pelos tiranos para controlar o povo. O reino de Deus, que estava dentro do homem, que por sua vez era o próprio Deus, passa a estar no céu, e assim surgem pessoas responsáveis para controlar as condutas e vigiar os desejos para lhes permitir ou não o acesso. Assim, só é possível chegar ao reino divino com a obediência a uma série de normativas, o juízo de Deus. Não é à toa que o criador do clero foi um imperador, Carlos Magno, que ganhou poder e se tornou imperador justamente a partir da criação do clero. Criou seu império criando e controlando quem controla o desejo das pessoas.¹⁴

Não sem razão Nietzsche afirma que o cristianismo é um platonismo para as massas.¹⁵ Tomemos aqui o famoso exemplo da caverna de Platão. Usemos a interpretação que enxerga o interior da caverna como uma metáfora para o sensível (o corpo, o não pensante, a ignorância da escuridão, a aproximação com o animal) e o exterior da caverna como uma metáfora para a inteligência (a ideia, o discernimento da luz, a aproximação com Deus). O movimento platônico consiste em distinguir a essência e a aparência, sendo o intelectivo a ideia ou a cópia dessa essência ou modelo, e o simulacro um erro de reprodução: a cópia seria o autêntico, e o simulacro não.

Como Deleuze mostra no paradoxo sobre "Platão e o simulacro", no livro *Lógica do sentido*:

As cópias são possuidoras em segundo lugar, pretendentes bem fundados, garantidos pela semelhança; os simulacros são como os falsos pretendentes, construídos a partir de uma dissimilitude [...] Podemos então definir melhor o conjunto da motivação platônica: trata-se de selecionar os pretendentes, distinguindo as boas e as más cópias ou antes as cópias sempre bem fundadas e os simulacros sempre submersos

¹³ Deleuze, *Lógica do sentido*.

¹⁴ Rohden, *Roteiro Cósmico*.

¹⁵ Nietzsche, *Além do bem e do mal*.

na dessemelhança. Trata-se de assegurar o triunfo das cópias sobre os simulacros, de recalcar os simulacros, de mantê-los encadeados no fundo, de impedi-los de subir à superfície e de se 'insinuar' por toda a parte.¹⁶

Podemos entender que no movimento platônico, que equivale ao cristão, seleciona-se as imagens do pensamento através do critério da identidade ideal, do modelo de ser e pensar, e nisso deixa de modo encoberto no inconsciente todas as imagens destoantes, os simulacros, uma vez que esses sujariam a imagem do modelo ideal. "A cópia é uma imagem dotada de semelhança, o simulacro, uma imagem sem semelhança. [...] Deus fez o homem a sua imagem e semelhança, mas, pelo pecado, o homem perdeu a semelhança embora conservasse a imagem."¹⁷ Mancha-se a "essência", a "alma", o "espírito", a consciência que deveria estar de acordo com o juízo de Deus. Disso tem-se vergonha do simulacro e se tenta escondê-lo, dando a ele um caráter de fantasma que cometeu uma subversão contra o pai.

Tudo o que não é uma boa cópia do ídolo, tudo que não é minimamente feito à imagem e semelhança do pai, tudo que macula a imagem de Deus é morto e torna-se de alguma maneira um insuportável fantasma desfigurado no porão da consciência. Esse é um dos movimentos principais que o poder usa para controlar nosso desejo: nos oferece ídolos ou deuses os quais tomamos como modelo a ser imitado, modelos transcendentais, acima do humano, perfeitos, impossíveis de serem alcançados. Os dois maiores poderes produtores de subjetividades a que estamos tentando resistir aqui operam dessa forma, muito embora com estratégias diferentes, uma vez que o capital produz uma série cada vez maior de ídolos a serem consumidos e imitados, e a religião cristã, apenas um Deus do qual somos feitos à imagem e semelhança, que devemos manter a todo custo.

3. O homem na esteira da máquina capitalista

Quando o pedestal se quebra, nos afastamos do Deus transcendente e voltamos a ter contato com a terra, com as raízes, com a imanência. Mas quando a ciência moderna enfraquece Deus e o campo da arte acaba com a escultura e o pedestal,¹⁸ havendo uma falência do absoluto divino e concreto em proveito da subjetividade pessoal e abstrata, o capital tão logo vende os mais variados ídolos humanos. Mas não nos enganemos, não é porque o modelo não é mais único que os sujeitos se livram da transcendência, como Guattari sugere, a subjetividade produzida pelo capitalismo também é "serializada, normalizada, centralizada em torno de uma imagem, de um consenso subjetivo referido e sobrecodificado por uma lei transcendental."¹⁹

De acordo com Deleuze, nas sociedades de controle – com os computadores, os smartphones, a internet e o avanço do marketing – enredamos nosso desejo a regimes de signos cada vez mais ideais ou transcendentais. A dinâmica mudou, os poderes que dependem da produção e manutenção de específicos modos de subjetividade, agora, neste novo cenário, precisam vender tais modos de vidas ideais para atraírem para si o nosso desejo. Se antes, nas sociedades que operavam sobretudo através do modelo disciplinar,

¹⁶ Deleuze, *Lógica do sentido*, p. 262.

¹⁷ Deleuze, *Lógica do sentido*, p. 263.

¹⁸ Cf. Maderuelo, *La pérdida del pedestal*.

¹⁹ Guattari; Rolnik, *Micropolítica*, p. 48.

um jovem, por exemplo, via-se forçado a frequentar uma escola onde se qualificaria com um "saber fazer", hoje ele poderia se furtar a esse espaço, quem sabe por inspiração de um ídolo da informática que abandonou as instituições educacionais e fez uma fortuna trabalhando em seu aplicativo. Contanto que esse jovem arrume seus meios de produzir e consumir, por mais que sua casa e o Estado (essencialmente disciplinares) reprovem e busquem reprimir tal comportamento, a grande máquina capitalística (essencialmente de controle) ficará satisfeita em tê-lo em sua esteira semiótica.²⁰

Nas sociedades de controle o poder interpenetra os espaços, instaura um tempo contínuo, deixando-nos enredados numa espécie de formação constante, prisioneiros em campo aberto. Para Deleuze, a operação do controle está em toda parte, pois a linguagem do controle "é feita de cifras, que marcam o acesso ou a recusa a uma informação".²¹ Introduzindo cifras, certos códigos, determinados regimes de signos, enfim, é que as sociedades de controle gerenciam a subjetivação de acordo com suas precisões, ao passo que desenham as linhas a partir das quais fundamos o modo de enxergar e desejar a vida. Segundo Deleuze e Guattari, "o desejo nada tem a ver com uma determinação natural ou espontânea, só há desejo agenciando, agenciado, maquinado".²² Nas sociedades de controle usa-se, pois, um poder que incita, que produz modos de vida almejados, isto é, um poder que opera via gestão do desejo.

No contexto ocidental contemporâneo, tão marcado pelo capitalismo, esse modo de subjetivação nos salta aos olhos, pois a máquina capitalista vigora nessa relação tecnologia-sujeito, cuja principal conexão é o poder e o desejo. Segundo Deleuze e Guattari, o que é imprescindível para o pleno funcionamento do capitalismo não é o capital, como quer Marx,²³ mas antes e sobretudo as subjetividades que desejam este sistema.²⁴ Um exemplo disso, como mostram Guattari e Rolnik, é que,

Quando uma potência como os Estados Unidos quer implantar suas possibilidades de expansão econômica num país do assim chamado Terceiro Mundo, ela começa, antes de mais nada, a trabalhar os processos de subjetivação. Sem um trabalho de formação prévia das forças produtivas e das forças de consumo, sem um trabalho de todos os meios de semiotização econômica, comercial, industrial, as realidades sociais locais não poderão ser controladas.²⁵

Antes de mais nada, produzem o *american way of life*:²⁶ convidam os sujeitos para o show do consumo, fazem acreditar que é qualidade de vida e, por conseguinte, engendram a primazia do bem-estar econômico. A máquina capitalista é uma máquina semiótica, de linguagem organizada essencialmente por signos, que nos faz desterritorializar, ao passo que oferece outros territórios; faz descodificar, ao passo que nos oferece outros códigos; nos faz diferenciarmos, ao passo que captura nossos fluxos

²⁰ Deleuze, *Conversações*.

²¹ Deleuze, *Conversações*, p. 226.

²² Deleuze; Guattari, *Mil Platôs*. Vol. 5, p. 78.

²³ Cf. Marx, *O Capital*.

²⁴ Deleuze; Guattari, *Mil Platôs*. Vol. 2.

²⁵ Guattari; Rolnik, *Micropolítica*, p. 36.

²⁶ O *american way of life* (estilo de vida americano) foi desenvolvido na década de 1920, amparado pelo bem-estar econômico de que desfrutavam os Estados Unidos. O sinal mais significativo deste *way of life* é o consumismo, materializado na compra exagerada de eletrodomésticos e veículos.

desejantes. Não à toa Deleuze e Guattari advertem que “a linguagem é caso de política antes de ser caso de linguística”.²⁷

Acontece que esses modos de vida vendidos pelo capitalismo nem sempre são saudáveis, muito pelo contrário, se formos olhar as estatísticas recentes sobre as taxas de suicídio teremos uma noção disso. Em 2014, o diretor da Organização Mundial da Saúde (OMS), Tedros Adhanom Ghebreyesus, em comunicado público, disse que 800 mil pessoas cometem suicídio todos os anos no mundo, o que equivale a uma a cada 40 segundos. Diz ainda que, entre a faixa etária de 15 e 29 anos, o suicídio já é a segunda principal causa de morte, ficando atrás somente dos acidentes de trânsito.²⁸

Acreditamos que, tal como dissemos que no movimento platônico e religioso aquilo que não se afigura como semelhança ao modelo se torna insuportável, o mesmo acontece com o processo de subjetivação capitalista. Como Guattari indica

A culpabilização é uma função da subjetividade capitalística. A raiz das tecnologias capitalísticas de culpabilização consiste em propor sempre uma imagem de referência a partir da qual colocam-se questões tais como: “quem é você?”, “você que ousa ter opinião, você fala em nome de quê?”, “o que você vale na escala de valores reconhecidos enquanto tais na sociedade?”, “a que corresponde sua fala?”, “que etiqueta poderia classificar você?”²⁹

Frente às dívidas identitárias o sujeito que não consegue se adequar ao modelo paga com o próprio sofrimento, se isola, tem vergonha de si, entra num processo de reprovação subjetiva e autossabotagem. “A segregação é uma função da economia subjetiva capitalística diretamente vinculada à culpabilização.”³⁰ O sujeito que, por exemplo, passou toda a vida idealizando atingir tal posição, digamos que a de escritor, por qual esperava ser reconhecido, a qual dizia publicamente ser o seu sonho, mas que, por incapacidade ou ironia do destino nunca fora aceito por nenhuma editora, se isolará e definhará com o tempo. Tal sujeito, em seu pesar, percebe que é adulto e precisa levar uma vida comum, um trabalho normal, contrário ao lugar intelectualizado e artístico que sonhara. Mas depois de toda a prepotência idealizada com a qual ele se mostrava, tornou-se preferível a morte. Vale destacar, nesse ponto, a etiologia masoquista moral que Freud apontou nas melancolias, sendo uma patologia na qual o Super ego (ideal do eu) pune severamente o Ego fracassado que não atinge seu ideal.³¹ Isso se aplica para qualquer sonho que se agencia aos modos narcísicos do capitalismo, que torna as pessoas em empresárias de si numa lógica de competição com o outro.

4. Paradoxo do presente com ausência de presença

Maurizio Lazzarato ressalta a importância de reativar o conceito de *antiprodução* para compreender o contexto contemporâneo.³² Este conceito nos parece bastante

²⁷ Deleuze; Guattari, *Mil Platôs*. Vol. 2, p. 97.

²⁸ Os números também foram divulgados pela OMS através de relatório em seu site oficial e no site da ONU, na véspera do Dia de Prevenção do Suicídio, dia 09 de setembro de 2018.

²⁹ Guattari; Rolnik, *Micropolítica*, p. 49.

³⁰ Guattari; Rolnik, *Micropolítica*, p. 50.

³¹ Freud, *Introdução ao narcisismo*.

³² Lazzarato, *Signos, máquinas, subjetividades*.

fecundo para pensarmos as implicações decorrentes da subjetivação capitalista. Com a noção de antiprodução, Deleuze e Guattari promoveram uma ruptura em relação ao marxismo clássico, que fala apenas em produção, apontando que o processo de produção também é, no mesmo movimento, necessariamente um processo de antiprodução.³³ A produção de riqueza no capitalismo, por exemplo, destrói o planeta. Mas isso não se aplica apenas a questões "materiais".

No que diz respeito à produção-e-antiprodução de subjetividades, isso fica ainda mais evidente, uma vez que a aderência a determinada forma subjetiva suprime tantas outras maneiras de existir. Ao passo que se deseja um modo de vida, por conseguinte, deixa-se de desejar tantos outros, os quais muitos vêm a ser oposição, constituindo assim uma lógica de guerra. Tanto é que as tecnologias de poder "intervêm para fazer viver, ao mesmo tempo em que deixam morrer maneiras de existir ou admite-se até mesmo a morte de parcelas inteiras de grupos sociais."³⁴

Uma vez que, como Deleuze e Guattari ilustram, "damos às crianças linguagem, canetas e cadernos, assim como damos pás e picaretas aos operários",³⁵ ou seja, haja em vista que sobre os corpos está se operando uma produção de subjetividades capitalísticas em tamanha proporção desde a mais tenra idade, a pergunta que precisa ser colocada é: o que está se antiproduzindo com isso? "A política coletiva", responde Lazzarato, supondo que, com o advento do capitalismo neoliberal, introduziu-se na sociedade moderna uma lógica de mercado na qual os sujeitos tornam-se desiguais e individualistas.³⁶ Um governo das desigualdades, vale dizer, que consiste precisamente em fazer dos sujeitos capital e empresários de si, para que assim concorram e, com efeito, produzam mais e mais fluxos a serem tomados.

A individualidade-e-concorrência contemporânea, em sua composição com o surgimento e avanço da cibercultura (a internet como um território existencial para subjetividade), nos parece ser uma junção das mais características no nosso tempo, operando um movimento no qual o homem moderno vem confundindo o mundo com a tela do celular. No belíssimo livro *Aos nossos amigos*, o Comitê Invisível nos mostra que

Não foi o mundo que se perdeu, fomos *nós* que perdemos o mundo e o perdemos sem parar; não é ele que *em breve* vai acabar, somos *nós* que *estamos acabados*, amputados, cortados, *nós* que recusamos alucinadamente o contato vital com o real. A crise não é econômica, ecológica ou política, *a crise é antes de tudo crise de presença*. A tal ponto que o *must* da mercadoria – o iPhone e o Hummer, em geral – consiste numa aparelhagem sofisticada da ausência.³⁷

Eis o paradoxo do presente com ausência de presença: "Será que é possível imaginar o deserto humano que foi necessário criar para tornar a existência nas redes sociais desejável?"³⁸ Talvez a consequência maior disso seja aquilo que Rolnik chamou de *corpo vibrátil em coma*. Quando o homem, em sua maneira de acessar a vida, dá um privilégio às formas em detrimento das forças, isto é, quando prefere se relacionar por meio de performances e interpretações semiológicas ao invés do afeto, o resultado não é

³³ Deleuze; Guattari, *O Anti-Édipo*.

³⁴ Heckert; Da Rocha, *A maquinaria escolar e os processos de regulamentação da vida*, pp. 85-93.

³⁵ Deleuze; Guattari, *Mil Platôs*, Vol. 2, p. 12.

³⁶ Lazzarato, *O governo das desigualdades*.

³⁷ Invisível, *Aos nossos amigos*, p. 35.

³⁸ Invisível, *Aos nossos amigos*, p. 142.

outro senão a gradativa perda de intensidade e a incapacidade de lidar com o caos inerente à vida, estando assim sujeitado a ressentir.

Ora, uma subjetividade cujo corpo vibrátil está em coma não tem como reconhecer a crueldade da vida como causa de seu assombro: estando restrita ao conhecimento do mundo como forma e, portanto, ao mapa da forma vigente com suas figuras e seus conflitos de interesse, para encontrar uma explicação e aliviar-se, a subjetividade projeta no outro a causa de seu assombro, atribuindo-lhe a autoria da crueldade. O assombro se transforma em medo e desamparo. Mobilizada pela experiência da crueldade, mas passada pelo crivo desta interpretação, a força de resistência, ao invés de dirigir-se à afirmação e defesa das novas formas de vida que se fazem necessárias, será dirigida "contra" o outro.³⁹

A vivência que passa pelo registro do ressentimento produz ódio, tornando o sujeito ressentido numa vítima da vida, num movimento enrijecedor que antiproduz ou impossibilita a diferenciação que poderia viabilizar uma condição mais potente. O ressentimento acaba por ser o fado daqueles que não conseguem fazer do caos um motor do novo. Mas quem quer caos, enquanto conserva, ensaia e performa um discurso e uma imagem de si para o show do Eu?

Acontece que, na incessante busca pela harmonia – na vã tentativa de evitar a crueldade da vida –, tende-se a performar para um público cada vez mais específico. Nisto, aos poucos, vai se estabelecendo uma relação de dívidas identitárias a tal ponto que todo desejo pela diferença transforma-se em culpa. O outro vira entidade, um ídolo a seguir, isso torna-se a satisfação. O outro é um espelho no qual nos refletimos para enxergar a nós mesmos, mas um espelho com consciência e que nos julga e endivida. Esse é o movimento do eu narcísico que quer ser visto e amado. Pergunta-se: "O outro é minimamente igual a mim? Não? Que tenho, então, a ver com ele? Pois que não venha me deformar!". E assim, enquanto se atua por audiência, desfalece o presente por ausência de presença.

5. Por uma [re]existência imanente

Nosso desejo é frequentemente preenchido por algo ideal, por fantasias transcendentais. O poder cria e molda a instância "Eu" em nós a partir da imposição ou oferta de ídolos-modelos aos quais nosso desejo se agencia na tentativa de imitar, havendo nesse movimento um prejuízo que, com efeito, leva à falência da imanência. Em nossa cultura essa operação do poder pode ser constatada seja no modelo de sociedade disciplinar ou de controle.⁴⁰ O preenchimento do desejo é realizado pelo capital na medida em que oferece produtos e modos de vida a desejar, ao passo que a religião preenche esse desejo com o paraíso do deus transcendente (caso o sujeito siga os mandamentos ou a lei de Deus). Cria-se no sujeito uma narrativa sobre si a partir de referências transcendentais, que estão fora dele, seja o capital através dos inúmeros ídolos da mídia, seja a religião através do poder eclesiástico.

O exercício da disciplina ainda vem sendo o modo de dominação operado pela igreja: o poder eclesiástico instala um ideal transcendente em nós para tamponar nossa

³⁹ Rolnik, *Fale com ele ou como tratar o corpo vibrátil em coma*, pp. 231–238.

⁴⁰ Deleuze, *Conversações*.

singularidade e controlar nossa subjetividade ou modo de existência num exercício de poder vinculado à práxis filosófica platônica, no qual busca-se ser a cópia perfeita à imagem e semelhança de Deus, que para os adeptos é a própria essência, e que, se não for manchada pelo pecado, pelo não cumprimento da lei ou mandamento, ganhará o reino do céu. Já a operação do controle está em toda parte, há várias maquinarias, os mais variados modos de vida sendo vendidos, inúmeros ídolos a serem consumidos e imitados, estamos em muitas esteiras subjetivas, presos em campo aberto. Nosso modo de existir vem sendo fabricado por uma máquina semiótica que interpenetra e conduz nosso desejo a agenciamentos capitalistas. Tornamo-nos concorrentes numa lógica empresarial, individualistas, e evitamos participar da política coletiva. A "vida boa" tornou-se valorada como aquela que é invejada. Vivemos numa crise de presença, na qual por gosto de performar deixamos de nos afetar.⁴¹

É de dentro deste novo cenário que precisamos pensar resistências que tornam a vida intensa, potente, livre e criadora. Tendo em vista os modos de subjetivação que se processam na atualidade, resta agora pensar: O que precisamos fazer para salvar nossa imanência? O que podemos nós, nestes tempos de des-afeto e des-politização, para suscitar novos possíveis? Por onde começar a libertação da nossa singularidade que vem sendo tamponada por camadas idealizadas do "eu"?

Acreditamos que seja necessário, antes de mais nada, remontar ao projeto nietzscheano de inverter o platonismo com uma crítica da ideia em nome do sensível. Isto é, pensar em modos de cultivar a vida com critérios ético-políticos que não levem em consideração quaisquer modelos de juízo transcendente ou morais, mas, ao contrário, critérios de intensidade e imanência que partem do reconhecimento de que não na conservação, mas na diferenciação se fortalece a vida. E para remontar a esse projeto filosófico, usaremos sobretudo as filosofias de Deleuze e Guattari, que, em *O que é a filosofia*, afirmam:

Não temos a menor razão para pensar que os modos de existência tenham necessidade de valores transcendentais que os comparariam, os selecionariam e decidiriam que um é "melhor" que o outro. Ao contrário, não há critérios senão imanentes, e uma possibilidade de vida se avalia nela mesma, pelos movimentos que ela traça e pelas intensidades que ela cria, sobre um plano de imanência; é rejeitado o que não traça e nem cria. Um modo de existência é bom ou mau, nobre ou vulgar, cheio ou vazio, independente do Bem e do Mal, e de todo valor transcendente: não há nunca outro critério senão o teor da existência, a intensificação da vida.⁴²

Deleuze é um pensador que se vale de Nietzsche para afirmar que a filosofia platônica é a expressão de uma patologia que busca constantemente a fuga para o irreal.⁴³ Nietzsche foi o pensador mais destacado a se empenhar em mostrar que muitos valores morais que se interpõem entre o homem e o mundo são nocivos à vida. A tradição socrático-cristã, sobretudo, fora alvo recorrente das marteladas de sua filosofia, sob o pressuposto de que trata-se de uma tradição que deprecia a vida e despreza o corpo num processo que torna os homens fracos e afastados daquilo que podem efetivamente realizar. Para Nietzsche, "a cegueira diante do cristianismo é o delito por excelência

⁴¹ Lazzarato, *O governo das desigualdades*.

⁴² Deleuze; Guattari, *O que é a filosofia*, p. 90.

⁴³ Dosse, *Gilles Deleuze & Félix Guattari*, p. 131.

contra a vida",⁴⁴ uma vez que a noção de alma fora inventada para desvaler o corpo, bem como o "mundo verdadeiro" da metafísica fora forjado para os homens desprezarem o único mundo que existe em proveito de um suposto "além".

Esses ideais ascéticos – entre outros que foram buscados nas alturas com o bater de asas platônico – afastam o homem do mundo sensível, que, na visão de Nietzsche, é o mundo real. Tanto é que Zaratustra, ao modo dos cínicos, não pestaneja em falar ao próximo: "há mais razão em teu corpo do que em tua melhor sabedoria".⁴⁵ Todavia, do mesmo modo que não é o poder que é ruim, mas determinadas relações de dominação, aqui precisamos dizer que não é a moral que é negativa para Nietzsche, mas sim aquelas nocivas, as apequenadoras da vida.

A historicidade dos valores, para Nietzsche, longe de ter fundamentação divina ou metafísica, é uma construção humana que precisa ser criticada a fim de que surjam valores afirmativos da vida. A este procedimento de análise das morais e inversão dos ideais mortícios, Nietzsche chamou de *transvaloração dos valores*, que consiste no exercício de suprimir o solo no qual os valores negativos foram engendrados até então, em um movimento que o homem torna-se criador de si mesmo com a coragem de erigir novos valores voltados para a afirmação e, com efeito, intensificação da vida.

Aquele que suprime o solo dos valores e, por conseguinte, desprende-se, é o *espírito livre* capaz de fazer a difícil travessia de querer viver por experiência. Afinal, para Nietzsche, o homem é uma ponte entre o animal e o além do homem, e somente pode alcançar o outro lado – e vir-a-ser *Übermensch* – o espírito livre que desprende-se do solo e reconhece a si mesmo como travessia. A práxis ética da filosofia de Nietzsche pode ser tomada como o seguinte processo: a constante resistência aos modos de vidas enrijecidos; a inversão dos valores mortícios; e, enfim, o desprendimento que possibilita a travessia que leva à superação do homem.

Já Deleuze, herdeiro da filosofia nietzschiana, sugere à sua maneira uma ética que "pode ser compreendida através de dois movimentos que implica resistência e reinvenção".⁴⁶ O conceito de *linhas de fuga*, entre o vasto repertório conceitual de Deleuze, pode ser tomado como aquele que melhor define a orientação prática de sua filosofia.⁴⁷ Para ele, toda realidade é composta por "linhas de articulação ou segmentaridade, estratos, territorialidades, mas também linhas de fuga, movimentos de desterritorialização e desestratificação".⁴⁸ A linha de fuga é um movimento do processo desejante que escapa das significações dominantes, das idealizações, dos regimes de signos estratificados que capturam e aprisionam a vida em uma determinada forma através de uma ordenação estabelecida.

Traçar linhas de fuga é a prática de vida que Deleuze sugere para o homem resistir e ser criador de si mesmo, mas essa tarefa não é simples, não é algo que possamos fazer de um dia pro outro, uma vez que tem como desafio escapar precisamente do apego que temos aos ideais que usamos para montar a imagem que temos de nós: uma imagem que tenta imitar o ídolo, que busca ser a imagem e semelhança de um Deus transcendente, uma imagem tão confeccionada por e para uma lei exterior que nos faz perder de vista

⁴⁴ Nietzsche, *Ecce homo*, p. 127-129.

⁴⁵ Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, p. 35.

⁴⁶ Viesenteiner, *Deleuze, ética como resistência e reinvenção*, pp. 283-296.

⁴⁷ Zourabichvili, *O vocabulário de Deleuze*, p. 29.

⁴⁸ Deleuze; Guattari, *Mil Platôs. Vol. 1*, p. 18.

nossa singularidade que fica abafada sob as idealizações que vestimos para nos apresentar como “Eu”.

Apostamos nas filosofias de Nietzsche e Deleuze porque elas investem no projeto de um acesso não conceitual à existência,⁴⁹ alertando que a vida precisa ser experimentada criativamente⁵⁰ ao invés de ser interpretada, considerando que aqueles que buscam compreender excessivamente o acontecimento – aqueles que anseiam ver com clareza tudo o que se passa –, além de correr o risco de uma codificação severa, acabam por se tornar ressentidos e vítimas da vida. Por isso, Nietzsche fala em termos de destruição, de quebrar os ídolos, de tornar ruína o solo dos valores que aprisionam o homem em uma forma de vida mortífera. Deleuze, por sua vez, diz em termos de evasão, de escapar dos códigos, de fugir dos segmentos duros que tornam a vida enrijecida.

Conclusão

Explorar a singularidade, conceito originalmente da física e da matemática, não significa buscar fórmulas tomando de empréstimo noções de ciências exatas, mas, antes, tentar tocar precisamente naquilo que a ciência jamais poderá medir ou prever, isto é, o puro devir, imanência absoluta. A singularidade no pensamento do sujeito é o próprio elemento que parte do campo de forças e se atualiza ou encarna no plano de imanência do sujeito.

Com Nietzsche, Foucault, Deleuze, Guattari e Lazzarato, entendemos que o problema ao qual o processo de singularização deve enfrentar não é o poder, mas as relações de dominação dele; que o problema não é a moral, mas determinadas morais apegadoras da vida; que o problema não são os signos, mas as palavras de ordem que os determinam; que problema não é o Eu, mas determinado modo identitário de o confeccionar. Entendemos que algumas morais, a exemplo da cristã, não são senão roupagens que buscam um suposto melhoramento do homem escondendo sua “animalidade” ou “pecado”. Acontece que, pela quantidade de palavras de ordem amarradas socialmente, algumas morais acabam por tornar a existência rígida. As camadas transcendentais, os modelos exteriores que usamos para confeccionar o “eu”, que usamos para imitar os ídolos, a máscara que usamos para ser a imagem e semelhança de Deus, todas essas faces vêm a tamponar o fluxo de nossa singularidade ou plano de imanência.

O sujeito é o que o poder produz através da identidade ou processo de individuação, uma estrutura feita de representações codificadas pela dominação do poder. O poder para processar a subjetividade do sujeito gerencia as políticas do ego à imagem e semelhança dos ídolos. O ego ou eu é construído à imagem e semelhança de algum referencial que está fora, que é transcendente, uma moral, uma ideologia, imagem que o indivíduo tenta imitar para tornar-se unidade. Por essa razão Deleuze e Guattari vão falar sempre de assignificante, impessoal ou pré-individual, o que não é estratificado, sendo mais fluxo e força pura.

⁴⁹ Cf. Viesenteiner, *Nietzsche e Deleuze*, pp. 187-204.

⁵⁰ Cf. Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, p. 82: “Criar – eis a grande libertação do sofrer, e o que torna a vida leve”.

Cuidemos para que a falta não torne-se lei; para que o desejo parta de nossa singularidade interior ou imanência absoluta; para que o verbo do meio não se prenda ao sujeito do fim; para que o devir jamais se fixe numa forma permanente; para que a dança e fluidez de Dionísio não perca seu movimento na pose estática de Apolo; para que nosso pensamento não se ajoelhe à estátua do ego; para que todos os tronos e pedestais caiam sob o fogo de Heráclito, tornando possível, enfim, que sejamos senhores de nós. Cuidemos de nós, caso contrário alguém cuidará, e frequentemente o suposto cuidado do outro não é senão um disfarce para acessar nossa fragilidade e controlar nosso sofrimento e gozo.

Referências

- DELEUZE, Gilles. A imanência: uma vida... Trad. Tomaz Tadeu. *Educação & realidade*, v. 27, n. 2, pp. 10-18, 2002.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*. Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Munoz. Rio de Janeiro: 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: 34, 2010.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs Vol. 1*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: 34, 1995.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs Vol. 2*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: 34, 1995.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs Vol. 5*. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. Rio de Janeiro: 34, 1997.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Esquizofrenia e Capitalismo*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: 34, 2010.
- DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- DOSSE, François. O Deleuzismo: uma ontologia da diferença. In: *Gilles Deleuze & Félix Guattari: biografia cruzada*. Trad. Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Trad. Raquel Ramalheite. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994.
- FREUD, Sigmund. *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- HECKERT, Ana Lucia Coelho; ROCHA, Marisa Lopes da. A maquinaria escolar e os processos de regulamentação da vida. *Psicologia & Sociedade*, v. 24, pp. 85-93, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/psoc/v24nspe/13.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2016.
- INVISÍVEL, Comitê. *Aos nossos amigos: crise e insurreição*. Trad. Edições Antipáticas. São Paulo: n-1, 2016.
- MADERUELO, Javier. *La pérdida del pedestal*. Madrid: Cuadernos del Círculo, 1994.

LAZZARATO, Maurizio. *O governo das desigualdades: crítica da insegurança neoliberal*. Trad. Ana Bigotte Vieira, Miguel Castro Caldas e Nuno Leão. São Carlos: EdUFSCar, 2011.

LAZZARATO, Maurizio. *Signos, máquinas, subjetividades*. Signs, machines, subjectivities. Trad. Paulo Oneto. Edição bilíngue. São Paulo: n-1/Sesc, 2014.

MARX, Karl. *O Capital: Crítica da Economia Política, livro I: O processo de produção do capital*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ROHDEN, Huberto. *Roteiro Cósmico*. São Paulo: Alvorada, 1985.

ROLNIK, Suely. "Fale com ele" ou como tratar o corpo vibrátil em coma. In: FONSECA, Tania Mara Galli; ENGELMAN, Selda (Org.). *Corpo, arte e clínica*, 2004. pp. 231-238.

VIESENTEINER, Jorge. Deleuze: ética como resistência e reinvenção. In: SGANZERLA, Anor; FALABRETTI, Ericson; BOCCA, Francisco. (Orgs.). *Ética em Movimento*. São Paulo: Paulus, 2009. pp. 283-296.

VIESENTEINER, Jorge. Nietzsche e Deleuze: sobre a arte de transfigurar. *Discusiones Filosóficas*, v. 12, 2011, pp. 187-204.

ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: IFCH-Unicamp, 2004.

SOBRE O AUTOR

Gerson Bonfá Júnior

Psicólogo Clínico, Escritor e Professor no Centro Universitário do Espírito Santo (UNESC). Mestre na linha de Subjetividade, Saúde e Clínica pelo Programa de Pós Graduação em Psicologia Institucional da Universidade Federal do Espírito Santo. *E-mail:* bonfajunior@gmail.com.



Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: Collage art, simple art, difference, multiplicity, singularity, surrealism, landscape, clotheless bodies

MANGUE: UM RIZOMA SUPERIOR?

Homero Pereira de Oliveira Junior  [0000-0003-2398-1641](#)

Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia, GO, Brasil

Domenico Uhng Hur  [0000-0002-6766-7024](#)

Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia, GO, Brasil

Resumo

O objetivo deste artigo é problematizar o mangue em relação ao conceito de rizoma para a esquizoanálise. Com uma perspectiva contracolonial, investigamos o mangue e nos servimos de seu referencial ecológico para cartografar e elaborar alguns de seus princípios de efetuação, hipotetizando um potencial intensivo *superior* ao rizoma. Como método, realizamos uma pesquisa teórica, em uma espécie de cartografia bibliográfica, sobre artigos que versam sobre o mangue, articulando-os ao arcabouço teórico-metodológico da esquizoanálise de Deleuze e Guattari. Como resultados, encontramos no mangue não apenas os princípios de conexão, heterogeneidade, multiplicidade, ruptura a-significante, cartografia e decalcomania, mas também outros dois que elaboramos: os princípios da *envoltura do fora* e da *produção de vida*. O mangue traz uma envoltura para uma ligação aberta entre ecossistemas, assim como a partir da morte, putrefação e decomposição vai gerar um caldeirão de novas vidas, num *devir-vida*. Essa análise alarga nossa compreensão do rizoma e sua efetuação em diferentes contextos, enfatizando a importância de trabalhar conceitos e potencializar uma perspectiva contracolonial da esquizoanálise, realçando um horizonte local, cotidiano e territorial brasileiro.

Palavras-chave

Esquizoanálise, esquizoanálise contracolonial, rizoma, mangue.

MANGROVE: A SUPERIOR RHIZOME?

Abstract

The aim of this article is to problematize the mangrove in relation to the schizoanalytic concept of rhizome. From a countercolonial perspective, we investigated the mangrove and used its ecological reference to map and elaborate some of its principles of effectuation, hypothesizing an intensive potential *superior* to the rhizome. As a method, we carried out theoretical research, in a kind of bibliographic cartography, on articles about the mangrove, linking it to the theoretical-methodological framework of Deleuze and Guattari's schizoanalysis. As a result, we found in the mangrove not only the principles of connection, heterogeneity, multiplicity, a-signifying rupture, cartography and decalcomania, but also two others that we elaborated: the principles of *enveloping the outside* and the *production of life*. The mangrove provides an envelope for an open connection between ecosystems, just as from death, putrefaction and decomposition it will generate a cauldron of new lives, in a *becoming-life*. This analysis broadens our understanding of the rhizome and its effectuation in different contexts, emphasizing the importance of working with concepts and enhancing a counter-colonial perspective of schizoanalysis, highlighting a local, everyday, and territorial Brazilian horizon.

Keywords

Schizoanalysis, Countercolonial schizoanalysis, Rhizome, Mangrove.

Submetido em: 31/03/2024

Aceito em: 23/07/2024

Como citar: OLIVEIRA JUNIOR, Homero Pereira de; HUR, Domenico Uhng. Mangue: um rizoma superior?. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 5, n. 1, p. e51947, jan./jun. 2024.



Este trabalho está licenciado sob uma licença *Creative Commons Attribution 4.0*.

Introdução

Sabe-se que as Ciências humanas brasileiras, na maioria dos casos, ainda sofrem uma grande colonização europeia. Os pensadores franceses, ingleses e alemães possuem uma grande influência em nossa formação, em que muitas vezes nossas pesquisas se debruçam numa cuidadosa, e obsessiva, compreensão de seus enunciados. Michel Foucault chegou a categorizar o antigo departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo como a sede ultramar da Universidade de Sorbonne,¹ bem como seu grupo denominava o filósofo Roberto Machado como o discípulo brasileiro de Foucault.² Nesse sentido, corremos o risco de reduzir o pensamento à reprodução do instituído, em que nos preocupamos mais em realizar uma esmerada reprodução do que está escrito, dos sistemas teóricos, do que nos debruçar em utilizar tais teorias como caixas de ferramentas para a análise dos nossos desafios enfrentados no contemporâneo.³ Disso, pode resultar que o pensamento perca parte de sua potência instituinte e se converta em dogma, ou em uma *doxa*.⁴

A principal contribuição da obra de Gilles Deleuze e Félix Guattari, conhecida como esquizoanálise, corre o mesmo risco de dogmatização. Por ser muito volumosa, com cerca de sessenta livros publicados apenas pelos dois autores,⁵ extremamente complexa e fascinante, muitos dos seus estudiosos investem mais tempo em compreendê-la, do que operá-la. O próprio Félix Guattari criticava essa postura de alguns seguidores de Deleuze, que passavam a adotar um linguajar, quase como se fosse uma espécie de dialeto, em que os conceitos deveriam ser reproduzidos com a maior precisão possível.⁶ Resulta-se que muitos pesquisadores da esquizoanálise no Brasil também passam a reproduzir a literatura instituída de modo quase religioso. A reprodução se calca até mesmo nos exemplos que Deleuze e Guattari colocam em sua obra. Um dos exemplos que reproduzimos incessantemente em nossas aulas e textos é a utilização do gengibre para explicar a proposição de *rizoma*.⁷ O gengibre é um tubérculo bastante consumido na Europa e na gastronomia oriental, tendo menor presença na culinária brasileira.⁸ Assim, ao longo do tempo percebemos que se utilizamos outros exemplos para figurar a lógica das multiplicidades do rizoma, mais próximos de nossa realidade brasileira, logramos maior compreensão por parte dos alunos do que Deleuze e Guattari pretendem enunciar. Por exemplo, em um curso de esquizoanálise que ministramos na cidade de Campina Grande/PB, os presentes compreenderam a *ideia* de rizoma de modo mais conclusivo quando utilizamos como exemplos o cajueiro de Pirangi, o maior cajueiro do mundo que se situa na cidade de Parnamirim/RN, e principalmente ao nos referirmos ao mangue.

Dessa forma, a questão que colocamos é: por que não pensar conceitos esquizoanalíticos a partir de nosso contexto, de nossa territorialidade? Por que não agenciar, operacionalizar, tais ferramentas à nossa realidade vivida, de latino-

¹ Rodrigues, *Ensaio sobre Michel Foucault no Brasil*.

² Machado, *Impressões de Michel Foucault*.

³ Foucault; Deleuze, *Os intelectuais e o poder*.

⁴ Deleuze, *Diferença e Repetição*.

⁵ Barembliitt, *Esquizodrama*.

⁶ Guattari; Rolnik, *Micropolítica*.

⁷ Deleuze; Guattari, *Mil Platôs*.

⁸ Junior; Lemos, *Gengibre*.

americanos, brasileiros, colonizados e do terceiro mundo? A obra de Deleuze e Guattari não deve ser considerada sacra, pois, como eles próprios afirmam, o livro deve se agenciar ao mundo, deve efetuar toda sua potência pragmática.⁹

Deste modo, o objetivo deste artigo é problematizar o mangue em relação ao conceito de rizoma para a Esquizoanálise. Com uma perspectiva contracolonial, investigamos o mangue e nos servimos de seu referencial ecológico para cartografar e elaborar alguns de seus princípios de efetuação, hipotetizando um potencial intensivo *superior* ao rizoma.

Como método, realizamos uma pesquisa teórica, em uma espécie de cartografia bibliográfica sobre artigos que versam sobre o mangue,¹⁰ em campos distintos, como oceanografia, biologia, ecologia. Pinçamos algumas dessas características e as agenciamos ao arcabouço teórico-metodológico da esquizoanálise de Deleuze e Guattari.

Para tratar o mangue conceitualmente, utilizamos o mesmo método de análise operado por Deleuze e Guattari,¹¹ de analisar suas linhas, sua composição e agenciamentos. Operamos a partir da cartografia,¹² em que buscamos seguir as linhas e fluxos tracejados pelos movimentos do mangue. Trabalhamos um entendimento de suas linhas de forças que compõem a multiplicidade de territórios e produzem diversos níveis de conexão territorial e material.

Adicionamos que para a elaboração do presente estudo também realizamos de modo mais livre uma *cartografia ecosófica* que durou cerca de 12 meses cronológicos, em que vivemos e moramos ao lado/junto de um manguezal em um município de Pontal do Paraná, no litoral paranaense.¹³ Por mais que nosso exercício neste artigo seja mais teórico, nos abrimos com maior atenção às localidades e singularidades territoriais brasileiras junto a um entendimento da ecosofia de Félix Guattari para nos inspirar sobre o funcionamento do mangue.¹⁴

Estruturamos nossa reflexão neste artigo em que começamos com uma discussão das características básicas do rizoma, passamos aos movimentos do mangue e depois hipotetizamos como ele pode se constituir como um *rizoma superior*.

1. Rizoma: princípios de uma máquina de agenciamentos

O rizoma é um dos principais conceitos que veicula e conecta as bases do referencial teórico-metodológico da esquizoanálise. A Esquizoanálise é um campo de conhecimento teórico-filosófico oriundo de movimentos revolucionários no final da década de 1960 em Paris. Nos eventos político-sociais de Maio de 68 na França, houve uma eclosão de manifestações de trabalhadores e estudantes franceses que trouxeram

⁹ Deleuze; Guattari, *Mil Platôs*.

¹⁰ Hur, *Poder e potência em Deleuze*. Hur, *Esquizoanálise e Esquizodrama*. Donhauser; Bonamigo, *Cartografando a pesquisa bibliográfica*.

¹¹ Deleuze; Guattari, *Mil Platôs*.

¹² Passos; Kastrup; Escóssia, *Pistas do método da cartografia*.

¹³ O presente artigo é uma ramificação de uma pesquisa de Mestrado em Psicologia, intitulada *Esquizoanálise de corporeidades brasileiras: cartografias corporais em movimento-mangue*, de Homero Pereira de Oliveira Júnior, pela Universidade Federal de Goiás, realizada a partir de uma perspectiva da Esquizoanálise e Esquizodrama, orientada por Domenico Hur (Oliveira Jr, *Esquizoanálise de corporeidades brasileiras*).

¹⁴ Guattari, *As três ecologias*.

demandas que, à época, fomentaram o terreno de questões sobre diferentes modos de atuar politicamente. Uma atuação política que não deveria ser restrita ao partido e ao sindicato, mas que deveria estar propagada em inúmeros campos da vida e do desejo. A política assim tornava-se desejante, molecular, e tal perspectiva também influenciou o pensamento e produção de conhecimento da época, efetuando uma corrente de transição de paradigmas tanto no âmbito político, como nos campos de saberes. A esquizoanálise é considerada como uma das principais correntes de pensamento que expressa a insurgência do Maio de 68, considerando que algumas correntes teóricas que estudaram esse acontecimento não conseguiram se afetar e transformar-se por ele, tal como René Kaës critica a Psicossociologia francesa.¹⁵

Entre diversos aspectos que poderíamos destacar da esquizoanálise, citamos sua relação transversal que articula filosofia, arte, literatura, política, antropologia, psicologia, cinema, e outros campos epistemológicos, e a emergência de uma referência metodológica cartográfica e intensiva,¹⁶ para além de modelos científicos que delimitam fronteiras significantes e estruturalistas.

Deleuze ao longo de sua obra critica o estruturalismo, o primado da síntese e do identitário, optando por pensar as diferenças, os desvios e as multiplicidades.¹⁷ Critica as matrizes de pensamento que adotam o primado da identidade, bem como da estrutura, preferindo pensar os fluxos e a duração.¹⁸ Nesse sentido, Deleuze e Guattari denunciam o pensamento que toma as coisas estruturadas e consolidadas numa lógica arborescente, enraizada, com um tronco comum e suas ramificações, da ponta da raiz às últimas folhas de uma árvore. Tal estruturação reduz a complexidade do real, atualizando um movimento bivalente, que dualiza pontos a partir de uma base-pivô, funcionando por parâmetros que consideram suas antíteses contraditórias. Utilizar a figuração da árvore é um modo de reduzir o pensamento e o real a formas codificadas.

Na contramão desse mecanismo operatório de redução das multiplicidades em uma estrutura ordenada e organizada, Deleuze e Guattari optam pela figura do *rizoma*. Por um método de efetuação extraído de referenciais da biologia botânica, o rizoma realça uma proposição que não apenas expressa uma diversidade de planos, mas é a figura que expressa diretamente a lógica das multiplicidades e expressa a relação potencial de produção em incontáveis meios e planos convergentes e divergentes. Utilizam a figura do gengibre, que se trata de um tubérculo que figura uma propagação *esquiza*, assumindo relações de multiplicidade conectiva, reprodutiva, produtiva. Atualiza a própria lógica do que é o pensar, do movimento de corrosão que não se reduz à imagem do pensamento,¹⁹ isto é, o pensar sem imagens, que corrói as figuras ordenadas e sintéticas, tal como a árvore.²⁰ Nesse sentido, Deleuze e Guattari utilizam uma perspectiva rizomática pragmática, uma pop-análise, numa práxis transdisciplinar para além dos modelos radiculares hegemonizados, estruturalistas e dialéticos.

Em sua proposição, o rizoma é considerado a partir de seis princípios básicos. De modo breve, esses princípios consignam que:

¹⁵ Kaës, *Soixante Huit*.

¹⁶ Hur, *Cartografia das intensidades*.

¹⁷ Deleuze, *Diferença e Repetição*.

¹⁸ Deleuze, *O bergsonismo*.

¹⁹ Deleuze, *Diferença e Repetição*.

²⁰ Hur, *Psicologia, Política e Esquizoanálise*.

1- Princípio de conexão: o rizoma é expressividade conectiva, não se reduz a uma conexão do 1+1, ou do *mais 1* do cartel lacaniano, ou a um modelo de pontos que se ligam e se desconectam por uma lógica de raiz, a partir de um pivô, ou algum parâmetro dicotômico. A conexão rizomática acontece em planos e espaços desiguais, que não se somam ou se subtraem necessariamente por uma lógica de unidade, mas em outro modo – em uma lógica complexa e de contingência, da multiplicidade e do $n - 1$. Em outras palavras, há uma operação de extração, uma sacada da unidade em si: onde se espera uma unidade há já uma des-unidade, como um despetalar de uma "unidade-flor", na qual a flor, enquanto suposta unidade, não é ou deixa de sê-la sem uma pétala que se desfaz, já sendo outra coisa. $N-1$, portanto, *Flor* – pétala; ou, *pétala* – flor.

2- Princípio de heterogeneidade: o rizoma envolve uma compreensão heterogênea e, portanto, não se reduz a uma totalidade ou algum tipo de hegemonia. O rizoma conecta distintos elementos sem que haja um princípio de homogeneidade. Sua conectividade envolve planos heterogêneos e produção de diferença, apesar da existência de conexões reprodutivas e mais moduladas. Por exemplo, a Língua refere-se a uma realidade essencialmente heterogênea. Se tomamos o Brasil, seus distintos sotaques e línguas, nos deparamos com um universo amplo e heterogêneo. Seja o português, o tupi, a língua xavante, as sonoridades dos distintos sotaques, o d e o t proferido pelo paulista, que é diferente do nordestino, as frases mais cantadas do sotaque gaúcho etc. Entretanto Deleuze e Guattari nos ensinam que há um ponto S da linguagem (a gramaticalidade de Chomsky), que figura como um marcador de poder. As relações de poder tendem a operar esses processos de sobrecodificação de uma linguagem sobre outra, que expressam relações verticais de poder, como os processos de captura e colonização de um país sobre outro, sejam presentes ou passados (Japão sobre Coréia; Espanha sobre Catalunha; União Soviética sobre países bálticos, etc.). Não há língua mãe, mas sim tomada de poder.

3- Princípio de Multiplicidade: no rizoma não há unidades de medidas, mas multiplicidades, variedades de medidas e linhas de fuga. As multiplicidades podem se distinguir em dois tipos, as multiplicidades discretas, ou aritméticas, e as multiplicidades contínuas, que se referem mais à duração bergsoniana –²¹ considerando, assim, planos de tempo e espaço que não necessariamente são os "mesmos", relacionando dimensões distintas em condições que realizam uma relação quantitativa indeterminada do tempo corrido, e do espaço atravessado. Nesse caso, a vastidão do rizoma trata-se mais da propagação das multiplicidades contínuas. Não se trata de uma métrica identificável, ou uma temporalidade cronológica, mas sim em vetores, relações de longitude e latitude, em termos de coordenadas possíveis: mil platôs, a multiplicidade de planos e zonas de intensidade, de espaços-tempos de efetuação de coordenadas que se entrelaçam e inter cruzam, simultaneamente. Mais *Aion* que *Cronos*.²² Rizoma é multiplicidade de conexões/desconexões, de relações em relação de relações.

4- Princípio de ruptura a-significante: o rizoma pode ser quebrado em qualquer lugar, independe do significante. Suas rupturas não são localizáveis ou significantes, se o tomamos como uma multidão ou, mesmo uma espécie de formigueiro. Disso, resulta que também pode conectar elementos distintos, numa composição entre heterogêneos, sem

²¹ Deleuze, *O bergsonismo*.

²² Deleuze, *A Lógica do sentido*. Aion e Cronos são denominações gregas e modos de conceituar o tempo. A temporalidade do tempo de Aion diz respeito a um tempo ilimitado, não delimitado ou quantificável. Cronos diz sobre um tempo cronológico, registrado, organizado em determinado parâmetro quantificável.

que haja uma relação vertical e hierárquica entre os elementos díspares. Tal como o exemplo da relação de *sexualidade perversa* entre a vespa e a orquídea.²³ Há toda uma evolução a-paralela entre heterogêneos, um processo de involução, que de forma alguma é regressivo. Não há pontas ou estruturas genealógicas em seus princípios, nem começo nem fim.

5- Princípio de cartografia: um rizoma não está posto, pré-moldado e formatado, portanto, mapeado. Um rizoma "não pode ser "justificado por nenhum modelo estrutural ou gerativo".²⁴ Seu princípio é cartográfico, é muito mais um mapa, é aberto, constrói: constitui um sistema aberto com múltiplas entradas, produzindo uma conexão e composição com o real. É um livro-mundo que se agencia, que compõe com o real, e não um mapa que representa a realidade. Mais do que ligar e alinhar pontos e linhas, para se reproduzir espaços estriados, o rizoma compõe conexões: a composição relaciona outros planos de conexão, dos quais não se delimitam origem ou propriedade originária temporal, tampouco espacial.

6- Princípio de decalcomania: o rizoma não é decalque, reprodução, redução. Não é decompnível em constantes imediatas. Pois a árvore é um calco do real. Tal como a psicanálise, que bloqueia/achata o desejo no rosto da família. Ao invés de uma cartografia, produz uma decalcomania. Decalca os processos intensivos no triângulo familiar, que por sua vez, é uma correia de transmissão do Estado e do Capital. Neste triângulo há sempre um chefe que deve ser respeitado, um desejo que deve ser interdito. A psicanálise reduz todos os processos à árvore, é eminentemente hierárquica. Mas a esquizoanálise propõe o contrário, o inconsciente não se estrutura como uma linguagem, nem está na égide do Estado-pai, mas é muito mais um sistema a-centrado. Neste platô, Deleuze e Guattari estabelecem uma série de comparações para distinguir uma lógica arborescente da rizomática, por exemplo do Ocidente vs oriente, Árvore vs erva, Burocracia ocidental vs burocracia oriental, que nos traz outra materialidade do real, multiplicitária e em variação contínua.

Em síntese, o rizoma conecta um ponto qualquer com qualquer outro. É feito de dimensões (direções movediças) e não de unidades. Não tem começo nem fim, mas meio. Efeito, produção e produto de linhas. É uma anti-genealogia e uma anti-memória, que prega mais o esquecimento do que a rememoração insistente e perpétua. É uma cartografia e não representação. É um sistema aberto, e não fechado, que tem múltiplas entradas e saídas. É um sistema a-centrado, não hierárquico e não significativo, no qual se compreende que são os decalques que precisam se referir ao mapa e não o inverso.

2. Mangue: um rizoma superior?

Os manguezais compõem um ecossistema de transição, costeiro, tropical e subtropical. São encontrados principalmente entre os trópicos de Câncer e Capricórnio,

²³ "Os devires não são fenômenos de imitação, nem de assimilação, mas de dupla captura, de evolução não paralela, núpcias entre dois reinos (...) A vespa e a orquídea são o exemplo. A orquídea parece formar uma imagem da vespa, mas de fato há um devir-vespa da orquídea, um devir-orquídea da vespa, uma dupla captura (...) A vespa torna-se parte do aparelho de reprodução da orquídea, ao mesmo tempo que a orquídea torna-se órgão sexual para a vespa" (Deleuze; Parnet, *Diálogos*, p. 10).

²⁴ Deleuze; Guattari, *Mil Platôs*, p. 20.

da região do Panamá, América Central, ao Chuí, no Rio Grande do Sul, como também em algumas outras regiões do mundo. No Brasil, os manguezais amazônicos formam enormes florestas com árvores que podem atingir até 30m de altura.²⁵

As regiões Norte e Nordeste do país comportam grandes sistemas de manguezais, tendo o maior cinturão de mangues do planeta: entre os Estados do Pará e Maranhão, há aproximadamente 680 km de costa, cerca de 8 mil km² de extensão e área de manguezal, o que corresponde a 80% dos mangues de todo o território brasileiro. Há também grandes florestas de mangue no mundo, como os Sunderbans, abrangendo Índia e Bangladesh.

Os manguezais estão entre os ecossistemas mais ameaçados do planeta. Fato que é preocupante, pois são considerados berçários da vida marinha e terrestre. Formações transitórias, elos de recepção e exportação ambiental recebendo águas, reterdo nutrientes, trocando, transmutando, envolvendo conexões diversas. E não são “os mesmos” ou iguais, mas se distinguem localmente, por variações que acompanham especificidades regionais, por uma proliferação de sulcos e variações *sinápticas* de irrigação e transmissão em rede aberta. Entretanto, é importante dizer que o mangue em si se distingue dos manguezais, em termo que diferencia o ecossistema em particularidades regionais. Os mangues são as espécies vegetais, multiplicárias, que compõem os manguezais, por sua enorme abundância em materiais orgânicos em vasta ligação. Compreende-se por manguezais a expressão do conjunto das formações de mangues que existem, como uma diferenciação do ecossistema. Destaca-se três principais espécies de mangue brasileiras: o mangue-vermelho (*Rhizophora mangle*), o mangue branco (*Laguncularia racemosa*), e o mangue preto ou siriúba (*Avicennia schaueriana*).²⁶

O mangue envolve uma interface terrestre e marinha, e tem como característica principal sua relação de dependência das marés.²⁷ A oscilação das marés dos oceanos sofre influências de energia/forças cinéticas e termodinâmicas,²⁸ da energia de rotação da Terra e dos processos físicos que formam as correntes de ventos, assim como interferências da Lua, em suas fases, que fomentam forças gravitacionais. Essas forças gravitacionais atuam em agenciamento com outras variáveis, o que intensifica o grau de algumas camadas dos planos que compõem os manguezais, seus fluxos de forças.

É esse aspecto que destaca a multiplicidade da intensidade relacional mencionada referente ao mangue: as forças das águas que chegam aos mangues, os encontros das águas dos rios com as do oceano, que envolvem uma maior ou menor salinidade, acidez/ph, numa vastidão de vida marinha, anfíbia, terrestre. O mangue compõe um estuário (encontro de águas doce com águas do mar), território de encontro de territórios, de transição, de borda. Uma relação de encontro de águas que expressam múltiplas relações de forças terrestres e marinhas, a partir dos efeitos gravitacionais da Lua, numa complexidade que envolve forças humanas e não-humanas em composição e decomposição incessante. Planos de imanência em multiplicidade e coexistência, em

²⁵ “Existem cerca de 80 espécies diferentes de árvores de mangue. Todas essas árvores crescem em áreas de solos encharcados, onde águas lentas permitem que sedimentos finos se acumulem. Nesses ambientes, os manguezais sequestram quantidades significativas de carbono, armazenadas por séculos.” (Pinheiro, *Conheça os manguezais da Amazônia*).

²⁶ Varela, “Uma dádiva das marés”.

²⁷ Schaeffer-Novelli, *Manguezal*.

²⁸ No campo da Física: trabalho é transferência de energia, e corpos em movimento produzem energia cinética. De modo que o trabalho termodinâmico é a troca de energia entre dois sistemas termodinâmicos em razão da movimentação de suas fronteiras – da energia entre essas fronteiras.

relação, implicação e amplificação – Oceanos em sua superfície e profundidades, rios em sua superfície e profundidades, regiões costeiras recebendo superfícies e profundidades, mesclando e trocando, assim, planos de imanência, relacionando massa de ar atmosférico, alternando e afetando cineticamente suas correntes junto a outros fenômenos. Implicados e amplificados por ações e forças de múltiplos níveis.

O rizoma nos serve como valioso conceito referencial para sairmos das dimensões de lógica binária, dos pontos em síntese e antítese e dos pivôs que sustentam o acompanhamento metodológico arborescente. Consideramos que o mangue apresenta os mesmos princípios do rizoma dispostos por Deleuze e Guattari.²⁹ Mas em termos materiais, em sua dimensão ecológica, conjecturamos que o mangue pode trazer mais alguns aspectos exponencialmente sensíveis e potentes para o rizoma, que vai além dos princípios de conexão, heterogeneidade, multiplicidade, ruptura a-significante, cartografia e decalcomania como propuseram Deleuze e Guattari.³⁰ Nesse sentido, cartografamos convergências do funcionamento entre o rizoma e o mangue, principalmente no que tange a uma perspectiva da multiplicidade.

Consideramos que o mangue expressa a conectividade e intensividade rizomática que compõe os manguezais, da qual destacamos sua localização epidérmica, as superfícies, como membranas de camadas de pele dos continentes mundo afora, com suas raízes aéreas e expostas em contato e troca, que expressam meios e vias porosas de ligações moleculares, microscópicas, globais. Suas raízes aéreas emergem do solo em grande quantidade, fixando e eliminando gases e substratos em um solo instável e constantemente alagado. Mas ao longo dos desdobramentos dos processos de nossa pesquisa, conjecturamos que o mangue pode ser ainda mais potente em multiplicidade, mais conectivo, mais rizomático que o próprio rizoma. O mangue é, como rizoma, devir, meio, relação, conectividade, multiplicidade. Mas, além, em aumento intensivo da conectividade, das misturas de zonas de intensidades, dos agenciamentos da singularidade de platôs: por rios que irrigam e interligam águas pelo interior continental, às águas oceânicas que vascularizam a imensidão de mundos em latitude e altitude. Localmente, regionalmente, ramificam chuvas que trazem as águas dos céus que permeiam relações que compõe ar, água, terra, desde a formação de sua lama. O mangue não conecta um “tudo” ou alguma totalidade, mas cria uma zona de vizinhança em multiplicidade, em potencial de relação e em relação potencial. É germinação, terminação, efetuação, realidade material e imaterial, virtual e atual. Envolve, implica e corresponde agenciamentos de forças a nível molar, molecular, local, global.

Inspirados pelo funcionamento do mangue, além dos 6 princípios rizomáticos ensinados por Deleuze e Guattari, propomos outros 2 princípios que fazem do mangue uma espécie de “rizoma superior”.

7- Princípio do envolvimento: destacamos a relação de *envolvimento do mangue* como um sétimo princípio do rizoma. Mais do que conectar, agenciar e multiplicar relações, o mangue envolve. Envolvimento é uma qualidade de agenciamento que designamos aqui a partir de um tipo de conectividade que implica atômica e molecularmente aquilo que se afeta, embrulhando heterogeneidades que se aproximam e conectam planos distintos. Um envolvimento que não cria um todo, fechado, mas uma

²⁹ Deleuze; Guattari, *Mil Platôs*.

³⁰ Deleuze; Guattari, *Mil Platôs*.

espécie de envoltura aberta, um *envolvimento do fora*. Uma dobra ecosófica do fora, aberta, mas que cria um plano à interconexão e coexistência de diversas materialidades.

Aliás, é esse o caráter e o sentido que nos referimos a um conceito de envolvimento: algo que não é genérico e necessariamente espontâneo, mas ao contrário, atua numa dinâmica que seleciona conexões desconexas. Segundo Melo, Soriano-Sierra e Veado:

Esta dinâmica é imposta pela variação das marés, das correntes marítimas e do fluxo fluvial, e ocorre diariamente (marés), ou sazonalmente, de acordo com as condições climáticas ao longo do ano, que definem diferentes condições atmosféricas. Por exemplo, em estações mais chuvosas, há um aumento no fluxo dos rios, o que aumenta o aporte de água doce e de sedimentos, em direção às desembocaduras dos rios, elevando o fluxo de matéria e energia que entra no manguezal. A dinâmica atmosférica pode originar eventos meteorológicos causadores de ventos fortes (furacões ou ciclones/anticiclones), os quais transferem sua energia ao oceano. Esta chega aos litorais em forma de ondas de tempestade (furacões) ou de ressacas marinhas, tão comuns nos litorais do Sul e Sudeste do Brasil. Além desta dinâmica de curto prazo, os manguezais lidam com mudanças climáticas, decorrentes das alternâncias de períodos glaciais e interglaciais (AB'SABER, 1977). Estas mudanças de longo prazo provocam alterações nos elementos do clima (temperatura e precipitação), na circulação oceânica (correntes marítimas) e no nível do mar transgressão (aumento do nível do mar, quando o clima esquenta) e da regressão (diminuição do nível do mar, em períodos frios). No caso das correntes marítimas, as de origem extratropical (correntes frias) ficam mais fortes em períodos glaciais, enquanto as correntes quentes são fortalecidas nos períodos interglaciais. O manguezal acompanha estas alternâncias climáticas, expandindo-se ou retraindo-se latitudinalmente, conforme o clima se torna mais quente ou mais frio, e seguindo a linha da costa, de acordo com o aumento ou diminuição do nível do mar.³¹

As águas das marés se diferenciam junto dos ciclos da Lua, numa relação de co-interferência e produção recorrente. Há a incidência de distintos graus de força que remetem também à própria ação da humanidade, e que confluem com a pluviosidade de outras dimensões que afetam a salinidade das águas, das espécies animais, vegetais, bacterianas, fúngicas, a um tipo de percurso dos rios até os estuários, que não são lineares. Há curvas, desvios, dobras que retêm mais ou menos sedimentos importantes num processo extremamente complexo que interliga linhas descontínuas. O princípio do envolvimento diz respeito às Três Ecologias de Félix Guattari e que atua como uma intensiva energia que cria e renova forças,³² cineticamente, e comunica essa interação energética cosmologicamente, ou seja, materializando seu quantum junto a uma conexão caosmótica.³³ Há, assim, uma complexa composição em dimensão de ecossistema, que interliga diversas ecologias e microsferas, planos de composição transversais. Diríamos

³¹ Melo; Soriano-Sierra; Veado, *Biogeografia dos Manguezais*, p. 313.

³² Guattari, *As três ecologias*.

³³ Félix Guattari apresentou em 1992 uma proposta: a *caosmose*. Diz respeito a um paradigma estético, ou melhor, ecosófico: a transversalidade política entre campos, dimensões, produções e conceitos, da qual envolve uma intensa relação estética que não se limita a um campo específico em si. É nesse sentido que a relação transversal, dialogando e conectando versos e linhas em trânsito, em intercruzamento, tem a ver com uma compreensão encruzilhada – pontos em velocidade que cruzam, uma confrontação de estados heterogêneos, bem como a possibilidade de cartografar seus movimentos, suas linhas. “É o caso, aqui, de um infinito de entidades virtuais infinitamente rico de possível, infinitamente enriquecível a partir de processos criadores.” (Guattari, *Chaosmose*, p. 156).

que o mangue é a relação de envolvimento em estado de intermediação intensiva, uma hinterlândia capaz de comunicar fertilidade entre dimensões e cosmovisões,³⁴ ecossistemas de imanência. Esse envolvimento é um princípio ecológico e, portanto: ético, estético e político.

8- Princípio da produção de vida: Conjecturamos um oitavo princípio do mangue como um rizoma superior – o da *produção de vida*, que se dá de diversas formas. Primeiro, entre aspectos genuinamente singulares do mangue, há sua autogestão que conta com um mecanismo conhecido na biologia como viviparidade: um processo reprodutivo onde as sementes germinam na própria árvore-mãe antes de caírem, que, depois, se dispersa caindo de suas folhas, pelos ventos e nas correntes das marés – espalhando-se em seu meio aparentemente desfavorável. Nesse sentido, a partir da vegetação, da fauna, da flora, de sua composição de floresta, dos microorganismos de meio marinho e terrestre, que se compõe e se decompõe num encontro de águas e forças que permeiam os mangues, é que Vannucci (2002) exalta a “dádiva das marés”.³⁵ A autora, aliás, afirma, segundo Varela:

Descrever uma típica floresta de mangue é quase impossível, pois a variedade de espécies é quase tão grande quanto o número de florestas, com partes da mesma floresta diferindo entre si. A estrutura e a composição de espécies da floresta de mangues variam em função de fatores geofísicos, geográficos, geológicos, hidrográficos, climáticos e edáficos, da história do passado recente do local e das atividades humanas. Daí afirmar que cada manguezal é único e que sua respectiva floresta apresenta valor limitado, uma vez que todas são específicas e não se aplicam a outras áreas em que a história ecológica e as condições atuais, assim como a composição específica, diferem.³⁶

Esse processo de viviparidade não é restrito ou especial da vegetação dos mangues, mas se alia e, dessa forma, envolve outros processos produtivos imanentes, que apesar de relacionarem um ambiente, ampliam a intensidade com que embriões produzidos num meio singular como os estuários. Nesse sentido, os complexos fluxos de água dos rios, as correntes de ventos, trazem junto de suas águas e dos oceanos materiais orgânicos advindos de outros ecossistemas e ambientes, de outros lugares, de vidas que não fazem parte do mangue em si. Há, portanto, uma correlação de forças de auto cultivo intensivo.

É desse princípio ecológico de envolvimento que observamos um segundo princípio de vida, o de reciclagem. Um princípio de vida que acontece num meio que produz, reproduz e recicla material orgânico. Morte, putrefação, que resulta em produção de novas vidas. O mangue é meio poroso, fúngico-bacteriano, sistema de putrefação. Mistura a vida, a morte, a putrefação em si, numa *proliferação inventiva desejante*,³⁷ misturando matéria orgânica que é retida na inundação das águas salgadas que chegam pelos oceanos, em diferentes taxas e variações de sedimentos. É uma inundação de ordem regional e, sobretudo, planetária, gravitacional, que transpõe a envoltura do fora da articulação de suas relações. Nas mudanças das marés, no vai e vem das águas que encharcam a vegetação e permeiam a lama, há um trânsito de vida em mutabilidade, em

³⁴ Deleuze e Guattari utilizam o termo hinterlândia como uma espécie de território intersticial, entre-terras, um território de fronteira que constitui um outro território. (Deleuze; Guattari, *O que é a Filosofia?*).

³⁵ Vannucci, *Os manguezais e nós*.

³⁶ Varela, “Uma dádiva das marés”, p. 122.

³⁷ Barembliitt, *Esquizodrama*.

devir. O sol gera energia ao mangue, afeta sua temperatura, prolifera sua relação, mesmo que sua vegetação se interligue por um baixo índice de oxigênio encontrado no solo mole e em constante decomposição. Sua relação de decomposição e reciclagem do solo estabelece um plano simbiótico de multiplicidade, e além, uma transubstanciação, uma transformação da substância. Eis uma compostagem que se estratifica em solo,³⁸ solo que se desestratifica em composteira, composteira que intensifica estratos, substratos e sopas, intensificando a multiplicidade do agenciamento maquínico, do grau da relação dupla-pinça: a dobra é quadruplicada, em velocidade, conteúdo, expressão e substância. Em força e imensidão geológica.³⁹

O mangue, portanto, se dobra incessantemente em escala de ecossistema. Decompõe e absorve materiais orgânicos, nutrientes que operam trocas químico-gasosas e realizam a composição de vida a partir da degradação material, pela aeração de seu solo, sua lama. Há, por exemplo, uma bactéria encontrada no mangue (*Methylopila oligotropha*) que produz matéria prima para a produção de plástico biodegradável.⁴⁰ Além disso, segundo recente estudo de Bernardino *et al.*,⁴¹ os manguezais do Brasil apresentam um potencial, ainda inexplorado, de mitigação climática. Isso se deve à sua capacidade de sequestrar cerca de 468,3 toneladas de carbono por hectare – o que é aproximadamente três a vinte vezes maior que outros biomas brasileiros. Em termos de comparação, cada hectare de manguezal na região amazônica retém mais do dobro do carbono sequestrado pela Floresta Amazônica. Esse enorme potencial reforça um princípio de reciclagem, que interfere nos demais princípios numa espécie de restauração germinativa dos fluxos de forças e das relações dos planos conectados.

3. Conclusão

Neste artigo buscamos repensar os 6 princípios do rizoma estipulados por Deleuze e Guattari a partir de uma figura mais presente em nosso cotidiano e território brasileiro: o mangue. Nossa reflexão foi a de tentar atualizar o potencial pragmático da esquizoanálise, em que possamos sempre agenciar seus conceitos aos contextos em que vivemos. Assim, sair do movimento eurocolonizatório, sobretudo em termos de percepção e referencial territorial de apenas reproduzir o que os pensadores europeus criaram, para um movimento contracolonial de agenciar tais conceitos às nossas realidades, esboçando outras enunciações. Os manguezais que, por exemplo, servem de referencial estético à musicalidade de movimentos populares, como o manguebeat podem também,⁴² a partir de uma caosmose, oferecer esse sentido estético metodológico e junto a um horizonte ecosófico de resistência, aliando referenciais e, digamos, transversalizando e “abrasileirando” o conceito rizomático – atualizando, portanto, de modo a entender como, por exemplo, podemos e possamos falar em “fazer rizoma”, e sobretudo “fazer mangue”: manguear, manguezar.

³⁸ Para essa discussão de compostagem nos inspiramos também nas reflexões sobre a *Artecompostagem* realizadas pelo artista e pensador Rodrigo Reis Rodrigues.

³⁹ Deleuze; Guattari, *Mil Platôs*.

⁴⁰ Silva, *Produção de copolímeros do tipo P(3HB-co-3HV) por Methylopila oligotropha (cepa MCSUBH) isolada do manguezal de Cubatão-SP*.

⁴¹ Bernardino *et al.*, *The inclusion of Amazon mangroves in Brazil's REDD+ program*.

⁴² Leão do Ó, *A maravilha mutante*; Oliveira Jr.; Hur, *Cartografias do movimento mangue*.

Consideramos que o mangue é uma figura mais interessante que o gengibre para trabalhar a lógica do rizoma, das multiplicidades. Ao invés de um tubérculo, pudemos refletir sobre todo um plano de um ecossistema que é a ética em expressão, princípio ecológico de ligação, regulação, conexão, atualização, virtualização, enfim, de realização, estruturação, desestruturação de estratos. O mangue transborda linhas de fuga, se territorializando e desterritorializando, ou melhor: é um meio associado, transporta a si mesmo, em sopa, caldo, por uma *geologia da moral*, amplificando ressonâncias e um certo pensamento e/ou dramatização da terra, algo que chamaríamos aqui de "ecodrama" – a terra enquanto um *corpo sem órgãos*, enquanto estrato molar, sedimentação molecular, pura linha de expressão – transdução do devir.⁴³ Dessa forma, pensar o mangue como um rizoma superior resulta na adição de mais dois princípios para a lógica rizomática. Além dos princípios de conexão, heterogeneidade, multiplicidade, ruptura a-significante, cartografia e decalcomania, mas também outros dois que elaboramos e propomos: os princípios da envoltura do fora e da produção de vida. O sétimo tipo implica numa dobra ecológica aberta, que gera um envolvimento de uma zona de trocas do real, como plano de consistência que envolve e conecta substratos e ramificações, a dobra do fora. Já o oitavo princípio adiciona como o mangue não é apenas essa zona de hinterlândia, mas também de produção de vida, seja pelos processos de viviparidade, como também de reciclagem, que parte da morte, da putrefação, decomposição, mas que vai gerar esse caldeirão de novas vidas, num *devir-vida*. Sua complexa sutileza de linhas compõe aquilo que podemos considerar o estalar de movimentos da vida e dos corpos: a produção de diferença, a singularidade. A partir de tal perspectiva reforçamos sua compreensão ecológica, entendendo-o enquanto relação ambiental, em meio a modos de relação que compõem relações, (de)composições, movimentos relacionais de forças, de energia, de morte e vida.

Para finalizar, consideramos que as múltiplas conexões do mangue nos levam a uma espécie de encruzilhada ética, estética, política: a ética como a terra de valores que produzem e reproduzem afetos, linhas de forças materiais e imateriais; a estética como afirmação de uma ética, ou seja, capacidade de intervir na terra e criar meios de vida; e a política como a atmosfera que permeia a terra, o ar que fomenta o corpo em terra, a respiração – suas condições de troca para a invenção de outros mundos possíveis.

⁴³ Deleuze; Guattari, *Mil Platôs*.

Referências

- BAREMBLITT, Gregorio. *Esquizodrama: 10 proposições descartáveis*. Belo Horizonte: Instituto Gregorio Barembritt, 2019.
- BERNARDINO, Angelo F. et al. The inclusion of Amazon mangroves in Brazil's REDD+ program. *Nature Communications*, v. 15, n. 1549, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.1038/s41467-024-45459-w>.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*, v. 1. São Paulo: 34, 1996. Trabalho original publicado em 1980.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?*. São Paulo: 34, 1992. Trabalho original publicado em 1991.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.
- DELEUZE, Gilles. *A Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2003. Trabalho original publicado em 1969.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. São Paulo: Brasiliense, 2006. Trabalho original publicado em 1968.
- DELEUZE, Gilles. *O bergsonismo*. São Paulo: 34, 1999. Trabalho original publicado em 1966.
- DONHAUSER, Lucas; BONAMIGO, Irme S. Cartografando a pesquisa bibliográfica: tessitura de um método interventivo e participativo. In: QUADROS, Laura C. T.; MORAES, Marcia O.; BONAMIGO, Irme S. (org.). *Pensar, Fazer e escrever: o PesquisarCOM como política de pesquisa em Psicologia*. Chapecó: Argos, 2019. pp. 75-104.
- FOUCAULT, Michel; DELEUZE, Gilles. Os intelectuais e o poder: Conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979. pp. 69-78. Trabalho original publicado em 1972.
- GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis, Vozes, 1986.
- GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Campinas: Papirus, 1991. Trabalho original publicado em 1989.
- GUATTARI, Félix. *Chaosmose*. Paris: Galilée, 1992.
- HUR, Domenico U. Cartografia das intensidades: pesquisa e método em esquizoanálise. *Práxis Educacional*, Vitória da Conquista, v. 17, n. 46, pp. 1-18, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.22481/praxisedu.v17i46.8392>. Acesso em: 7 out. 2024.
- HUR, Domenico U. *Esquizoanálise e Esquizodrama: clínica e política*. Campinas: Alínea, 2022.
- HUR, Domenico U. Poder e potência em Deleuze: forças e resistência. *Mnemosine*, [S. l.], v. 12, n. 1, pp. 210-232, 2016. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/mnemosine/article/view/41669>. Acesso em: 8 jun. 2024.

- HUR, Domenico U. *Psicologia, Política e Esquizoanálise*. Campinas: Alínea, 2018.
- KAËS, René. Soixante Huit: effet d'après-coup et travail de la négativité: Situation de la chose psychosocial. *Connexions: Psychosociologie – Sciences Humaines*, Ramonville Saint-Agne: Érès, n. 29, pp. 39-49, 1980.
- LEÃO DO Ó, Ana Carolina Carneiro. *A maravilha mutante: batuque, sampler e pop no Recife dos anos 90*. 2002. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Centro de Artes e Comunicação, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2002.
- LEMOS JÚNIOR, Hernani Pinto de.; LEMOS, André Luís Alves de. Gengibre. *Revista Diagnóstico e Tratamento*, São Paulo, v. 15, n. 4, pp. 174-178, 2010.
- MACHADO, Roberto. *Impressões de Michel Foucault*. São Paulo: n-1, 2017.
- MELO, Anderson T.; SORIANO-SIERRA, Eduardo J.; VEADO, Ricardo W. V.. Biogeografia dos Manguezais. *GEOGRAFIA*, Rio Claro, v. 36, n. 2, pp. 311-334, 2011. Disponível em <https://www.periodicos.rc.biblioteca.unesp.br/index.php/ageteo/article/view/5130>. Acesso em 31 mar. 2024.
- OLIVEIRA JR., Homero Pereira de; HUR, Domenico U. Cartografias do movimento mangue: antropofagia e a pragmática do sample. *Revista Linha Mestra*, [S. l.], v. 18, n. 52, pp. 387-404, jan./abr. 2024. Disponível em <https://www.lm.alb.org.br/index.php/lm/article/view/1471>. Acesso em 31 mar. 2024.
- OLIVEIRA JR., Homero Pereira de. *Esquizoanálise de corporeidades brasileiras: cartografias corporais em movimento-mangue*. 2023. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2023. Disponível em: <http://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/12784>. Acesso em 31 mar. 2024.
- PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virginia; ESCÓSSIA, Liliana (org.). *Pistas do método da cartografia*. Porto Alegre: Sulina, 2010.
- PINHEIRO, Karina. Conheça os manguezais da Amazônia. O maior cinturão de manguezais do mundo. *Portal Amazônia*, Manaus, 16 dez. 2021. Disponível em: <https://portalamazonia.com/amazonia/conheca-os-manguezais-da-amazonia-o-maior-cinturao-de-manguezais-do-mundo>. Acesso em 31 mar. 2024.
- RODRIGUES, Heliana de B. C. *Ensaio sobre Michel Foucault no Brasil: presença, efeitos, ressonâncias*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2016.
- SCHAEFFER-NOVELLI, Yara (coord.). *Manguezal: ecossistema entre a Terra e o Mar*. São Paulo: Caribbean Ecological Research, 1995.
- SILVA, Esther C. N. da. *Produção de copolímeros do tipo P(3HB-co-3HV) por Methylopila oligotropha (cepa MCSUBH) isolada do manguezal de Cubatão-SP*. 2021. Dissertação (Mestrado em Biotecnologia) – Biotecnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/D.87.2021.tde-01112023-103040>.
- VANNUCCI, Marta. *Os manguezais e nós: uma síntese de percepções*. São Paulo: Edusp, 2002.

VARELA, Alex G. "Uma dádiva das marés": os estudos sobre manguezais da cientista Marta Vannuci em sua trajetória internacional, 1969-1989. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, pp. 115-132, jan. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-59702020000100007>. Acesso em 07 out. 2024.

SOBRE OS AUTORES

Homero Pereira de Oliveira Junior

Psicólogo pela Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM), e mestre em Psicologia pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Psicoterapeuta e professor universitário, trabalha com a perspectiva teórica-metodológica da Esquizoanálise e o Esquizodrama. *E-mail:* homerojrr@hotmail.com; homerojrr@gmail.com.

Domenico Uhng Hur

Professor da UFG. Psicólogo, mestre e doutor em Psicologia Social pela USP, com estágio doutoral na Universitat Autònoma de Barcelona e pós-doutorado na Universidade de Santiago de Compostela (USC- Espanha). Membro do Instituto Gregorio Barenblitt. *E-mail:* domenico@ufg.br.



Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: Collage art, Difference, antagonisms, immanence, schizophrenia, life, faceless

PSICOLOGIA E ECOLOGIA: O INCONSCIENTE COMO TERRA-FLORESTA

Guilherme Dutra Ponce  0009-0009-4990-1495
PUC-SP, São Paulo, SP, Brasil

Resumo

Este trabalho procura investigar, na escuta analítica, as reverberações de uma postura crítica tanto à percepção dita "natural", quanto à memória dita "de sujeito", em especial como propõe Deleuze, em seu estudo de Bergson e Cinema, e Guattari, ao elaborar uma ecologia dos funtores ontológicos. O trabalho pretende ativar um modo de inconsciente que se aproxima mais da concepção imanente de Terra-floresta dos Yanomami, especialmente a partir de relatos do xamã Davi Kopenawa; pensando então o inconsciente a partir de seu valor de fertilidade, rumo aos cristais de tempo, ou ritornelos, dos quais o tempo nasce. Tempo heterogêneo, que nos compõe em termos de durações. Pretende-se, por fim, expor e analisar como isso se desenrola na prática clínica.

Palavras-chave

Esquizoanálise, sonho, lembrança, percepção, tempo.

PSYCHOLOGY AND ECOLOGY: THE UNCONSCIOUS AS EARTH-FOREST

Abstract

This work seeks to investigate, in analytical listening, the consequences of a critical posture to both the so-called "natural" perception and the so-called "subject" memory, especially as proposed by Deleuze, in his study of Bergson and Cinema, and by Guattari, who elaborates an ecology of ontological functors. This work aims to activate a mode of unconscious that is closer to the Yanomami's immanent conception of Earth-forest, especially based on reports from shaman Davi Kopenawa; then thinking about the unconscious from its fertility value, towards the time crystals, or ritornello, from which time is born. Heterogeneous time, which builds us in terms of durations. Finally, the aim is to expose and analyze how this unfolds in clinical practice.

Keywords

Schizoanalysis, Dream, Remembrance, Perception, Time.

Submetido em: 25/03/2024
Aceito em: 13/05/2024

Como citar: PONCE, Guilherme Dutra. Psicologia e ecologia: o inconsciente como Terra-floresta. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 5, n. 1, p. e51769, jan./jun. 2024.



Este trabalho está licenciado sob uma licença *Creative Commons Attribution 4.0*.

Introdução

Esta pesquisa propõe pensar a escuta analítica a partir de um problema da modernidade que, a partir de Bergson, é apresentado da seguinte maneira: *como superar a percepção dita natural?* Deleuze vai retomar esse problema a partir do cinema clássico,¹ assim como convido a abordá-lo na escuta clínica (filosofia, arte e ciência nascidas nas mesmas décadas). A percepção tende a ser entendida como um ponto fixo que acumula conhecimento em relação a seu exterior. É nesse sentido que nossa capacidade de saltar de percepções, ou de nossas percepções serem assaltadas, deveria nos chamar mais atenção, assim como fez no começo da história do cinema e da psicanálise. O sujeito nasce do hábito de uma percepção endurecida, solidificada. Mas, tornando-a mais maleável, podemos envolver outros modos de perceber – de existir, pois que existir é um fenômeno que não está dado senão a partir das mil maneiras de perceber e ser percebido.²

Para isso é preciso refazer o trajeto da percepção a partir de um empirismo transcendental que, através da clínica (e da própria escrita), desdobra nossa própria consciência de um plano de imanência com a memória *em si*, esta como sua condição de possibilidade. Isso inverte o caminho comumente traçado, de que nossa memória é desenvolvida a partir de nossas experiências, o que torna impossível falar dos fenômenos psi sem remetê-los a ecologias de mundos que a eles preexistem. Uma psicologia das consciências deve então remeter a uma ecologia do inconsciente.

O primeiro tópico convida a fazer variar a consciência até seu modo molecular, de uma vasta poeira perceptiva, experimentando a variação de grau entre nossa consciência, outros modos de consciência e o próprio inconsciente – como se uma face (atual) deste coincidisse com uma série composta por uma pluriconsciência; o segundo tópico pretende então acessar a memória correspondente a essa vasta poeira. A partir da noção bergsoniana de memória, Deleuze irá captar no cinema moderno uma crise da ação, quando nossas lembranças falham em nos voltar ao presente.³ Daí se despontam as obras oníricas que abordam o cruzamento e coexistência entre mundos, que encontram sua gênese nos sonhos, e não na vigília; os seguintes tópicos mostrarão como essa ideia combina com o pensamento indígena, tanto dos povos Yanomami quanto dos Walpiri, para quem os mundos começam na memória dos sonhos, só então atualizando-se no que vivemos deles na vigília. Ambos povos possuem técnicas oníricas que podem revitalizar uma clínica de descendência europeia, colocando o espaço do Sonhar como responsável pelo enriquecimento da percepção de mundo. Isso nos permite juntar a ideia de uma Terra-floresta Yanomami aos territórios existenciais da esquizoanálise, como sendo a outra face (virtual) do inconsciente, que diz respeito a seu valor de fertilidade *ně rope*. Por fim, numa análise de intervenções clínicas, nos deparamos com os germens da subjetividade: os ritornelos de valores incorporais, funtores imprescindíveis para o tratamento das depressões neuróticas, por serem os cristais de tempo que faíscam novos sentidos.

Os objetivos desta pesquisa coincidem com alguns possíveis destinos de uma “mini odisseia” da percepção, posta a variar num trajeto involutivo, este coincidindo com

¹ Deleuze, *Cinema 1*, p. 97.

² Deleuze, *Cinema 1*, p. 101.

³ Deleuze, *Cinema 2*, p. 58.

a *intuição* como método proposto por Bergson,⁴ para quem “pensar intuitivamente é pensar em duração”. Colocar o pensamento em fuga da perspectiva de sujeito atual, na qual “em vez de nos prender ao devir interior das coisas, postamo-nos fora delas para recompor artificialmente seu devir”,⁵ rumo a uma memória-mundo virtual. Nesse sentido, proponho pensar a psicologia como ciência que segue *por dentro* o movimento da consciência, que pode ser amolecida em fluxos e, logo, adstringida a *phillum* maquínico; nos remetendo à ecologia do inconsciente como Terra-floresta, que possibilita coexistirem múltiplos territórios existenciais para deles a subjetividade criar-se esteticamente nova, a cada tempo *outra*, desde sua “inorganicidade” (corpo sem órgãos ou plano de imanência), ao brotamento de novos ritornelos.

1. Vasta Poeira Perceptiva

Para uma consciência, o mundo é encurvado de acordo com seus interesses, ou seja: das coisas só vemos as faces que nos interessam.⁶ Mas, numa sessão de análise qualquer, ao mesmo tempo que podemos ver uma consciência, podemos ver o que esta não percebe. Nas sessões, é corriqueiro acontecer algo parecido com o que vemos nos filmes de Hitchcock: temos uma percepção deslocada daquela que privilegia certos signos, podemos ver aquilo que a personagem ainda não vê, os signos que escapam o encurvamento de seus interesses conscientes. Podemos derivar da escuta de sua narrativa aquilo que ainda não é narrado. Em *Frenesi*,⁷ já sabemos de antemão quem é o assassino, nos poupando de partilhar esse interesse com o herói. Nosso interesse logo salta de “saber quem foi” para como (e se) o culpado será descoberto e subjugado pelo herói.

Numa sessão de análise, é comum logo percebermos quando a pessoa amada não corresponde às investidas do herói de nosso *set*. Desde já, saltamos desse interesse do analisando para o interesse em como (e se) ele descobrirá as faces do outro que não refletem suas pretensões. Como isso é possível? E não precisa ser na análise – é comum sabermos com antecedência da frustração iminente de um desejo do outro. Como quando sabemos que um parente não conseguirá passar em determinado concurso. Ou como quando, de maneira até mais intuitiva, sabemos que alguém irá se dar mal numa viagem de volta para casa, pedindo que fique, que deixe para partir pela manhã, como se percebêssemos haver coisas além até do alcance de nossa consciência que afetam e embaralham nossa realidade e a dos outros. Pois até a percepção mais realista de todas, mesmo quando toma algo como improvável, ainda se abrirá a um signo de possível que a assalta. É a tendência vital de percebermos a face possível ao invés da provável, que nem o maior dos realistas ousa subestimar.

Essa nossa capacidade de saltar de percepções, ou de nossas percepções serem assaltadas, deveria nos chamar mais atenção. Pois se há signos específicos que remetem à percepção da percepção do outro (como no cinema, quando a câmera capta uma personagem enquadrando o mundo de acordo com seu ponto de vista), há também signos

⁴ Bergson, *Pensamento e o movente*, p. 32.

⁵ Bergson, *Evolução criadora*, p. 330-331.

⁶ Bergson, *Matéria e memória*, p. 106.

⁷ Hitchcock, *Frenesi*.

que remetem a uma percepção fluida, que passeia como água através do enquadramento de nossa atenção. Essa percepção, flutuante, capta aquilo que não para de escapar (os possíveis), ou melhor, capta a abertura constituinte de qualquer totalidade.⁸ Os encurvamentos de mundo, os desenhos que riscamos na terra, não se sustentam sem respeitar seus rios (*reumas*) que borbotam impedindo seu total fechamento. Os territórios das consciências não existem sem as linhas de fuga.

É mais bonito que angustiante quando percebemos uma percepção perceber algo novo, que antes fugia de seu domínio fechado. Ela não fica mais forte, pelo contrário, se desmancha um pouco, torna-se outra. O sofrimento de sacar que alguém não me ama como eu gostaria, se não menos dolorido, é bem mais "adubado" que o sofrimento de amar num vácuo platônico. A vida ganha com esse tipo de frustração, mas, ao mesmo tempo, certo ponto de vista e certo mundo, desaparecem.

Assim, podemos falar de dois tipos de signos de composição das imagens-percepção. O primeiro seria quando percebemos uma percepção em seu estado sólido, fechado, resistente a se abrir às faces das coisas que não lhe interessam. O mundo encurva-se num cosmos demasiado estável, como nos universos euclidianos, espaços vetoriais de dimensão finita munidos de um produto interno. Os interesses dessas percepções sólidas comportam-se como verdadeiros produtos internos, pois elas se conservam indiferentes aos outros rostos de seus objetos e à existência de outras maneiras e modos de perceber, na máxima contração e maior endurecimento de uma síntese disjuntiva qualquer. O segundo tipo de signo de composição das imagens-percepção (os *reumas*) já remetem a uma percepção fluida, incompleta, aberta a outros possíveis, percepção cujas formas impostas no mundo estão sempre em mutação, que não faz questão de desligar-se totalmente do *aberto* de um todo, pelo contrário, gozando da experiência da fluidez, da parcialidade, da continuidade, de perceber-se parte.

Por fim, da forma sólida dos universos fechados, aos trajetos líquidos das águas dos rios (dois signos de composição das imagens-percepção), podemos deduzir um signo *genético*, um terceiro estado da percepção, estado *gasoso*, que seria a gênese desses dois tipos de formações da percepção, dessas duas maneiras de existência (pois que existir é perceber... e ser percebido).⁹

Do sólido, ao líquido, ao molecular – a partir da abordagem bergsoniana da percepção no primeiro capítulo de *Matéria e Memória*¹⁰ em conjunto com os manifestos de Vertov em favor de um "cinema da matéria", Deleuze elabora a ideia de uma *vasta poeira perceptiva*, que ressoará como signo genético da percepção por todo seu estudo de Cinema, o que implica uma consciência além (e/ou aquém) da de sujeito.¹¹ É isso que somos quando dormimos, mas também quando "perdemos a cabeça", quando transamos, quando enlouquecemos, quando escrevemos, quando criamos, quando nascemos, quando esquecemos, quando erramos, quando perambulamos, quando falhamos em matar o tempo... Quando não consigo matar o tempo é quando não posso me reduzir ao que está diante de mim e vice-versa. Quando, diante de uma alteridade não identificada, torna-se necessário um novo tipo de atenção a rostos invisíveis, que a princípio são

⁸ Deleuze, *Cinema 1*.

⁹ Deleuze, *Cinema 1*, p. 119.

¹⁰ Bergson, *Matéria e Memória*.

¹¹ Deleuze, *Cinema 1*.

desinteressantes. A capacidade de apreender movimentos aberrantes é retomada na medida em que reincorporamos essa outra natureza de atenção.¹²

Ou quando somos sugados por um acontecimento grande demais para um único céu sustentar sozinho. Até quando lutamos, pode-se chegar a não se tratar mais de um agir referente a uma percepção sólida que guia esse agir; nem mesmo a uma certa fluidez marcial de Bruce Lee a compor com a forma do outro. As situações, antes relativas às ações, também passam a remeter à sua própria gênese, a meros *vestígios* (vasta poeira proto-situacional em relação com atos microscópicos, mas que ainda não se reduzem a meras causas e efeitos, como a *xawara* e os *xapiripë* para os Yanomami). Aqui podemos reconhecer tanto o atual do inconsciente quanto a concretude dos *possíveis* mais abstratos. Como se nesse estado gasoso (o mais distendido), não fizesse diferença falar de diversos tipos de inconscientes ou de uma pluriconsciência, vasta poeira perceptiva que não para de se compor e recompor em blocos de interesses, de afetos, de ações – *phillum* maquínico.¹³ Nesse sentido, a diferença entre as consciências e os inconscientes se dá numa variação de graus (e não de natureza). A ação do sujeito dando lugar ao vaivém gasoso das moléculas (não menos vivo e não mais determinado, pois se trata somente de outra maneira de estar consciente, de existir). Mas podemos ir até mais longe se pensarmos que essa poeira perceptiva é o que nos resta ser quando morremos, podendo-se até conceber o presente como nada além (embora sempre aquém) de um morrer infinito.

2. Lembranças De Um Punhado De Moléculas

Nesses diversos estados em que não passamos de uma vasta poeira perceptiva, as sensações internas e externas não mais se diferenciam com a devida nitidez, pois não respeitam as segmentarizações de um consciente mais contraído (sólido e molar) que consiga firmemente formar e sustentar um dentro relativo a um fora.

Nesse estado pluriconsciente (atual do inconsciente), qual a relação que temos com a memória (virtual do inconsciente)? Relativo a um inconsciente que se comporta mais como uma pluriconsciência, já podemos falar de uma metempsicose sem nos sentirmos excêntricos pecadores de um incesto ontológico? Já podemos explicitamente quebrar de vez qualquer diálogo com tal lei iluminista? Metempsicose *versus* psicose iluminista. Já é possível assumir que, assim como há um pampsiquismo (vitalismo, não animismo), há uma memória heterogenética, porém comum e originária de toda e qualquer existência? Desde *Diferença e Repetição*,¹⁴ Deleuze já reconhece uma metempsicose a que o cone invertido de Bergson remete:

[...] como se o filósofo e o porco, o criminoso e o santo vivessem o mesmo passado, em níveis diferentes de um gigantesco cone. O que se chama metempsicose. Cada um escolhe sua altura ou seu tom, talvez suas palavras, mas a melodia é a mesma e há um mesmo trá-lá-lá sob todas as suas palavras, em todos os tons possíveis e em todas as alturas.¹⁵

¹² Deleuze, *Cinema 2*, p. 65.

¹³ Guattari, *Caosmose*.

¹⁴ Deleuze, *Diferença e repetição*.

¹⁵ Deleuze, *Diferença e repetição*, p. 129.

Mas pode-se estender tal questão à Literatura, à Antropologia, ao Cinema, à Cosmologia, à Matemática que, há um bom tempo, já não se escondem do problema do uno e do múltiplo e das sínteses disjuntivas. Por exemplo, a literatura moderna em geral (constantemente citada por Deleuze), o cinema moderno de autor, como nos filmes de Resnais; as proposições cosmológicas de Mário Novello, de um universo que cria suas leis no processo de sua duração;¹⁶ e a ontologia dos espíritos amazônicos, como propõe Viveiros de Castro: "Dir-se-ia que *xapiripë* é o nome da síntese disjuntiva que conecta-separa o atual e o virtual, o discreto e o contínuo, o comestível e o canibal, a presa e o predador".¹⁷ Essas áreas do pensamento passaram cada vez mais a assumir (sem enrubescer diante da régua atomista da ciência clássica que ainda verga as mãos dos psicólogos e demais epistemocratas) o "*humus-sapiens*" como plano de imanência entre os diferentes modos de ser e não-ser; as diversas variedades de vazios e matérias; os "n" tipos de imagens e de relações; os infinitos humanos e não-humanos; os vários dentro e foras; as múltiplas lembranças e esquecimentos; os não-lembrados e os não-esquecidos; as presenças e as ausências; os não-presentes e os não-ausentes...

Nesse sentido, assim como a partir de Bergson não é mais possível pensar matéria e memória como mera oposição entre a coisa e o sujeito, a partir da esquizoanálise precisamos sovar Psicologia – análise das passagens, sempre criadoras, entre a materialidade mais contraída (consciente, organizada numa realidade mecânica) e a mais distendida (inconsciente, vivida "maquinicamente") – com Ecologia – análise das passagens, sempre expressivas, entre a espiritualidade mais contraída (territórios existenciais) e a mais distendida (ritornelos e Universos incorporais).¹⁸ Guattari propõe que "a apreensão de um fato psíquico é inseparável do Agenciamento de enunciação que lhe faz tomar corpo, como fato e como processo expressivo".¹⁹ Psicologia da matéria sovada à Ecologia do espírito num paradigma ético-estético. Agenciamentos maquínicos de desejo e Agenciamentos coletivos de enunciação. Saúde como desterritorialização (inclusive da doença), vida como movimento (inclusive dos mortos).

Devemos então mergulhar na face virtual do inconsciente que diz respeito às memórias. Contudo, se o signo genético de nossa percepção remete a um pampsiquismo (a uma vasta poeira perceptiva, inconsciente = plurinconsciente), o signo genético de nossa memória deve remeter a uma metempsicose, a infinitos circuitos (cosmos e mundos, territórios e universos) de memórias que coexistem, preexistem e se entrelaçam: inconsciente como Terra-floresta, onde moram nossas existências outras.

3. Ovelhas Sonham Com Humanos Verdinhas?

Quando estamos acordados, as lembranças (os antigos presentes, os presentes que não estão mais ali) enriquecem nossa percepção consciente (em sua maneira mais contraída). As lembranças partem da memória, mas respeitam o encurvamento que nossa consciência produz na matéria. A memória, logo ao atualizar-se em lembrança, soma-se

¹⁶ Novello, *O universo inacabado*.

¹⁷ Viveiros de Castro, *A floresta de cristal*, p. 326.

¹⁸ Guattari, *Caosmose*.

¹⁹ Guattari, *As três ecologias*, p. 19.

aos objetos para fortalecer a nitidez de suas faces que nos interessam, ao mesmo tempo fortalecendo o esquecimento das faces que não nos convêm.²⁰ Como quando olho para uma xícara e lembro que a herdei de minha avó; lembro que contaram que havia sido presente de casamento de sua amiga; lembro, ainda, de quando essa xícara estava cheia no dia em que fiz as pazes com meu pai; e isso tudo se soma então ao sabor do chá que vou beber... e assim a memória parte do virtual, mas acaba respeitando a lógica do atual. Mas, nesse sentido, Bergson aponta que é quando falhamos em nos lembrar, que nos é revelado algo a mais da memória em si. Pois a duração (intervalo entre a percepção e a ação) é posta a descer a circuitos de memória cada vez mais profundos para tentar encontrar algo de útil, a ponto de eventualmente romper devido ao fracasso de tal necessidade.²¹

Já a vasta poeira perceptiva que somos quando dormimos não remete mais, em última instância, às lembranças, mesmo às mais significativas. Estas não se formam mais para enriquecer o esquema sensório-motor de uma consciência sólida ou mesmo líquida. Quando dormimos, sonhamos. Como se o sonho estivesse mais próximo da terra de origem das lembranças que enriquecem nossa vigília – o contrário do que certo senso comum nos aponta, de que a vigília nos daria a gênese das lembranças. Pois o sonho não atualiza somente lembranças, mas também algo mais distendido, uma memória heterogenética, que são mundos embaralhados, coexistentes, contemporâneos uns aos outros, referentes a uma vasta poeira perceptiva. É assim que acessamos os lençóis de passado mais profundos que podemos. É a formação de um circuito de memórias referentes às poeiras perceptivas e não mais à nossa formação consciente, de sujeito. Enquanto as lembranças enriquecem a percepção das partes, *o sonho é responsável pelo enriquecimento da percepção de mundo*. Nele, se costuram e coexistem a minha memória de infância, a minha memória de adulto, minha memória de velho, a memória da personagem de um livro, a memória de outras pessoas que conheço, de outras que nunca vi, de uma vítima de guerra, a memória do quarto onde durmo, das árvores da praça, dos grãos de areia do deserto. Onde todas as memórias coexistem, contemporâneas umas às outras. Onde o movimento não mais é relativo a um esquema sensório-motor, a uma consciência, mas sim a um movimento de mundo.

O sonho nos desprende do atual, do ato, da ação, nos libera de agir diante de uma situação, de atualizar uma memória. O movimento, não correspondendo mais à ação, agora é subordinado à constituição de um cenário, de mundos – ele passa a ser relativo ao interesse de constituir mundos.²² E, quanto mais o sonho assim faz, mais nos aproxima da condição de possibilidade das existências, ou seja, de seus respectivos territórios existenciais.

As percepções da pessoa que dorme subsistem, portanto, no estado difuso de uma nuvem de sensações atuais, exteriores e interiores, que não são apreendidas por si mesmas, escapando à consciência. No sonho, a imagem virtual não se atualiza em lembranças (como seria na vigília), mas em outra imagem, que desempenha o papel de imagem virtual atualizando-se numa terceira, ao infinito. “O sonho não é uma metáfora, mas uma série de anamorfoses que traçam um circuito muito grande, (...) um devir que pode, em direito, prosseguir ao infinito”,²³ nos levando às últimas estações da memória,

²⁰ Bergson, *Matéria e memória*, p. 114.

²¹ Deleuze, *Cinema 2*, p. 85.

²² Deleuze, *Cinema 2*, p. 97.

²³ Deleuze, *Cinema 2*, p. 88.

ao invólucro extremo de todos os circuitos. Nossos sonhos habituais são compostos por uma "série de imagens disseminadas [que] forma um grande circuito, do qual cada uma parece ser a virtualidade da outra que a atualiza, até que todas juntas encontrem a sensação oculta, que nunca deixou de ser atual no inconsciente".²⁴ A imagem-sonho é uma atualização das expansões mais profundas da memória, sendo a gênese das grandes camadas de realidade. *Nosso mundo é produzido à imagem de nossos sonhos, e não o contrário.*

As imagens-mundo são reflexos das camadas mais profundas de memória que compõem seus circuitos. Nesse sentido, *quem não sonha deve tomar cuidado* para não ser pego pelo sonho do outro. Deleuze, em seu abecedário,²⁵ apresenta essa ideia do diretor Vincente Minnelli sobre os sonhos. Diz que o sonho daqueles que sonham deveria preocupar aqueles que não estão sonhando. Os sonhos possuem uma terrível vontade de poder, de totalização, e cada um de nós somos potenciais vítimas dos sonhos dos outros. Deleuze sugere que até "a mais adorável das 'mocinhas' é uma terrível devoradora" quando se trata de seus sonhos. O inferno é o sonho dos outros. E como se dá esse cuidado? Todos devemos continuar sonhando para não sermos devorados pelo sonho do outro.

Em *Um americano em Paris* (Minnelli, 1951), a personagem de Gene Kelly deve "ter ritmo", mais para não ser devorada pelas criancinhas que a enquadram do que por uma mera vontade de as entreter. Os musicais de Minnelli, de acordo com Deleuze, apresentam o sonho implicado, no qual o mundo toma para si o movimento que o sujeito não pode mais fazer. "É o movimento virtual, mas que se atualiza mediante uma expansão de todo o espaço e de um estiramento do tempo. É o limite, portanto, do maior circuito".²⁶ Mas não se trata apenas de um movimento de mundo (não dá apenas um mundo fluido às imagens), "mas passagem de um mundo a outro, entrada em outro mundo, efração e exploração".²⁷ Nesses musicais, o mundo se emancipa da personagem tornando-se o maior circuito, permitindo-a entrar em circuitos que não o dela. "Puras situações ópticas e sonoras, que já não se prolongam em ação, mas remetem a uma onda. E é essa onda, movimento de mundo no qual a personagem é colocada como se tivesse em órbita".²⁸ A personagem precisa entrar no sonho, ela precisa sonhar junto para conseguir não ser engolida pelo cenário, precisa surfar a onda. As imagens-sonho vão remeter, em último grau, às imagens-mundo, prolongando-se num *movimento de mundo*.

É só pelo sonho implicado que conseguimos entrar no sonho do outro sem sermos devorados. Como se tivéssemos que sonhar junto ao sonho do outro, não no sentido de partilhar o mesmo sonho, mas sim de uma implicação, como numa dança, num embate – uma luta travada não com o outro, mas com um movimento de mundo advindo do sonho do outro. Sonhar aumenta o mundo, pois conecta mundos. Enquanto as lembranças enriquecem o objeto qualquer, os sonhos implicados enriquecem os mundos quaisquer, ao mesmo tempo que abrem a possibilidade de uma pluralidade de mundos, e de uma intersecção de mundos. De compor no mundo do outro, sonhar no sonho do outro, lembrar no passado do outro. Essa é uma chave para a entrada implicada em outros mundos.

²⁴ Deleuze, *Cinema 2*, p. 89.

²⁵ BOUTANG, *O abecedário de Gilles Deleuze*.

²⁶ Deleuze, *Cinema 2*, p. 91.

²⁷ Deleuze, *Cinema 2*, p. 96.

²⁸ Deleuze, *Cinema 2*, p. 100.

No sonho implicado há desprendimento, defasagem da ação – “o cenário substitui a situação e o vaivém substitui a ação”.²⁹ Não tem mais objetivo. Numa dança, ou em certo tipo de embate, é um vaivém, uma expressividade pura. A experiência do sonho implicado é um tipo de entrada no sonhar em si, pois se pararmos de sonhar os sonhos, eles nos devoram.

Como, por exemplo, em *Eye in the sky*, novela de Phillip K. Dick, que se passa no acelerador de partículas *Belmont*.³⁰ Numa excursão, um grupo de visitantes e funcionários cai dentro desse acelerador. Acordando no hospital, retornando aos seus lares, começam a perceber que o mundo está esquisito. Que as coisas não se comportam mais como antes. Que, de repente, uma religião absurda qualquer é muito importante, um Deus tão aleatório quanto tirano existe e fala objetivamente com os mais “puros”, que *Belmont* é na verdade uma empresa que produz contatos diretos com esse divino atual/real de uma religião bem específica. Logo percebem que estão dentro do sonho de uma das pessoas do grupo, de um militar aposentado traumatizado pela guerra. Aos poucos percebem que todos os sujeitos que caíram dentro do *laser* estão dentro do sonho do militar, sonho totalmente despótico. Então criam-se suposições, “pois é um soldado autoritário, devemos sair de seu sonho”, o que eventualmente conseguem, fazendo o militar desmaiar. Seguem, então, para o sonho de outra pessoa. Descobrem que o sonho dela é extremamente opressor, mas de outra maneira, literalmente apagando o sexo das pessoas, delimitando as músicas que podem ser ouvidas... Eventualmente a subjugam, o que os fazem cair no sonho de uma esquizofrênica, cujo sonho é tão atroz quanto os anteriores, talvez mais literal que nunca. Com muito sufoco e mortes, racismos acontecendo sob um formato diferente a cada sonho, machismo de todas as maneiras possíveis, o anticomunismo se expressando cada vez de um modo mais violento... conseguem cair no sonho de um comunista... no qual ainda é preciso ter o capitalista para assim se poder eternamente vencer o capitalismo – o sonho comunista revela-se então uma guerra terrível e inacabável, num semelhante tipo de estado de exceção que o macartismo da vigília já trazia. O sonho do outro é sempre de uma insaciável vontade de poder, de domínio, de controle. Só há possível no sonho do outro quando o sonhamos junto – é a vontade criadora de cada um que produz as linhas de fuga do inferno do outro.

Nesse sentido, parar de sonhar é o mais próximo que podemos experienciar em termos de um perverso determinismo. Acabamos nos tornando determinados pelo sonhar do outro, de um agenciamento outro qualquer. É possível imaginar sem sonhar, desejar sem sonhar, criar sem sonhar... assim como é possível que as pedras, as plantas, os grãos de areia possam estar sonhando sem quase ou nada moverem. O importante é saber que parar de sonhar é sujeição voluntária. Sonhar torna-se então uma questão ética – é a parte que te cabe desse latifúndio... Autopoiese começa com sonhar o sonhar em si (que é sempre também do outro, o comum): não se deixar ser sonhado totalmente pelo outro, e não permitir o outro ser sonhado completamente por nós.

²⁹ Deleuze, *Cinema 2*, p. 103.

³⁰ K. Dick, *Eye in the sky*.

4. ... É A Terra Que Querias Ver Dividida

Davi Kopenawa introduziu uma provocação clinicamente valiosa aos brancos, um tipo de "crítica do sonhar branco". O xamã diz que os brancos não sabem sonhar, pois tendemos (isso quando nos lembramos dos nossos sonhos, por termos cada vez menos o hábito de relatá-los aos seres da vigília) a só vermos nos sonhos o que nos cerca durante o dia, já que estamos muito presos às utilidades do cotidiano. Nossos sonhos nunca vão longe. E isso é tão forte em nossa cultura, a ponto de naturalizar-se como fato geral sobre os sonhos: que eles são subordinados à vigília e não o contrário.³¹ Mas vimos que podemos inverter essa concepção e pensar que são os sonhos que compõem a realidade da vigília. Que eles trazem algo de mais real que a vigília, no sentido de o virtual ser a condição de possibilidade de tudo o que se atualiza.

Hanna Limulja afirma que, "ao contrário do que supõe a psicanálise freudiana, para a qual o sonho seria o resultado de um desejo inconsciente de quem sonha, no caso dos Yanomami o sonho se constitui antes como o desejo manifesto de um outro, seja esse outro um morto, um espírito ou um animal. Mas são os vivos que decidem o que fazer de tais investidas."³²

O que me faz pensar tais obras como um chamado urgente para a atualização das técnicas oníricas da psicanálise, num convite a um tipo de "pós-interpretacionismo" dos sonhos e demais questões psi.

Kopenawa comenta que, para os Yanomami, os espíritos levam os xamãs durante os sonhos, "como imagens de televisão vindas de terras distantes". O xamã diz: "Nós somos outros", pois possuem uma vida muito mais investida na realidade dos sonhos. "Seu valor de sonho chega a nós".³³ Aquilo que se vive no sonho é tão, senão até mais real que o que se vive na vigília. "Voamos em sonho, para muito longe de nossa casa e de nossa Terra, (...) nosso modo de estudar. (...) Nós que habitamos a floresta nunca esquecemos os lugares distantes que visitamos em sonho".³⁴ Entre seus profundos relatos oníricos como um modo de ver a floresta, da qual os animais vêm de longe visitá-los nos sonhos; na qual crianças sonham com coisas desconhecidas; "Percorrem sem trégua florestas, montanhas, águas e todas as direções do céu e da terra", o que lhes permite acessar mundos cada vez mais complexos. Kopenawa afirma que "nós Yanomami quando queremos conhecer as coisas, nos esforçamos para vê-las nos sonhos. Esse é o nosso modo de ganhar conhecimento".³⁵ Os elementos e mundos oníricos possuem um tipo especial de natureza, empírica, um passado que não passa, não podendo ser reduzido a uma lembrança subjetiva. "Essas imagens permanecem nítidas e sempre voltam ao nosso pensamento. As palavras dos espíritos que as acompanham também ficam dentro de nós, não se perdem jamais. É a partir delas que podemos pensar com retidão".³⁶

Mas se o sonho é o mais real, qual a função da vigília relativa a esses sonhos? O que é "o que lembramos" desses sonhos, relativo a eles? Vale apontar que não me refiro à relação com o sonho dos Yanomami num tipo de saudosismo ou numa ideia de virarmos

³¹ Kopenawa; Albert, *A queda do céu*.

³² Limulja, *O desejo dos outros*, p. 115.

³³ Kopenawa; Albert, *A queda do céu*, p. 461.

³⁴ Kopenawa; Albert, *A queda do céu*, p. 462.

³⁵ Kopenawa; Albert, *A queda do céu*, p. 466.

³⁶ Kopenawa; Albert, *A queda do céu*, p. 466.

xamãs. É uma técnica xamânica. Mas, a partir dessa relação política com os sonhos, poderíamos repensar quais as nossas técnicas para entrar nas imagens-mundo do outro, para compor o sonhar. Reinventar meios para abrir, liberar os movimentos de mundo, compormos, enfim, com as memórias outras. Quais são os nossos espaços que nos permitem seguir e liberar os movimentos de mundo, liberá-los dos encurvamentos dos sujeitos, de seu utilitarismo? Espaço do cinema, espaço literário, espaço do teatro, espaço da análise, da sessão de terapia...

Prolongar nossa ocupação desse campo de impossíveis (mais distendido, enquanto que o real, a realidade compõe o mais contraído), que é também virtual (espiritual), onde todos os mundos coexistem (o seu, o meu, a memória de amanhã, memória da infância, de nossos trabalhos, dos processos, de nossos grupos...), onde todos esses mundos convivem, onde são o mesmo em sua multiplicidade, em sua heterogeneidade – trata-se de saber melhor ocupá-lo. Conceber uma REDE VIVA DE MUNDOS, um plurimundo – a saber que a memória é de todos, de tudo, ela é o comum.

A provocação de Kopenawa ressoa com o cinema moderno no sentido que Antonioni propõe, de que Eros está doente. Todo sonho é um sonho erótico. Nesse sentido, não se trata de parar de sonhar para não devorar o outro (a paralisia do militante deprimido). É sobre não parar de sonhar para não ser devorado ou não se deixar devorar. Reaprender a sonhar é uma questão de saúde, de curar o Eros doente de nosso presente. Eros está doente porque paramos de sonhar; paramos de seguir o Sonhar a seus limites extremos; por não tomarmos o Sonhar como condição de possibilidade do Real.

A partir do momento em que levamos o sonho para o campo da representação, de uma fantasia a ser interpretada, desviamos-nos de qualquer elemento onírico que escapa à utilidade, ao individualismo, à significação, aos objetivos da vigília. Assim vivemos numa ilusão, numa aberração ontológica na qual o atual é a causa do virtual. O que é incoerente, pois o virtual é condição de possibilidade do atual. Essa impressão, mera ilusão, é um efeito de não sonhar, de não levarmos muito a sério tal *parte que nos cabe desse latifúndio*. Negamos os sonhos ao não sonharmos o sonhar, ao não deixarmos o Sonhar elevar-se à sua máxima potência, é assim que nos colocamos sujeitos ao fascismo dos sonhos de outro qualquer – expostos a contagiar-nos pelo desejo de domínio e de submissão que resulta na ideia de propriedade, a qual devasta a existência numa velocidade aterrorizante.

Parando de sonhar, somos devorados pelo sonho de um fascista. Parando de sonhar, ainda viveremos no sonho de alguém que ainda sonha, sozinho, onipotente. Sujeitados ao sonho do outro, paramos de sonhar, então começamos a viver no sonho de quem ainda sonha. Entre outros, um papel social da clínica "particular" seria não deixar as pessoas pararem de sonhar – reconectá-las, através do sonhar, aos movimentos de mundo. Precisamos de uma clínica que seja um verdadeiro tratamento de choque contra a paralisia onírica.

Uma Ética e uma intervenção do esquizoanalista: Não deixar pararem... e não parar de sonhar para não ser devorado por um sonho fascista. FAZER SONHAR + SONHAR JUNTO. Não deixar o analisando viver no meu sonho... e não viver no sonho do meu analisando... não viver sozinho em meus sonhos e não deixar o analisando viver muito preso aos seus. Uma clínica não-interpretacionista (e talvez a-transferencial, pois sempre em linha de fuga das transferências, algo bem diferente de uma contratransferência), de apenas sonhar junto com o sonhador que sonha em nosso divã. Há casos em que a pessoa se sente presa num sonho duro, num mundo infértil – "só seria

possível viver se saísse desse emprego, só serei feliz quando for aceito naquela vaga em São Paulo. Me sinto preso nessa cidade com a qual não me identifico”, ao que o analista replica: “mas já vá indo para São Paulo! Nesse final de semana não tem nada para você fazer por lá?”. O analisando, quando preso numa idealização, não percebe as pequenas experiências que seriam possíveis naquele momento. Não se concebe participando de nenhuma eventualidade mais aberta, só se permite ver-se na medida em que aquilo que idealizou se apresentar integralmente. As experiências de sonho implicado não combinam nada bem com idealizações, pois estas impõem objetivos duros e já muito formados. É preciso o analista sonhar no sonho da pessoa para que a pessoa continue a desenrolar seu sonho, para que acesse novos mundos.

Não sabemos sonhar – a hiper estimulação sensório-motora nos impede de ocupar o Sonhar em sua máxima potência. É preciso aproveitarmos uma certa crise da ação, assim como fez o cinema moderno, afirmar a baixa vontade de agir do depressivo, para irmos aquém da ação e suas respectivas intenções, que acabam se revelando sempre a de dominar e ser dominado, uma revezando a situação da outra. Para isso, nos dirigimos à terra, à última estação da memória – onde todos os circuitos de memória convivem juntos, coexistem com signos que solidarizam, que remetem aos movimentos de mundo.

Barbara Glowczewski, em sua pesquisa com os aborígenes da Austrália, os Warlpiri, notou como essas diversas tribos lidaram com terem sido trancafiadas em reservas, impedidas de exercerem seu nomadismo, de visitar seus lugares secretos e sagrados por, ao menos, duas gerações. As tribos que sobreviveram se encontraram então num eterno “estado emocional de exceção”³⁷ de sedentarização forçada. Nesse estado, para não perder contato com sua espiritualidade, passaram a visitar seus totens no espaço do Sonhar (*Dreaming*).

Podemos pensar esse espaço como uma variação do tempo, fazendo mais sentido chamar os diferentes tipos de espaço de *tempos* (assim como Bergson, fazer o inverso do que faz a física einsteiniana, que trata o tempo como dimensão espacial). Perceber o espaço como uma dimensão temporal, que existe dentro do tempo, que tem o tempo como sua origem. Para os Warlpiri, o sonhar é o presente ao mesmo tempo que é o “há muito tempo atrás”. Glowczewski analisa que o Sonhar é um espaço que deve antes ser percebido como um tempo de metamorfoses. Logo, pertencemos ao sonhar e não o contrário. “Um aborígene não diz que um território lhe pertence, mas que ele pertence ao território. Um território não se ocupa, a terra não está para ser conquistada, ela dá sentido aos povos”.³⁸ Também podemos deduzir esse tempo do sonhar como sinônimo de Terra. Logo, pertencço ao meu sonho, não o contrário.

Glowczewski analisou, em suas experiências com a tribo, que o acesso ao Sonhar não se dá apenas na noite e nas manhãs de relatos, mas que “mais ou menos 70% do tempo cotidiano relacionava-se ao sonhar (ao dançar, ao cantar...)”, “num certo desapego em que se faz o mínimo para se ter o que comer”.³⁹ A apreciação do Sonhar é tamanha que a maioria do “tempo” é vivido e investido nele, até na vigília, pois assim como nos sonhos implicados, a dança, o desenho, a fala e o canto servem a esse tempo-espaço (à composição das imagem-sonhos e das imagens-mundo). Tão grande e sistemática a

³⁷ Glowczewski, *Devires totêmicos*, p. 26.

³⁸ Glowczewski, *Devires totêmicos*, p. 51.

³⁹ Glowczewski, *Devires totêmicos*, p. 53.

produção (e os meios de produção) investida no Sonhar, uma política centrada nos sonhos.

O Sonhar abrange natureza e cultura, o que implica uma cosmopolítica que distribui os diversos elementos oníricos na realidade da vigília e vice-versa: "na verdade, tudo o que existe na natureza e na cultura tem seu sonhar, mas nem todo elemento é atualizado da mesma forma".⁴⁰ Por exemplo, o sonho noturno é importante por ser um reservatório de onde se pode extrair as identidades das crianças que nascem. Não se considera que uma criança seja o produto de seus pais. "Uma mulher engravida não por causa da relação sexual, mas porque ela é penetrada por uma criança-espírito", sendo que estas se apresentam nos sonhos.⁴¹ Mas também é para onde os diferentes componentes vitais de alguém que morre são redistribuídos. "Uma vez que essas imagens são reinjetadas no sonho, elas se tornam parte das infinitas combinações do possível. Em suma, pode-se dizer que o sonho produz o possível e os homens produzem o passado".⁴² Atualiza-se as enunciações do sonhar em enunciado, assim, é o sonhar que se torna nossas lembranças, é um reservatório de *sentidos*. Quando atualizamos o sonhar, pomos ordem na desordem de todas as combinações possíveis. O importante para os Warlpiri é "ter vivido a terra de maneira diferente, e de tal modo que ela possa aliar-se com outras em seu corpo".⁴³ Como se o Sonhar fosse a fonte de territórios existenciais, como fogueiras em torno das quais, quando dançamos coletivamente, fazemos *faiscar novos sentidos* para a vida presente – uma ecologia do Sonhar.

Assim, podemos também pensar a Terra-floresta Yanomami como um inconsciente imanente, que pode ser experienciado a partir de seu valor de fertilidade, de sua abundância em faiscar novos sentidos. Em seus relatos aos brancos, Kopenawa não para de afirmar uma ontologia da floresta, onde tudo é pensante – "o pensamento Yanomami se estende por toda parte, debaixo das terras e das águas, para além do céu e nas regiões mais distantes das florestas e além dela".⁴⁴ A floresta não é uma coisa inerte, e sim viva, a "subjetividade em si", toda povoada por imagens-espíritos. Desse modo, a conexão xamânica com outros habitantes da floresta não é senão de conversa, escuta e tradução. Os xamãs "conhecem as inumeráveis palavras desses lugares e as de todos os seres do primeiro tempo. É por isso que amam a floresta e querem tanto defendê-la".⁴⁵

Para Bergson, o primeiro tempo é o passado puro, que não passa, e que é contemporâneo dos presentes. E para os Yanomami (assim como para os Warlpiri), a contemporaneidade das imagens-espírito atesta um tempo do Sonhar como condição de possibilidade para as coisas presentes existirem. É sonhando a Terra que os xamãs podem entrar em contato com seu valor de fertilidade. "A floresta não cresceu por si só, à toa, como eu disse. É seu valor de fertilidade *në rope* que a torna viva e lhe propicia sua abundância".⁴⁶ É somente no sonhar, dormindo após "morrer sob o poder da *yãkoana*", que eles podem ver sua imagem, *në roperi*.

No primeiro tempo, *Omama* colocou esse valor de fertilidade dentro de nossa terra e sua imagem foi se espalhando por toda sua extensão, antes de chegar à terra dos

⁴⁰ Glowczewski, *Devires totêmicos*, p. 53.

⁴¹ Glowczewski, *Devires totêmicos*, p. 53.

⁴² Glowczewski, *Devires totêmicos*, p. 64.

⁴³ Glowczewski, *Devires totêmicos*, p. 64.

⁴⁴ Kopenawa; Albert, *A queda do céu*, p. 468.

⁴⁵ Kopenawa; Albert, *A queda do céu*, p. 468.

⁴⁶ Kopenawa; Albert, *A queda do céu*, p. 471.

brancos. Seu verdadeiro centro se encontra onde moramos, onde *Omama* veio a ser. É verdade. Na floresta, habitamos no lugar onde vive o pai da fertilidade *ně rope*, o lugar de sua origem. É por isso que a imagem dele, que chamamos *Ně roperi*, dança com os espíritos dos ancestrais animais que os xamãs fazem descer. Assim, quando a floresta tem valor de fome, eles podem beber *yãkoana* para trazer de volta a imagem de seu valor de fertilidade.⁴⁷

Podemos pensar que essa dança remete a um tipo especial de movimento, um erotismo imanente à floresta, das imagem-espíritos, ou como Deleuze traz no cinema, das imagens-tempo. A imagem do valor de fertilidade se aproxima do que o filósofo aponta sobre Eros: "é sempre Eros, o númeno, quem faz penetrar neste passado em si, nesta repetição virginal, Mnemósina. Ele é o companheiro, o noivo de Mnemósina".⁴⁸ Quando Kopenawa diz "É ele [*ně roperi*] quem faz sair da terra todas as plantas e frutos que comemos",⁴⁹ poderíamos também ouvir Deleuze dizendo: É Eros quem faz sair do passado puro todos os objetos e sujeitos que desejamos. O "trazer as profundezas à superfície" deleuziano aparece também na função do xamã em sua experiência com a terra, de ver, ouvir e traduzir a palavra das invisíveis imagens-espírito. Podemos pensar também a lógica pré-objetal e pré-pessoal do "processo primário" freudiano (a lógica do terceiro incluso – o passado puro – em que preto e branco, bom e mau são indistintos), da qual a constituição ou reconexão de Territórios existenciais (imagens-mundo) depende.⁵⁰

Kopenawa coloca *Omama* como objeto do que chamamos de ecologia. "*Omama* tem sido, desde o primeiro tempo, o centro das palavras que os brancos chamam de ecologia",⁵¹ são as palavras vindas dos espíritos para defender a floresta. É interessante como o xamã reconhece a importância do conceito de ecologia dos brancos: "Depois de os relatos da ecologia terem surgido nas cidades, nossas palavras sobre a floresta puderam ser ouvidas pela primeira vez".⁵² Parece que é com essas palavras que mais nos aproximamos da Terra-floresta como inconsciente vivo (maquínico e não mecânico). Guattari pensou eco-logia como lógica das intensidades, que evocaria uma rearticulação dos três registros fundamentais da ecologia (mental, social e ambiental).⁵³ O que me parece que já era promovido pelos Yanomami:

Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os *xapiri*, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca. As palavras da ecologia são nossas antigas palavras, as que *Omama* deu a nossos ancestrais.⁵⁴

Mas, ao mesmo tempo, o xamã explica que: "[...] não bastava proteger apenas o lugarzinho onde moramos. Por isso decidi falar para defender toda a floresta, inclusive a que os humanos não habitam e a terra dos brancos, muito longe de nós. Tudo isso, em

⁴⁷ Kopenawa; Albert, *A queda do céu*, pp. 207-208.

⁴⁸ Deleuze, *Diferença e repetição*, p. 131.

⁴⁹ Kopenawa ;Albert, *A queda do céu*, p. 207.

⁵⁰ Guattari, *As três ecologias*.

⁵¹ Kopenawa; Albert, *A queda do céu*, p. 479.

⁵² Kopenawa ; Albert, *A queda do céu*, p. 483.

⁵³ Guattari, *As três ecologias*.

⁵⁴ Kopenawa; Albert, *A queda do céu*, p. 480.

nossa língua, é *urihi a pree* – a grande terra-floresta. Acho que é o que os brancos chamam de mundo inteiro.”⁵⁵

Nesse sentido, a noção de Terra-floresta abrange o mundo inteiro num duplo sentido, sendo a coexistência do mundo de um tempo primeiro (originário), onde tudo é coexistente, subjetivo e virtual, e o mundo que o homem, com suas piores devastações e mais ricas criações, povoa. Guattari urge que “mais do que nunca, a natureza não pode ser separada da cultura e precisamos aprender a pensar ‘transversalmente’ as interações entre ecossistemas, mecanosfera e Universos de referência sociais e individuais”.⁵⁶

Pensando a subjetividade instaurada transversalmente – no meio ambiente, dos agenciamentos sociais e institucionais e “no seio das paisagens e dos fantasmas que habitam as mais íntimas esferas do indivíduo”⁵⁷ – nos aproximamos de uma Cosmopolítica na qual a Terra-floresta adquire um *status* não só material, mas também espiritual, não só objetivo (de demandas de demarcação e proteção) mas também subjetivo (de conexão existencial e ontológica). Kopenawa relata como o pensamento Yanomami já trazia essa concepção transversal de ecologia: “Os brancos chamam essas coisas de ecologia! Nós falamos de *urihi a*, a terra-floresta, e também dos *xapiri*, pois sem eles, sem ecologia, a terra esquenta e permite que epidemia e seres maléficos se aproximem de nós!”.⁵⁸ Nesse sentido, também faz parte da Terra-floresta não só sua preservação, mas também sua construção, o seu por vir.

5. Intervenções Clínicas

Num certo número de casos que acolho em meu trabalho clínico, eventualmente predomina um exercício de encontrar territórios existenciais quaisquer onde se possa dançar de mãos dadas com o outro até faiscarem novos sentidos. Existir em poucos territórios sedentariza a ocupação do Sonhar (ao menos a recalca de seu nomadismo imanente). A ampliação quantitativa de territórios existenciais pode servir de catalisador, atualizando o “valor de fertilidade” de uma existência, aumentando a chance de encontrar novos sentidos, como numa roda da fortuna. Quando um analisando se queixa de ter muita dificuldade de sair de casa, de ter interesse nas coisas, o tempo-espaco de análise se torna um Sonhar, um quando-onde é preciso fazer levantamentos de novos pretendentes a territórios secretos e sagrados (existenciais). Nessas situações, sinto-me confortável não só em ser assertivo em apoiar seus levantamentos, mas, muitas vezes, até também, a eu mesmo sugerir lugares a serem “testados” a “se não fizer sentido, jogue fora”. Como se novos territórios quaisquer fossem verdadeiros reservatórios de experiência, independente se vêm da sugestão do analista ou do próprio analisando. Pois o que vale aí é um “a mais” quantitativo e intensivo que até a “sugestão qualquer” pode eventualmente dar conta de sustentar quando não há muita força de iniciativa por parte do analisando. Daí a sugestão do analista passa a ter função de acolher novas enunciações, é isso que o enunciado qualquer permite, assim como a ênfase no instante qualquer no cinema estimulou a ascensão dos movimentos aberrantes.⁵⁹ Deleuze, por grande parte de sua

⁵⁵ Kopenawa; Albert, *A queda do céu*, p. 482.

⁵⁶ Guattari, *As três ecologias*, p. 26.

⁵⁷ Guattari, *As três ecologias*, p. 56.

⁵⁸ Kopenawa; Albert, *A queda do céu*, p. 480.

⁵⁹ Deleuze, *Cinema 1*, p. 24; Deleuze, *Cinema 2*, p. 65.

obra, irá abordar a importância dos instantes quaisquer para a apresentação dos movimentos aberrantes, isso aparece mais nitidamente em seu trabalho com o Cinema.⁶⁰ Os mundos quaisquer podem ser assuntos, ideias, experiências subjetivas, lugares do passado, mas também lugares do presente, novos compromissos, inscrever-se numa pós-graduação, num time de vôlei, tirar a carta de motorista... O levantamento de territórios, de memórias quaisquer têm, às vezes, um maior teor "erotizante" (valor de fertilidade) do que ficar esperando a pessoa deduzir sozinha que existem outros mundos. É aqui que até me sinto, rara vez ou outra, impelido a revelar pedaços de coordenadas de meus próprios territórios, levantar algumas minhas próprias lembranças quaisquer – "comigo aconteceu assim, estava em casa matando aula, assistindo televisão e me deparei com a coleção de vinil de Caetano Veloso esquecida debaixo das fotografias de família...".

Mas no instante em que se faísca algum sentido, o analista então deve cortar-se, retirar-se completamente. É necessário estar muito atento ao *ler* a diferença entre *quem fala procurando* e *quem fala tendo achado*. Assim que a fala é de quem achou, a análise dá espaço então à *leitura* do que está sendo dito por parte do analisando. Sendo os sentidos (aí sim mais importando seu teor qualitativo, ou mais contraído, mais complexo) aquilo que teve maior chance de faiscar quando a pessoa passou a perambular entre mundos quaisquer.

Então a intervenção torna-se bem mais transparente, sutil e rarefeita – de levemente oxigenar uma pequena e singela chama que eventualmente passa a durar a partir das faíscas. Na medida do possível, ajudar o analisando a não esquecer, mas saber aceitar quando a chama já se apagou. Nunca a forçando a ainda existir quando já se apagou, ou continuando a falar, não deixando espaço para ela aumentar sozinha. É aí que podem nascer os significantes e redundâncias que destroem um caso. Em erros menos graves, dão-se as projeções contratransferenciais. Desse modo, dos ritornelos complexos, faiscantes, artificiais, voltamos ao possível/atual dos desejos maquínicos.

Guattari propõe que, numa sessão de análise, devemos sempre partir e retornar ao "ponto no qual os ritornelos são virulentos, ativos, processuais".⁶¹ Através de um agenciamento analista-analisando, falamos diretamente com os ritornelos – a linguagem é emprestada à sua lógica pré-humana. Damos a palavra àquilo que no cinema Deleuze chama de cristais de tempo. A imagem-cristal não é o tempo, mas nela vemos o tempo (cronos), "poderosa vida não orgânica que encerra o mundo".⁶² São a parte não-humana de qualquer existência, de qualquer agenciamento, dos humanos e dos não-humanos.

Retomando os sonhos, estes nos levavam até a última estação da memória, contornando o seu mais vasto circuito, nos permitindo perceber as imagens-mundo. Um cristal de tempo é composto por dois elementos: o pequeno gérmen cristalino + o imenso universo cristalizável: "tudo está compreendido na capacidade de amplificação do conjunto constituído pelo germe e pelo universo".⁶³ São modos de existência (graus de atualização) que se repartem entre esses dois extremos do atual e do virtual: o atual e o virtual no seu menor circuito + as virtualidades em expansão nos circuitos profundos. "É de dentro que o pequeno circuito interior comunica com os profundos, diretamente,

⁶⁰ Cf.: Lapoujade, *Os movimentos aberrantes*.

⁶¹ Uno, *Guattari: Confrontações*, p. 109.

⁶² Deleuze, *Cinema 2*, p. 123.

⁶³ Deleuze, *Cinema 2*, p. 123.

através dos circuitos relativos".⁶⁴ É desse cristal que se bifurca o passado e o futuro, assim como as individuações e seus meios.

O que constitui a imagem-cristal é a operação mais fundamental do tempo, por isso conseguimos partilhar com qualquer existência, não só com as não-humanas, mas com as pré-orgânicas, o que torna a percepção dos cristais algo vivo de pré-orgânico que nos compõe. Por isso, ao vê-los, entramos num regime cristalino, vivo e pré-orgânico, ao qual toda Terra-floresta remete. Nele, o passado se constitui ao mesmo tempo que o presente que ele foi. É o ponto de nascimento do tempo presente, sua condição de possibilidade. É como se, em cada faísca de sentido encontrada por uma vida, houvesse um pequeno *big-bang*, como se todo o mundo renascesse de uma só vez de dentro de cada cristal de tempo.

Quando acesso, até hoje, aquela tarde em que ouvi pela primeira vez *Terra*, de Caetano, é como acessar um tipo de começo da vida, de nascimento, não só de mim, mas de toda a existência. E não é sobre o Caetano ou sua música, tanto faz, poderia ser outro território existencial qualquer, numa roda da fortuna de probabilidades. Kopenawa revela que não é uma grande descoberta que ninguém sabia antes... é só uma porção de discretos *big-bangs* entre tantos outros, e de outros, subjetividade que nunca é nossa, pois ela é o próprio tempo em seu nascimento. Não existe uma origem, assim como não existe só um presente, mas múltiplos, coexistentes. Por isso, cai por terra qualquer busca de uma cena ou trauma originários.

Todos nós possuímos esses cristais de começo, ou melhor, eles que nos possuem, pois que nos fundam. Eles são anteriores a nós, são eles que nos referenciam, que nos presentificam. Alguns duram dias, outros duram anos, todos, uma vida inteira. Pois eles que fundam uma idade, a individuação de um lençol de passado. Nos referimos a esses cristais como começo, embora precisamos sempre reencontrá-los no futuro. É preciso uma atenção voltada a esses nascimentos de possíveis, a esses pequenos *big-bangs* da existência, a esses infinitos renascimentos do tempo. As imagens-cristal, os ritornelos, não são o tempo, mas vemos o tempo nelas. "Vemos a perpétua fundação do tempo",⁶⁵ cronos dentro do cristal. É nesse sentido que cada cristal de tempo traz o frescor de um começo. Ele é sempre o primeiro sentido que interessa hoje. Como se sempre tocasse *Assim falou Zaratustra*, de Strauss, toda vez que olhamos dentro de um desses cristais.

6. Considerações Finais

"Na verdade, um local de cura ainda se tornará a terra!".⁶⁶ É o inconsciente como Terra-floresta que precisa ser percebido, cuidado, cultivado e construído em seu maior valor de fertilidade, para que novos ritornelos possam nascer virulentos. O esquizoanalista é o analista visionário, que, podendo ver dentro do cristal, vê o jorrar do tempo como desdobramento. As reverberações clínicas de pensarmos o tempo, heterogenético, como subjetividade são imensas. E isso faz vir, junto com a psicologia, uma ecologia do inconsciente a ela imanente.

⁶⁴ Deleuze, *Cinema 2*, p. 123.

⁶⁵ Deleuze, *Cinema 2*, p. 123.

⁶⁶ Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, p. 75.

Referências

- BERGSON, Henri. *Evolução Criadora*. 1. ed. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 4. ed. Trad. Paulo Neves. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente*: ensaios e conferências. 1. ed. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- DELEUZE, Gilles. *Cinema 1: A imagem-movimento*. 1. ed. Trad. Stella Senra. São Paulo: 34, 2018.
- DELEUZE, Gilles. *Cinema 2: A imagem-tempo*. 1. ed. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: 34, 2018.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. 2. ed. Trad. Luiz Orlandi, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DICK, Phillip K. *Eye in the Sky*. 1. ed. Londres: Gollancz, 2010. Ebook. Disponível em: <https://www.hachette.co.uk/titles/philip-k-dick/eye-in-the-sky/9780575103696/>. Acesso em: 14 maio 2024.
- FRENESI; Direção: Alfred Hitchcock. Produção: Alfred Hitchcock. Reino Unido: Universal Pictures, 1972. 1 DVD (116min), son., color.
- GLOWCZEWSKI, Barbara. *Devires totêmicos*: cosmopolítica do sonho. 1. ed. Trad. Jamille Pinheiros Dias. São Paulo: n-1, 2015.
- GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. 3. ed. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Papyrus, 1991.
- GUATTARI, Félix. *Caosmose*: um novo paradigma estético. 2. ed. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: 34, 2012.
- BOUTANG, Pierre-André. Ideia. In: *O abecedário de Gilles Deleuze*. Machine Deleuze, 2021. Disponível em: <https://machinedeleuze.wordpress.com/2021/06/07/o-abecedario-de-gilles-deleuze-transcricao-completa/>. Acesso em: 14 maio 2024.
- KOPENAWA, Davi., ALBERT, Bruce. *A queda do céu*: palavras de um xamã yanomami. 1. ed. Trad. Beatriz Perrone-Moisés; prefácio Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. 1. ed. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1, 2015.
- LIMULJA, Hanna. *O desejo dos outros*: uma etnografia dos sonhos yanomami. 1. ed. São Paulo: Ubu, 2022.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. 1. ed. Trad. Paulo César. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NOVELO, Mario. *O universo inacabado*: a nova face da ciência. 1. ed. São Paulo: n-1, 2018.

UM AMERICANO EM PARIS; Direção: Vincente Minnelli. Produção: Arthur Freed. Estados Unidos: Metro-Goldwyn-Mayer Studios, Inc, 1951. 1 DVD (115min.), son., color.

UNO, Kuniichi. *Guattari: confrontações / conversas com Kuniichi Uno e Laymert Garcia dos Santos*. 1. ed. São Paulo, Brasil: n-1, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de campo*, n. 14/15, pp. 319-338, 2006.

SOBRE O AUTOR

Guilherme Dutra Ponce

Psicólogo clínico, pesquisador e ensaísta. Doutor em Psicologia Clínica pela PUC-SP. E-mail: guilhermedponce@gmail.com.



Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: Collage art, Difference, antagonisms, immanence, schizofrenia, life, faceless

CINECARTOGRAFANDO IMAGENS ABERRANTES DO FILME *HONEYLAND* (2019): MERGULHOS ENTRE CAMADAS, PAISAGENS, EDUCAÇÃO E CINEMA

Keyme Gomes Lourenço  [0000-0001-6516-6931](#)
Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, MG, Brasil

Lúcia de Fátima Dinelli Estevinho  [0000-0002-1449-4844](#)
Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, MG, Brasil

Resumo

Neste artigo foram criadas e experimentadas cinecartografias do filme *Honeyland* (2019), a partir de mergulhos profundos nas suas imagens cinematográficas. É uma produção teórica, narrativa e experimental, que dialoga com referencial teórico das filosofias da diferença, principalmente os estudos de cinema de Gilles Deleuze e suas escritas em platôs sobre virtualidades, multiplicidades e potências com Félix Guattari. Discute sobre o cartógrafo e o cartografar de Sueli Rolnik e sobre os movimentos aberrantes que existem nas imagens de David Lapoujade. Mais do que cartografias, forjamos no trabalho cinecartografias, entendendo estas como uma cartografia das imagens dos filmes. Dividimos a escrita em quatro partes. Na primeira e na segunda tecemos aproximações entre os conceitos importantes trazidos pelas leituras como fazemos considerações teórico-metodológicas acerca da cartografia e da cinecartografia. Na terceira parte, tecemos narrativas e algumas considerações construídas com as imagens cinecartografadas do filme e as contaminações que ecoaram após o encontro com a pesquisa. Por fim, na última parte tecemos algumas considerações. Ensaios vazaram pelo texto na experimentação do filme e de seus movimentos e montaram juntos todo um rizoma. Pudemos cinecartografar movimentos que forçaram e violentaram o pensamento produzindo narrativas outras e lugares e territórios e afecções e rostos.

Palavras-chave

Imagem-tempo, filosofia da diferença, educação, cinema.

CINECARTOGRAPHING ABERRANT IMAGES FROM THE FILM *HONEYLAND* (2019): DIVES BETWEEN LAYERS, LANDSCAPES, EDUCATION AND CINEMA

Abstract

In this article, cinecartographies of the film *Honeyland* (2019) were created and experimented with, based on deep dives into its cinematographic images. It is a theoretical, narrative and experimental production, which dialogues with theoretical references of the philosophies of difference, mainly the film studies of Gilles Deleuze and his writings on plateaus about virtualities, multiplicities and powers with Félix Guattari. Discusses the cartographer and the cartographing of Sueli Rolnik and the aberrant movements that exist in David Lapoujade's images. More than cartographies, we forge cinecartographies in our work, understanding these as a cartography of film images. We divide the writing into four parts. In the first and second, we weave similarities between the important concepts brought up by the readings as we make theoretical-methodological considerations about cartography and cinecartography. In the third part, we weave narratives and some considerations constructed with the cinecartographed images from the film and the contaminations that echoed after the encounter with the research. Finally, in the last part we make some final considerations. Rehearsals leaked through the text in experimentation with the film and its movements and put together a whole rhizome. We were able to cine-cartograph movements that forced and violated thought, producing other narratives and places and territories and affections and faces.

Keywords

Image-Time, Philosophy of Difference, Education, Movie theater.

Submetido em: 31/03/2024
Aceito em: 03/08/2024

Como citar: LOURENÇO, Keyme Gomes; ESTEVINHO, Lúcia de Fátima Dinelli. Cinecartografando imagens aberrantes do filme *Honeyland* (2019): mergulhos entre camadas, paisagens, educação e cinema. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 5, n. 1, p. e51951, jan./jun. 2024.



Este trabalho está licenciado sob uma licença *Creative Commons Attribution 4.0*.

Introdução

A partir dos estudos e leituras das construções conceituais de Deleuze e Guattari, pensamos a criação como fruto de encontros. Para os autores, os encontros não se dão apenas com pessoas ou objetos, mas também com ideias, com movimentos, acontecimentos, com forças e devires. Um encontro quando potente, promove desterritorializações e reterritorializações, de uma escrita-encontro jorram pensamentos capazes de exprimir em palavras e sentidos, os devires e as experimentações.

Esta pesquisa investiga as desterritorializações e aberrações que surgiram da cinecartografia do filme *Honeyland* (2019), o que escapou das imagens entre territórios, camadas, narrativas e paisagens. A obra *Honeyland* (2019) ganhou o prêmio *Sundance World Cinema* e é o primeiro filme da história indicado ao Oscar de melhor documentário e melhor filme estrangeiro simultaneamente. Os diretores¹ estavam realizando gravações para produzir um material audiovisual de curta-metragem, com foco na Educação Ambiental sobre o rio *Bregalnica* e na preservação da região circundante no município de *Lozovo*, centro da Macedônia do Norte. Porém, o projeto mudou quando durante as capturas de imagens os diretores conheceram *Hatidže*, que morava em uma pequena casa com a mãe acamada, não tinha vizinhos e criava abelhas. Divulgando outra relação com o meio ambiente e sua preservação, o projeto tornou-se um longa-metragem de 1h25m e foi apoiado pelo programa da Agência Suíça para o Desenvolvimento e Cooperação para preservação dos recursos naturais da Macedônia do Norte. Conhecemos o filme *Honeyland* (2019) acompanhando o catálogo da *Sundance World* de 2019 e da 92ª cerimônia do Oscar.

O contato com a obra causou muita inquietação pela forma como se desenrola o roteiro e as vias que as histórias vão tomando criando narrativas e interconexões. Principalmente por se tratar de uma obra criada com imagens reais, personagens não atores e com som e iluminação natural, *Honeyland* (2019) causa muitas sensações que reverberam por todo o corpo, por ser uma obra cocriada com a vida.

Com esse movimento objetivamos propor a cinecartografia como um meio-caminho de trilhar metodológico para mergulhar e estudar obras audiovisuais. E fazer leituras das imagens por meio do sensível e do vibrátil que vão reverberando da pesquisa. Para compor a cinecartografia, laços teóricos são feitos com as escritas de Deleuze sobre cinema e com os conceitos de Deleuze e Guattari sobre desterritorialização, rotilidade, devir e potência nômade. As composições acerca da cartografia elaboradas por Suely Rolnik e Guattari, ajudarão a compor aquilo que potencializa a cinecartografia: o corpo vibrátil do pesquisador e os encontros que se dão pela e com a pesquisa.

Aprofundaremos teoricamente na primeira e segunda parte nos conceitos que dão movimento à cartografia social como aparato metodológico para pesquisas em Educação e Arte. Para além da cartografia, na segunda parte trabalharemos também a cinecartografia aliada às leituras de Davi Lapoujade trazendo conceitos como imagens

¹ A direção do documentário *Honeyland* (2019) é de Tamara Kotevska e Ljubomir Stefanov, este é o segundo trabalho em conjunto entre os diretores, que captaram as filmagens do filme durante três anos, atingindo um total de 400 horas total de filmagens. Uma entrevista online com os dois diretores e *Hatidže* comentando sobre o processo de criação do filme está disponível em: <https://www.slobodenpecat.mk/medena-zemja-snimaneto-na-filmot-gi-promeni-nashite-zhivoti/>.

aberrantes, fundamento, fundo e profundo. Na terceira parte do trabalho apresentamos experimentações cinecartográficas tecidas com as imagens do filme *Honeyland* (2019), compondo e elaborando com a escrita, narrativas desencadeadoras de devires, que olham para além das representações das imagens, emergindo um outro sentir para pesquisar com o cinema e o audiovisual. Por fim, na última parte tecemos considerações finais comentando sobre as desterritorializações que podem ser evocadas pela cinecartografia na pesquisa, que se originam das tensões e vibrações acertadas pelos encontros. O que vemos nas imagens de *Honeyland* (2019) é que independente das tensões entre os seres e personagens entre si, eles sabem se transformar, se metamorfoseiam com as forças que encontram pelo caminho, pelos meios.

Para tanto, faremos o que chamamos de uma escrita nômade,² que não visa um método mono-lógico, verdadeiro, totalizante e generalista. O que ela nos provoca é investigar os processos em que as produções de mundos se dão. Interessantes para a escrita são as realidades sempre prontas para se tornarem outras, sempre fruto de processos, sempre fundadoras, sempre em devir, provisória e sempre viva. Isso cria uma pesquisa que invento, que me inventa, que venta povos inventados pela arte que venta. Essas forças necessitam, um corpo é desejante, pesquisar é coexistir. Pesquisa e pesquisadoras que se inventam em pesquisa, ao mesmo tempo, todos juntos, inventando tempos outros.

A experimentação COM o filme é a pesquisa, e se deu junto e durante o percorrer de muitos caminhos teóricos, encontros afetivos, gozo do pensamento... e por isso as teorias fílmicas acompanham todo texto. Dando sentidos outros à cada leitura que se realiza, a cada outro novo contágio. Escrever em *slogans*, se permitir criar com a leitura, assim como ela o fez com a escrita.

1. O Quinto Princípio Do Rizoma

A escrita cartográfica salta do atual para o virtual, toma os rumos que estão no meio, entre o por vir. É nômade, é o estilo de escrever e de pesquisar itinerante, em trânsito, sobre um plano móvel do mundo e de suas forças sem endereçamentos fixos. Pausando nas conexões rizomáticas prováveis e improváveis que tramam mundos possíveis. Acompanhando processos e não representando os objetos. Dando passagem às forças que pedem, que falam, que incorporam sentimentos, que emocionam. Tecendo um mapa em eterno movimento de produção.

É inspirada na imagem do rizoma e não do decalque que a escrita e a pesquisa cartográfica cria mapas de intensidades, nunca ao contrário. Os mapas são performáticos, e não habilitados há algo ou não, eles, como comenta Deleuze e Guattari em *Mil platôs 1*: "tem múltiplas entradas contrariamente ao decalque que volta sempre 'ao mesmo'. Um mapa é uma questão de performance, enquanto o decalque remete sempre a uma presumida competência".³ Criar mapas de intensidades, implica também, criar linguagens e estilos clandestinos para falar dessa experimentação afetiva, deixar o verbo criar delírio como criam os apaixonados, as crianças em brincadeira, os utópicos, os poetas, os loucos, para assim tornar os mundos explorados vivíveis.

² Inspirados nas leituras e provocação de Deleuze e Guattari em *Mil platôs*, vol. 1 (2011).

³ Deleuze; Guattari, *Mil platôs*, vol. 1, p. 30.

Sem distrair-se e sem trair os ritos, não se faz cartografia, nem se ouve o anúncio da novidade, o cartógrafo precisa experimentar paixões. As múltiplas entradas e múltiplas saídas que se dão por conexões em redes, o acompanhamento, a observação. São as pegadas do pesquisador e seu desenhar dos próprios pés na areia inexplorada que agencia as entradas e saídas do rizoma na investigação.

É a ruptura que ocorre a todo tempo nas linhas, nos nós e nos encontros, que assegura a característica movente do rizoma. Ele está a todo tempo em dança, há cabos esticados puxando, arrebatando, em ruptura, coreocartografando o movimento. Há tanta força, tanta tensão nas linhas que constituem o rizoma que elas podem ser rompidas em qualquer ponto, com maior ou menor intensidade outras linhas tomam o lugar daquelas que foram picadas, enquanto estas criam outros rizomas. As rupturas, ora desejadas, ora imprevisíveis, são conhecidas como linhas de fuga. Quanto mais um caule-rizoma é picado, mais rizomas vão se formar, "nunca plante! Não semeie, pique!".⁴ As linhas de fuga estão intimamente ligadas aos processos de territorialização, desterritorialização.

Estes processos garantem movimento no rizoma, o rizoma não é estático, está em constantes movimentos, trocas, pulos entre as linhas de territorialização, desterritorialização e reterritorialização.

Me largo no vento, cavalgo no trovão, giro o mundo, viro, reviro, tô no canto, tô na beira, voou entre as estrelas, brinco de ser uma, vou além, me recolho no esplendor das nebulosas, descanso nos vales, nas serras e nas montanhas, mergulho no calor da lava dos vulcões, partir em rumo de um, para o outro, se o deixo, é porque o território parou de dar conta das nossas potências produtivas, o desejo é combustível do movimento, não que o território abandonado tenha deixado de fazer sentido, mas outras forças mexeram com nosso corpo, e nos fizeram mover na busca de outras sensibilidades, que façam o corpo mesmo vibrar, e produzir com ele novos territórios, novas linhas para habitar.

A movimentação que o desterritorializar provoca no rizoma é a ação fundamental necessária para fazer emergir nos territórios outras forças e formas de produção. Os movimentos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização, criam e caracterizam a plasticidade e dinâmica das linhas que se emaranham e formam o rizoma. As provocações de Suely Rolnik sobre a temática chegam a nós e nos colocam em movimento de pensar um corpo vibrátil para cartografia. Suely Rolnik comenta:

Você próprio [o cartógrafo] é que terá de encontrar algo que desperte seu corpo vibrátil, algo que funcione como uma espécie de fator de a(fe)tividade em sua existência. Pode ser um passeio solitário, um poema, uma música, um filme, um cheiro, um gosto... Pode ser a escrita, a dança, um alucinógeno, um encontro amoroso – ou ao contrário, um desencontro... Enfim, você é quem sabe o que lhe permite habitar o ilocalizável, aguçando sua sensibilidade à latitude ambiente.⁵

É na obra *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo* (2011), que a autora diz que o cartógrafo acompanha e faz parte da criação de fissuras, de brechas e de linhas de fugas. Esse acompanhamento é único, ele se faz diferente a cada momento, é irreplicável. O que o cartógrafo devora, se atém, como comenta Rolnik, "fundamentalmente, ao grau de abertura para a vida que cada um se permite a cada momento".⁶

⁴ Deleuze; Guattari, *Mil platôs*, vol. 1, p. 48.

⁵ Rolnik, *Cartografia sentimental*, p. 39, grifos nosso.

⁶ Rolnik, *Cartografia sentimental*, p. 68.

Para o pesquisador Rogério Machado Rosa, em seu texto *A cartografia como estratégia de pesquisa: agenciamento de afetos* (2017) o que o movimento da cartografia propõe é uma espécie de problematização metodológica.⁷ E complementa dizendo que esse processo de problematização é atualizado permanentemente na medida em que ocorrem os encontros na pesquisa.

Sob essa ótica, nos ajuda pensar Rolnik (2011) e Rosa (2017) que o encontro do cartógrafo com os afetos da pesquisa instaura nele um estado de outramento, onde o que resta é apenas o risco de perder-se de si mesmo e assim se tornar estrangeiro de si, e experimentar a pesquisa, a cartografia em e com diferentes modos de existência.

O que queremos é nos lambusar com devires, como quando me jogava nas poças de lama desenhadas após a chuva no sítio da minha vó, eu me lambusava de barro, e cada marca a mais no meu corpo, mais terra e água de chuva no chão eu era, eu rolava, pulava, sentia.

Impulsões-desejantes, o trabalho de uma pesquisa cartográfica se dá por meio das coisas, o meio como entre, a passagem, o engajamento do cartógrafo no mundo a ser conhecido. Desse modo, o cartógrafo é movido por desejos, o desejo movimenta as linhas do rizoma e delas inauguram linhas de fuga. Com o desejo não à frente, não ao lado, nem mesmo guiando a pesquisa, mas sim constituindo e alimentando a fome do cartógrafo que devora.

Simpatizando com as escritas de Rolnik, Guattari e Rosa, sobre cartografia, apostamos no desejo para cartografia dessa pesquisa, que faz linhas de fuga, que abrigam as territorializações, desterritorializações e reterritorializações que fazem devires, inocentes e únicos, o uno extraído da multiplicidade. O desejo constituindo a pesquisa-cartográfica é a força "que permite explodir os estratos, romper as raízes e operar novas conexões".⁸ E eu sou a chuva, a gota, eu quero me molhar.

Cartografando, experimentamos os movimentos vibráteis dos corpos em todos os encontros que viver é possível. Os testes de sabor constantes, o experimentar tudo que vibra e faz o corpo do cartógrafo vibrar, faz a cartografia ocupar o corpo inteiro. E assim, podemos conhecer e criar conhecimentos com todo o corpo. Corpo de pé, de corpo no chão, mão no corpo, mão na terra, poesia, poeira, lixo, sujeira, pêlos, manchas, papel amassados, fissuras, rachaduras, riscos, rios, rabiscos, o derramado, o expelido. Todo ar que respira. Todo cósmico.

O que há é apenas o afeto e o devir. São esses que fazem as marcas que sinalizam para o cartógrafo suas pausas. Cartografar com o corpo vibrátil, é sentir com o corpo e com o pensamento as vibrações dos mundos em movimento. As pulsações aceleradas, os calafrios, o estômago fadiga, pensamento terremoto, amores, temores, fantasias, os odores, as desgraças, o erótico, o sexual, o intelectual, o social. Goza. Treme. Geme. A fome do cartógrafo é matéria que raiz nenhuma alcança. Come tudo que move no rizoma, espreiteiro, mapeia tudo que a ele aparece na composição das paisagens que lutam para se instaurarem na imanência.

Os textos escritos, os textos não escritos, as falas, os áudios, os temperos, as imagens, e não-imagens, mensagens e slogans, os jornais, as revistas, a rede, os

⁷ Rosa, *A cartografia como estratégia de pesquisa*, p.198.

⁸ Deleuze; Guattari, *Mil platôs*, vol. 1, p. 33.

outdoors. Isto é antropofagia, toda imagem, barulho, bagulho, mensagem, cor e som, são corpos fazendo e destruindo corpos bem como a si mesmos. Cartógrafo “antropófago”.⁹

A cartografia que fareja afetos para a pesquisa em Educação nos sugere um trilhar metodológico a construir mapas inacabados, abertos e conectados, dos encontros entre forças e intensidades na pesquisa. Tudo isso a partir da atenção às afecções dos cartógrafos e dos seus corpos vibráteis.

2. O Que é Cinecartografia?

Cartografia-criação. Apostamos nos afetos e nas forças dos encontros para desencadear um fazer cinecartográfico, a cinecartografia.

Entendemos aqui como cinecartografia, a investigação das imagens dos filmes, criada a partir dos estudos sobre cinema de Deleuze em *A Imagem-Tempo* (2007) e de Lapoujade (2015) sobre imagens aberrantes, atravessadas pelas provocações de uma cartografia afetiva para pesquisa, propondo um olhar e um fazer metodológico para uma cinecartografia dos filmes de suas imagens aberrantes entre camadas, paisagens, educação, cinema e suas conexões e emersões possíveis.

Decidimos propor um movimento que se dá entre os desdobramentos deste texto com a experimentação da cinecartografia. Um movimento entre nossos pensamentos e escritas, e outros pensamentos, outras narrativas, especialmente as audiovisuais, na intenção de que nossas conversas aqui contribuam para trazer do fundo movimentos aberrantes, para que na superfície possamos traçar sobre eles cinecartografias, na intenção de “fazer o pensamento remontar para além de qualquer fundamento, rumo às profundezas do sem-fundo”.¹⁰ Em nossas leituras, por nossos atravessamentos e vontades, visualizamos a importância de pensar, sentir e estudar o cinema em sociedades audiovisuais como a que vivemos. Na pós-modernidade, a linguagem audiovisual nos expõe brechas e furos que permitem vazamentos e circulações em diferentes lugares, por teorias outras, a partir dos encontros.

Mais do que cartografias, forjamos nesta pesquisa cinecartografias,¹¹ entendendo estas como uma cartografia das imagens dos filmes modernos,¹² “da qual se resulta o

⁹ Rolnik, *Cartografia sentimental*, p. 23.

¹⁰ Lapoujade, *Deleuze, os movimentos aberrantes*, p. 33.

¹¹ O termo cinecartografia foi desenvolvido e elaborado como um tratamento metodológico na dissertação: Lourenço, *Cinecartografando imagens aberrantes entre camadas, paisagens, educação e cinema*. Realizamos outros trabalhos que também utilizam o mesmo movimento cinecartográfico para estudar filmes como em Lourenço; Pimenta, *Cinecartografando as imagens de filmes do circuito de mostras ambientais brasileiras*.

¹² Para Deleuze (2007) o pensamento no Cinema Moderno consiste fundamentalmente em uma ruptura com o esquema sensório-motor (próprio do cinema clássico), resultando em temporalidades indistinguíveis, acontecimentos desligados uns dos outros, personagens que vagam e hesitam, indeterminação entre instância da narrativa e instância do personagem. O que ocorre neste cinema é um interstício entre duas imagens, na qual cada uma delas cederá a um espaço fora do filme, voltando, depois, a entrar nele. Assim, o que caracteriza e diferencia o cinema moderno do cinema clássico, é o modo no encadeamento das imagens em função da ação das personagens. Entendemos que o filme *Honeyland* (2019) cinecartografado nessa pesquisa é um filme contemporâneo e não moderno como os citados nos estudos de imagem-tempo por Deleuze (2007), porém, pensamos que é possível criar experimentações potentes a partir e com os encontros com as leituras e conceitos da obra Cinema II.

movimento",¹³ de vida, de pensamento, de devires, de conexões, de experiências, de sensações, de ruínas, de lugares, de aprendizados e..., que forma, deforma e transforma o que podemos criar, pensar e pesquisar em cinema e educação.

Há múltiplas possibilidades de cinecartografar as obras do cinema, cada afetar é único, e são nessas partículas únicas que linhas de fuga se criam. Tecer perguntas sem vontade de respostas entre narrativas-escritas é parte da cinecartografia, por isso questões e interrogações, apareceram por toda produção. Para o presente texto, ao experimentarmos os filmes, criamos uma cinecartografia com aquilo que mais nos afetou e movimentou.

É a partir dos estudos sobre cinema de Deleuze (2007), que entendemos a cinecartografia como um caminho para pesquisar filmes que "deve permitir apreender algo intolerável, insuportável. Não uma brutalidade como agressão nervosa, uma violência aumentada que sempre pode ser extraída das relações. Trata-se de algo mais poderoso, o injusto, o belo, o que excede nossas capacidades sensório-motoras".¹⁴ Os devires?

Esta pesquisa que põe a cinecartografia em foco, busca entre as imagens dos filmes ir além, não só para exceder e perturbar as ligações sensório-motoras, mas juntar às imagens-tempo, "forças imensas que não são as de uma consciência simplesmente intelectual, nem mesmo social, mas de uma profunda intuição vital".¹⁵ E com os atravessamentos de Lapoujade (2015), pensamos que as imagens aberrantes que habitam os frames trazidos para cinecartografia podem ser tais forças imensas que espreitamos.

Cinecartografias que buscam vazamentos-potência nas imagens e narrativas do filme, que liberte o cinema do que ele já é enquanto norma e forma, ou do que ele já o fez ou já está autorizado a fazer. Deleuze (2007) sugere o cinema moderno como um conjunto de relações e de experimentações, afetante e, manifestamente, afetado. Por isso, a ideia de utilizar a experimentação da cinecartografia como pesquisa: como olhar os frames¹⁶ do cinema e converter em potência o que ainda era só possibilidades.

Uma pesquisa que se faz à espreita, construindo com potências-ativas de filmes porvir, filmes que ainda podem ser, histórias que nos ensinem. A cinecartografia abre brechas no texto para questões que continuam sem respostas prontas, conclusivas, acabadas, fechadas. São estas questões espalhadas pela escrita, que inauguram novas conexões na experimentação que propomos ao cinecartografar o filme *Honeyland* (2019). As cinecartografias aninhadas nesta pesquisa, forjaram saídas e fugas em nosso pensamento necessárias para mergulhos profundos em camadas que emergiram à superfície sentidos outros para as imagens do cinema.

¹³ Deleuze, *A imagem-tempo*, p. 159.

¹⁴ Deleuze, *A imagem-tempo*, p. 29.

¹⁵ Deleuze, *A imagem-tempo*, p. 33.

¹⁶ Os vídeos (filmes) são compostos por uma série de imagens que ao repetirem no curso do tempo, criam movimentos e se enfileiram em imagens, histórias. Cada uma dessas imagens é chamada de frame. Desde 1929, o movimento padrão do cinema é de 24 frames por segundo (24fps). No entanto, alguns filmes atualmente são gravados com maior quantidade de quadros de imagens sequenciadas, como acontece com os filmes de alta resolução. Para mais informações, consultar "Fotograma" do Dicionário teórico e crítico de cinema (Aumont; Marie, *Dicionário crítico e teórico de cinema*).

3. Experimentações cinecartográficas com *Honeyland* (2019)

Os dois co-diretores do filme *Honeyland* (2019) realizaram uma pesquisa para construção de um documentário ambiental e encontraram uma moradora quase solitária e decidiram registrar sua vida e seu modo de vida. A equipe do filme passou três anos no local para os registros. O filme ganhou o prêmio Sundance World Cinema e é o primeiro filme da história indicado ao Oscar de melhor documentário e melhor filme estrangeiro simultaneamente.

Tudo acontece graças a *Hatidže*, uma personagem real que mantém cuidadosamente colméias de abelhas, coexistindo com elas, com a mãe, com o meio rural, com as montanhas e com a vegetação.

Hatidže e a mãe, vivem em uma pequena casa sem água corrente ou eletricidade, em uma aldeia aparentemente abandonada. Em visitas episódicas à maior cidade da região, Skopje, se constituem os raros momentos em que ela vê outras pessoas, pega ônibus, observa cabelo punk, taxis, usa faixa de pedestre, escuta buzinaço e sirene, vai à feira. Seus olhos brilham entre as barraquinhas, pode vender o mel que extrai e, compra com o dinheiro da venda, coisas para a sobrevivência e consumo, como: tinta de cabelo, leque preto e banana.

De volta ao campo, a calmaria de *Hatidže* tem uma pausa com a chegada de novos vizinhos. Eles parecem ser nômades, e durante a sua chegada e instalação, outros agenciamentos para aquele território são desencadeados em busca de novas expressões para o próprio território. É um reterritorializar no próprio processo de desterritorialização.

É nesse sentido que o nômade não tem pontos, trajetos, nem terra, embora evidentemente ele os tenha. Se o nômade pode ser chamado de o desterritorializado por excelência, é justamente porque a reterritorialização não se faz depois, como no migrante, nem em outra coisa, como no sedentário [...] Para o nômade, ao contrário, é a desterritorialização que constitui sua relação com a terra, por isso ele se reterritorializa na própria desterritorialização.¹⁷

Os nômades são aqueles que se espalham, aqueles que se distribuem no próprio ato de colocar-se no mundo. A distribuição nômade é rizomática. Os modos como percorrem os pontos num mapa não são prévios e transcendentais, eles se fazem na própria ação de vaguear.

A territorialização dos vizinhos na terra-Terra, as intensidades se definindo através de certas matérias de expressão e o nascimento de mundos nesse processo provoca em *Hatidže* uma desterritorialização da sua relação com a Terra, os territórios vão perdendo forças de encantamento, há mundos que se acabam e partículas de afeto são expatriadas, sem forma e sem rumo. E é justamente por sentirmos tão facilmente a simplicidade da personagem, que vemos um contraste em *Honeyland* (2019) tão duro, denso.

Apesar de se tratar de um documentário, os dois diretores delineiam o filme com uma narrativa poética, que nos fez perceber durante a cinecartografia que se trata de

¹⁷ Deleuze; Guattari, *Mil Platôs*, vol. 5, p. 44.

um documentário de cenas reais. Dessa indiscernibilidade entre o real e a ficção, novas distinções para a narrativa puderam emergir, outras realidades que antes não existiam.

Deleuze (2007) nos ajuda a pensar como a narração falsificante transforma e rizoma as imagens do cinema, trazendo à tona do profundo, diferenças e alternativas ao verdadeiro e ao falso para as narrativas.

Esse cinema transforma, recria e brinca com as noções de verdade, energizando as imagens-tempo que carregam consigo potências que advém também do falso. Como comenta Deleuze:¹⁸

Resulta disto [da contaminação do falso nas imagens] um novo estatuto da narração: a narração deixa de ser verídica, quer dizer, de aspirar à verdade, para se fazer essencialmente falsificante. Não é de modo algum "cada um com sua verdade", uma variabilidade que se referiria ao conteúdo. É uma potência do falso que substitui e destrói a forma do verdadeiro, pois ela afirma a simultaneidade de presentes impossíveis, ou a coexistência de passados não-necessariamente verdadeiros.

Em *Honeyland* (2019) a presença dos diretores e das filmadoras é discreta, os personagens nunca conversam com a câmera ou olham para ela.

De que maneira quem filma observa seus personagens e o seu local? De perto, adentrando a intimidade, possivelmente interferindo no cotidiano e interagindo com o espaço filmado? De longe, como se não fosse percebido, e quem sabe até espiando? Fazendo-se presente, ou buscando a invisibilidade? Com a quantidade de materiais coletados em três anos de captura, eles poderiam construir e criar infinitas narrativas sobre a vida de *Hatidže*, das abelhas, da mãe, das crianças, das rochas, das colméias, das vacas, dos ferrões.

Sentimos que, como diz Deleuze ao pensar as fronteiras entre as camadas dos filmes no livro "Imagem-Tempo", que o tempo é algo integrante do cinema, não apenas no sentido da duração do tempo dos takes, mas no sentido de espera, no sentido da captura das imagens, da filmagem.

As fronteiras entre os territórios, dos personagens, dos diretores e dos seres que atuam no filme, vão se desfazendo nesses entres, elas se ultrapassam, se atravessam, delimitam e redelimitam os limites dos territórios, vão fugindo umas das outras, e o que gostamos de observar, movimentados pelo pensamento de Deleuze, é esse transitar das camadas e suas fronteiras até "quando já não sabemos onde ela passa, entre o filme e o não-filme".¹⁹ E a partir das leituras de Lapoujade (2015), buscamos capturar os movimentos aberrantes que escapam nessas passagens, aquilo que sobe à superfície das camadas e fronteiras das imagens, nos permitindo remontar já na superfície o sem-fundo do qual esses movimentos aberrantes provém. "Não é precisamente para isso que os movimentos aberrantes [...] conduzem? [...] Na medida em que ele se encontra agora na superfície, esse fundo chama-se profundo, sem fundo".²⁰ E nas imagens aberrantes podemos encontrar o que povoa o sem-fundo, "singularidades [...] intensidades, multiplicidades, diferenças livres ou nômade".²¹

¹⁸ Deleuze, *A imagem-tempo*, p. 161.

¹⁹ Deleuze, *A imagem-tempo*, p. 187.

²⁰ Lapoujade, *Deleuze, os movimentos aberrantes*, p. 32.

²¹ Lapoujade, *Deleuze, os movimentos aberrantes*, p. 32.

Por isso, na cinecartografia propomos mergulhar no profundo, nas linhas de fugas que se dão entre essas passagens e transições, que trazem movimentos para superfície e compõem um plano.

Com efeito, o que é um plano? É uma espécie de corte, uma seção do sem-fundo destinada a acolher no plano tudo o que dele provém, e não a mergulhar tudo novamente nas profundezas [...] essa é justamente a definição de um plano: a existência autônoma de uma superfície que exprime o que sobe do fundo, à maneira de um crivo ou de um filtro, onde a determinação se faz.²²

Estes posicionamentos se tornam pertinentes durante os caminhos percorridos na cinecartografia de *Honeyland* (2019), há algo muito singular na obra, fertilizada pela questão dos posicionamentos dos olhares.

A câmera segue por penhascos íngremes em Plano médio, quando em busca das colmeias ou de lenha no campo. Também se faz presente em Primeiro plano, ao lado da cama da mãe doente, nos favos de mel, na torneira d'água, nos ninhos, captando os olhares suspeitos da personagem. Seja de dia, seja de noite, tanto no vilarejo em ruínas, quanto na cidade.

Dos *frames* derramam-se narrativas tecidas sobre as histórias e vidas emergentes das relações entre os mundos, os não humanos, humanos... *Hatidže*, sua mãe parcialmente cega *Nazife*, seu cachorro, as abelhas, os vizinhos, o caminhão, o trailer, os animais da fazenda e os gatinhos. Narrativas afetivamente entrelaçadas umas às outras, um com os outros, todos com a própria terra-Terra. Com o cinema e o audiovisual, partimos em mergulhos profundos em territórios em busca de outras cores que possam colorir nossos olhos e pintar com o tato que a imagem desperta em nós.

Os movimentos aberrantes das imagens, nos fazem ver aquilo que escapa das relações e das camadas, aquilo que chega até o corpo e constrói com ele vibrações. Participa de devires. Fertiliza multiplicidades. O corpo todo pode sentir e experimentar as imagens e os afetos que são despejados dos planos e estão no tempo. O corpo pensa experimentando a si mesmo quando criativo, quando em devir com conexões livres e aberrantes.

As experimentações da cinecartografia fazem emergir vínculos traçados em territórios expondo toda uma rede de vínculos humanos e não humanos que se estabelecem em *Honeyland* (2019), expondo as paisagens criadas no processo fílmico, a fim de participar dessa rede e se engajar com ela. Ao fazermos isso, podemos também habitar esses lugares e agir sobre eles e sobre os outros vínculos que ali se estabelecem. Sempre ansiando por novas maneiras de restaurar as relações da terra-Terra, contribuir para a invenção de um povo²³ e restituir a crença neste mundo.

²² Lapoujade, *Deleuze, os movimentos aberrantes*, p. 37.

²³ Inspirado em Deleuze (2007), quando comenta sobre a arte, inclusive o cinema, e sua contribuição para invenção de um povo que não existia.

3.1 Forrageando abelhas de perto: *close-up* e o rosto

Figura 1: *Close-up* (9 imagens) de *Hatidže* remexendo o ninho



Fonte: Frame de *Honeyland* (2019).

No penhasco, quem comanda o movimento é o vento. As rajadas, quando tocam, são sentidas, arrepiam, movem tecidos e trazem de dentro da rocha o cheiro de um mel escondido entre lascas. O zumbido das asas das abelhas faz chiados em ritmos maestrados pelo vento que é cortado no voar. No meio da comunicação zumbida que faz tremer todo o corpo, a armadilha de barro²⁴ e graveto ganha roupas e passeia, em caça-rainhas.

O zumbir se confunde com o grito-canto. O canto compõe novas notas e faz com os zumbidos outra música, uma que anuncia as novas linhas desse contrato que é imposto às abelhas pela armadilha: o passear da rainha.²⁵

Essas afecções que desenham as paisagens das relações, ao se estenderem em gestos, o que temos é a invocação ritualística que levanta a cesta-colmeia em chamado rítmico à abelha rainha, uma sonoridade se anuncia: – *Maat, maat, maat, maat, maat, maat!*.

Essas composições da imagem são tracejadas conforme vão surgindo complexas interações entre os corpos que delas participam, não-humanos e humanos. O que elas nos comunicam por meio de suas expressões afetivas e gestos corporais são as maneiras pelas quais diferentes espécies e entidades se conectam e co-criam o mundo por meio da extensão de seus contratos e afecções. Com Deleuze (2007), ao lançar nossos olhares sobre as imagens de *Honeyland* (2019), pensamos nas composições estéticas que atravessam os corpos, que se reagrupam sobre os corpos, e que nos contam histórias que os corpos coordenam e dirigem.

O corpo mergulha para atingir a vida. A vida adquire potência com as variações, tonalidades e encontros que participam das constituições dos corpos. O que passa através dos corpos, entre os frames de *Honeyland* (2019) e a cinecartografia, que são a um só tempo obstáculo e meio? O que vaza das experimentações da pesquisa que tem o poder de tornar até mesmo o tempo que é efêmero, em imagem da eternidade...?

Aves e ruminantes e canídeos e felinos e insetos e plantas e terra e clima e... e... são os elementos da imagem. Todos intimamente ligados uns aos outros. Existências tão necessárias à vida na terra-Terra, mas aparentemente fadadas à extinção. Comunidades.

A afecção que nasce das relações, dos contratos²⁶ e dos encontros entre seres na cinecartografia, não apenas dão um sentido ao mundo de *Honeyland* (2019) e nos conta

²⁴ Para capturar os ninhos de abelhas, *Hatidže* constrói artesanalmente com gravetos secos e barro, uma “armadilha-casa” provisória, em formato de cone, oco e arredondado. Essa armadilha é coberta com um tecido de flores, e carregado nas costas com ajuda de um barbante que segura e corta o peito. As armadilhas que ficam fixas ao lado da casa de pedra são cobertas por chapéus de guerra, metal, ferrugem e histórias.

²⁵ Com a armadilha construída e em punho, após muitas borrifadas de fumaça, numa garrafa PET cortada, a rainha é procurada, encontrada e remanejada a morar, por ora, dentro da armadilha. Que desce todo penhasco e leva consigo o ninho, as ninfas e abelhas para viverem na parede de pedra, perto da casa de *Hatidže*. As rainhas das abelhas, dificilmente sairão dos ninhos e dos lugares que escolheram e construiram morada. Porém, com a armadilha isso se torna diferente em *Honeyland* (2019), a rainha é levada a passeio pelo vale, para viver em outra casa. Outro lugar. Re-escolhido.

²⁶ Utilizamos a palavra contrato entre a escrita, contaminados pelas leituras e provocações da antropóloga Anna Tsing, que reverberou muito durante a formação no mestrado em Educação, entre as disciplinas, trabalhos, grupos de estudo e pesquisa. Tsing (2019) em *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*, nos ajudou a pensar como as relações são criadas e as tensões que elas levam consigo ao estabelecerem encontros. Os contratos seriam aqueles

sobre ele, mas também restauram por meio de todos seus personagens, humanos ou não, a crença no mundo, ao permitir experimentarmos experiências vívidas de corporificação, significativamente ligadas umas às outras e ao mundo por meio de suas conexões afetivas e forças, “forças enfrentam outras forças, se referem a outras forças, que ela afeta e que a afetam”,²⁷ entre corpos, que muitas vezes palpitam de paradigmas representacionais do pensamento-cinema. O que temos nessas composições são os choques das forças, na imagem ou das imagens entre si?

Em *Honeyland* (2019), muitas tomadas acontecem em *close-up*. O primeiro plano é muito mais que a mera ampliação técnica do detalhe ou do rosto. O que ele emerge ao surgir no cinema, é um movimento intensivo da intimidade, do pensamento, das desproporções das escalas, das dissipações dos enquadramentos.

Deleuze (2007) ao conciliar os conceitos de imagem-afecção, primeiro plano (*close*) e rosto, traz para discussão no pensamento cinematográfico que “a imagem-afecção é o primeiro plano, e o primeiro plano é o rosto”.²⁸

O que é um rosto? Um rosto é aquilo humano composto de feições, pelos e cavidades? Deleuze e Guattari, desenvolvem escritas sobre rostilidade nos livros *Mil Platôs*, e entre os platôs, os autores nos provocam pensamentos que nos mostram que os rostos não se identificam necessariamente com o humano.

Um rosto é produzido, é rostificado. E quando o primeiro plano é o corte, o que ele enquadra são figuras que pelo plano vão se rostificando. Nas imagens do cinema, algo pode ser rostificado mesmo que não se assemelhe a um rosto. O *close* nas imagens é o que define a natureza do rosto.

“O rosto não é animal, mas tampouco é humano em geral, há mesmo algo de absolutamente inumano no rosto”.²⁹ O *close-up* vai além do *foco-in*, do aumento exagerado, da expressão insólita, infrequente e... “O rosto é inumano no homem, desde o início; ele é por natureza *close*, com suas superfícies brancas inanimadas, seus buracos negros brilhantes, seu vazio e seu tédio”.³⁰

Nas imagens do cinema, o rosto não é apenas o rosto humano. Em *Honeyland* (2019), os *close-ups* que revelam os rostos, nos mostram também, que estes podem ser de quaisquer objetos, personagens, histórias... imagens que abrigam uma, ou várias faces.

O rosto que nasce do *close-up* é uma paisagem que comporta uma variedade de rostos, “o *close* de cinema trata, antes de tudo, o rosto como uma paisagem”.³¹ Isso devido a capacidade do primeiro plano de abstrair para os espectadores, o objeto enquadrado de todas as coordenadas espaço temporais prévias e desejadas. Ele configura de certo modo um caos.

Quando o primeiro plano destitui das imagens seus referenciais espaciais, nascem em nós outras relações com o espaço, ou até mesmo se remete a um espaço outro, um

falados ou não, explícitos ou não, diretos e indiretos, entre humanos e não humanos, que aparecem em determinada composição e juntos formam uma paisagem. Paisagem integralmente moldada, afetada e atravessada tanto pelos sujeitos considerando os humanos e não humanos, quanto pelas tensões que esses impõem nas relações. Os mergulhos nessas leituras nos permitiram cinecartografar os contratos que aberram das imagens do filme *Honeyland* (2019) e construir com eles outras narrativas, ensaios e paisagens.

²⁷ Deleuze, *A imagem-tempo*, p. 170.

²⁸ Deleuze, *Cinema 1*, p. 114.

²⁹ Deleuze; Guattari, *Mil platôs*, vol. 3, p. 40.

³⁰ Deleuze; Guattari, *Mil platôs*, vol. 3, p. 40.

³¹ Deleuze; Guattari, *Mil platôs*, vol. 3, p. 43.

espaço qualquer, que pode ser imaginado, criado, manipulado... ele se modifica conforme as forças vão o moldando, advindas da violentação que o pensamento sofre ao entrar em contato com os *close-ups*.

Isso projeta consequências à narrativa, que começam a partir daí sofrer rupturas, o caos fica mais pulsante, criam-se figurações outras, e recebem "injeções infinitesimais de a- temporalidade",³² em movimento que desencadeiam devires.

O outro espaço não permite determinações que venham de um espaço definido previamente. Devir é a potência e tudo muda do ponto de vista do devir, e quando a partir dele conseguimos ficcionalizar, imaginar, praticar o pensamento e seu poder de criação, ele passa assim, a "contribuir para a invenção de seu povo [...] uma memória, uma lenda, um monstro".³³

A cinecartografia forrageia imagens aberrantes em *close-ups* que nos permitem fugir daquilo que é ligado unicamente às narrativas, as formas, ou à caracterização dos personagens, e atenta para uma construção dos corpos, das paisagens, dos contratos, das tensões, daquilo que atravessa, faz vibrar e artistar. Humano e não- humano. Os seres e aquilo que os pertencem vão se esgotando na passagem do tempo.

3.2 O mel que chove do céu

Figura 2: *Close-up* (2 imagens) de *Hatidže* fazendo chover mel sobre pedra



Fonte: Frame de *Honeyland* (2019).

O desentranhar do mel, o toque molhado, denso e dourado. O tempo adapta o espaço com as forças que o preenchem de existência. O *close-up* traz na primeira camada uma pedra coberta de líquens que ora encobre-se em elipses de mel que derrama do céu branco de lata. Nesse céu que mel-chove, as nuvens são carregadas do que escorre dos favos. O segundo plano desfocado, tem ramos que brilham como estrelas em vales de

³² Deleuze, *A imagem-tempo*, p. 17.

³³ Deleuze, *A imagem-tempo*, p. 183.

nebulosas, e faz contraste com fundo escuro-céu, pintado pelas gramas secas, galhos quebrados, poeira de terra e rochas.

E a frente desse céu estrelado-camada, a pedra deleita da recompensa que a tempestade no céu traz. Nesse momento de regozijo o espaço reconfigurado na imagem está devir melado, ansiando percorrer e grudar e ocupar toda a pedra. Implode o contrato que é marcado pelas linhas que trazem as forças para essas coexistências. Mel desentranhado desterritorializa na força que o faz viajar até a pedra na terra e se territorializa em chuva naquilo que é desejo puro. Espera chuva. Numa abordagem não alarmista sobre o meio e suas linhas e planos.

Figura 3: *Close-up* (2 imagens) de abelhas bebendo mel sobre pedra com *zoom-in* na língua vermelha



Fonte: Frame de *Honeyland* (2019).

Favo esmagado posto em pedra como banquete e em *close-up*, todas do ninho se servem daquilo que é delas próprias. A língua vermelha lambe lambe toda pedra secando a chuva e devorando o mel. Euforia, zumbido, e todo corpo de novo tremendo. Um corpo feito de toda abelha que co-cria em gozo com o mel. Um corpo todo, formado por vários forrageios, várias histórias, que compuseram várias narrativas que aberram ansiando ter o mel como parte do corpo de novo. E a pedra em cócegas compartilha e coexiste essa

narrativa com o corpo de abelhas que se estende e indiscerne-se na imagem, pelo *close-up*, da própria pedra.

Esses espaços preenchidos pelo melaço, traz em gozo outras composições de corpos que experimentamos pela cinecartografia. O mel é sentido e provado na imagem. A imagem revela a intimidade da degustação, que ora revela os gostos do forrageio, das flores visitadas, do sol que aquece as asas, da água que foram bebendo, da planta que foi polinizando, do pólen que grudou e daqueles que vagueiam despencando em voo.

Um saborear que surge de toda uma trajetória, dos caminhos percorridos, dos entrelaçar das histórias humanas e não. O mel se faz num rizoma tecido pelas abelhas. Quais tensões que insurgem entre as camadas da imagem e os seres que invadem esse rizoma? O que compõem com o rizoma narrativas outras? Narrativas que nos ensinam com as relações?

Poderíamos experimentar na cinecartografia artistagens que movimentam as imagens a aprendem umas com as outras nessas conexões afetivas? Isso tem força de potência para atualizar camadas outras no regime das imagens aberrantes?

Pensamos em como a cinecartografia e a captura das afecções que ela engaja, pode promover entradas diretas no tempo das imagens, nas suas ficcionalizações impossíveis, impensáveis, nas suas potências de vida que combatem o esvaziamento da vida. Esses movimentos que se criam em ensaio e artistando, afloram experimentações na imagem a fazendo devir outras imagens tomadas pelo sentir.

Um corpo outro, um banquete de casa-favos, mel e chuva. Presente dos céus, que reconfigura corpos, intimida-os a coexistirem sob a Terra.

As cenas compostas de *close-ups* nestes elementos deslocam o olhar, desterritorializa ele para fora de seu meio, o *close-up* que faz da imagem tempo uma imagem quase estática, insiste, convoca e enfoca a atenção dos olhares sobre a tela. Dão em movimentos, experiências de como mais podemos existir em outros mundos possíveis.

3.3 O tronco, o rio e a motoserra.

Figura 4: *Close-up* de *Hatidže* ouvindo o ninho de abelhas em um tronco suspenso sobre a água



Fonte: Frame de *Honeyland* (2019).

Figura 5: *Close-up* (3 imagens) da dança da fumaça na entrada do ninho



Fonte: Frame de *Honeyland* (2019).

Forrageio, sair a escuta, silêncio-me, eles falam. Buscando restaurar as relações com os seres da terra-Terra pelo forrageio, pela busca, que faz, pelo encontro que há, passa água, água me passa, sobre galho, tronco-árvore. Escutam zumbidos se conectando com a vida que há no tronco que é vivo e oco. O canto que encanta as abelhas. Na segunda camada do primeiro plano o rio passa demarcando o movimento. Um baile de movimentos, a fumaça que sobe a tela dançando, o rio que escorre abaixo no meio e nas margens. O rio é apaixonado pelo tronco, e prometeu por ali nunca mais deixar de passar, torcendo a todo tempo, para que cada gota d'água que caia da chuva faça dessa distância um caminho menor.

- Você não pode me levar,
- Eu me transformei numa árvore.

- A colmeia disse a *Hatidže*? Assim como sua mãe?
- Que outras linhas territorializa a terra-Terra que não são as humanas?
- Tronco.
- O tronco-forte não pode ser levado.
- A mãe que virou árvore também não.
- A escuta dos zumbidos no tronco faz fora do ninho ajoelhar a abelhinha que zumbe em maat maat maat maat maat.

E a água do riacho continua passando, desejando o tronco, separados pelo encosto de terra que sustenta as raízes. No fundo um plano desfocado fazendo emergir tudo aquilo que a correnteza tem consigo, folha seca despencada em gravidade, folha verde soprada pelo vento, poeira, terra e sombra de copa. Indo em direção daquilo que deseja movimento, em movimento, corroendo a margem e cada vez mais se abeirando e alargando o território.

As camadas no *close-up* são o que compõem o novo enquadramento. Dão devolutivas a nós que assistimos, que são como coordenadas do posicionamento das cores, dos pixels, do que há na imagem e pode ser territorializado, que se territorializa.

Figura 6: *Close-up* (4 imagens) da dança da fumaça na entrada do ninho intercalada com a foto da mãe de *Hatidže* acamada na cena que diz desejar ser uma árvore



Fonte: Frame de *Honeyland* (2019).

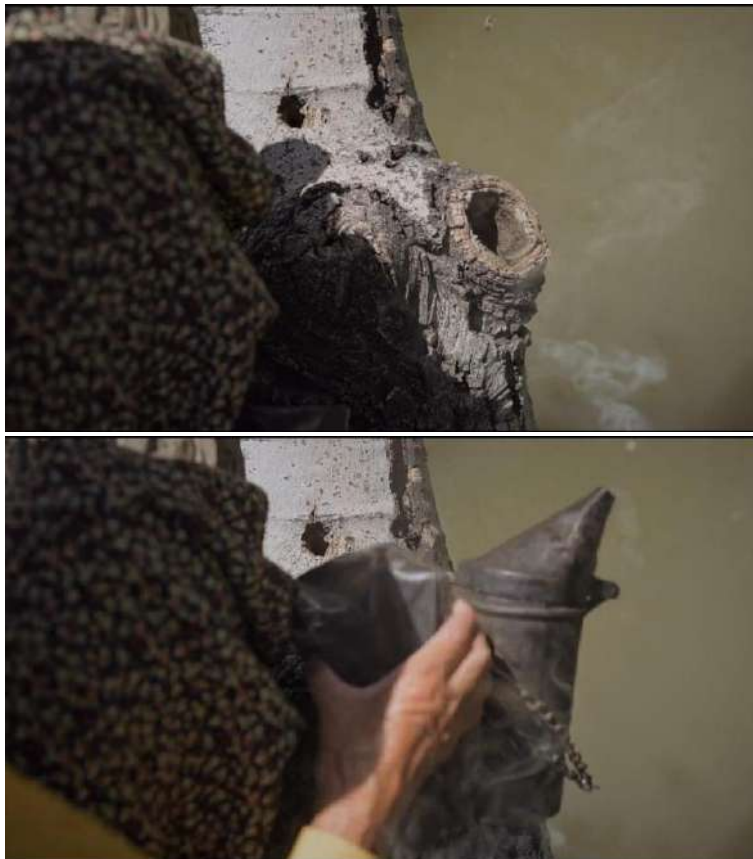
O *close-up* impõe outras composições de imagens aberrantes. Aquelas que aberram entre as camadas que resistem mesmo na perda de profundidade que desencadeia o primeiro plano. Mesmo perto, restrito e reconfigurado o espaço, há vozes que irrompem no território que resta. Naqueles que as habitam. Assim são as vidas em *Honeyland* (2019), consomem e territorializam toda terra-Terra, uma territorialização não-humana por aqueles que resistem nas truculentas linhas que cartografam espaços.

Em cada buraco há vida. Há quem está pelo poder encorajado, de ferramentas, força e punho, buscar dominar relações e empossar suas forças. O tronco é ferido num

outro plano sequência, com a motosserra que busca ensandecida pelas abelhas e pelo mel.

Esse forrageio, agora feito por outros seres, silencia os zumbidos das abelhas pelo grunhir da serra, pelo rasgo da madeira, pelo romper dos xilemas, pelo trinchar do tronco-forte-colmeia.

Figura 7: *Close-up* (2 imagens) da entrada do ninho com algumas abelhas saindo atordoadas pela fumaça com o rio ao fundo e o foco no fumigador comandado por *Hatidže*



Fonte: Frame de *Honeyland* (2019).

E no silêncio da imagem-tempo o que há é apenas o grito do rio, apaixonado pela realização do encontro que lhe parecia impossível. O toque da água com tronco, madeira embebida, penetrada com violência, até que se devore todo meristema que ainda está seco, até que todos os poros derrame.

A destruição da casa das abelhas, o afogamento das ninfas e do mel. O abraço apaixonado, o encontro inusitado proporcionado pela *feralidade*³⁴ dos nômades e de suas vontades de se alastrar, de sugar da terra-Terra tudo que há de sugar. Desterritorializa o tronco, e o lança no seio do rio que espera em deságuas. Por ora, esse enunciável territorializa nas águas, um novo espaço que pertence tanto ao tronco quanto ao rio.

O barulho da motosserra que encobre os zumbidos, compõe na imagem-tempo um ritmo que nos ensurda para os zizios dos outros seres.

³⁴ Entendemos feralidade com Tsing, em *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*, p. 16: "capacidade dos não humanos de responder às práticas humanas de maneiras diferentes daquelas pretendidas pelo design humano".

A conquista da terra, o consumo dela, o contrato, a coexistência na terra-Terra, uma co-criação. A mesma destruição. Todas as vidas estão interligadas, territorializadas pelo tronco, pelo mel, pela água, pelos sons das coisas. Zumbido, motosserra e o mugir das vacas.

Figura 8: *Close-up* (4 imagens) de abelhas se livrando de afogamento em uma bica d'água subindo em uma folha



Fonte: Frame de *Honeyland* (2019).

Uma abelha enlaçada pela água parece estar fadada a afogar. As asas não funcionam molhadas, o voo em Z no tanque pingando não conquista ou desloca o espaço. Um tronco tem consigo as folhas que alimentam a planta de verde. Uma folhinha verde na pequena piscina, marcada pela história que pelo seu limbo passou, vira ponte pra abelha que não sabe nadar. *Hatidže*, assim como sua mãe, agora é tronco também, e com suas folhas, no pequeno poço faz caminho para a abelha passar. Tronco, água, abelha, ponte. Pequeno gesto, deixar de ser humano pra ser tronco, pra ser galho, que é ponte.

O brilho na imagem incide por todo enquadramento. Há tanto brilho que a poça transforma-se em espelho e mostra o céu e o que lhe atravessa: folhas decantadas com a terra, poeira e galhos.

Seria a poça, o rio? Que afoga abelhas e anseia o contato? E agora deseja tanto o tronco quanto o galho-ponte? Que usa das abelhas para poder cumprir seus anseios, ora motosserra, ora tensão d'água e asas encharcadas.

Figura 9: *Close-up* (4 imagens) de *Hatidže* salvando abelhas de afogamento em uma bica d'água com uma folha seca



Fonte: Frame de *Honeyland* (2019).

O contrato entre humanos e não-humanos, faz ao se cumprir, que os personagens experimentam outras formas e extensões de si, de existências mais que humanas. A fim de fazer nas pequenas relações, nas pequenas ações, ponte na água. Ou fazer da paixão do rio pelo tronco potência pelo acontecimento que esse amor conjura. Nas vidas que ele habita, nos forrageios que ele conduz e nos encontros que o irrompe.

3.4 A mudança de plano e o fogo.

Figura 10: Plano-aberto (3 imagens) do vizinho nômade se esquivando do fogo que ateou, *Hatidže* tentando apagar o fogo com uma rama verde e em seguida desistindo ao perceber que não funcionaria



Fonte: Frame de *Honeyland* (2019).

O fogo que queima a terra-Terra reúne na paisagem modos de ser. Um contrato feral habita fogo. O fogo queima as árvores da paisagem e dá espaço para o milho que alimenta o gado crescer. A fome das abelhas traz comida para o gado. O fogo é o que afeta e tensiona as existências que participam das relações.

Traz o brilho estourado para as imagens, compõem o plano das sombras que aberram outro tipo de movimento. Aqueles que são feitos pelo resto de luz que vaza, pelos fótons que acertam os corpos e dão a eles chances de performar formas outras, com todo corpo, para si. Um bicho, um anjo, uma rocha, um inseto, uma outra matéria a queimar.

Assim como nas queimadas do pasto, das árvores, do bioma. Assim como no luto, no escuro, em movimento de afugentar coiotes que farejam chances de avançar. A tocha que persegue os uivos, clama pelo devir queimar, consumir tudo que toca.

Figura 11: Sobreposição de *frames* com capturas de plano-aberto de *Hatidže* afugentando coites com uma tocha após a morte de sua mãe.



Fonte: Frame de *Honeyland* (2019) editado no *Photoshop* pelos autores.

O fogo queimando é grito e uivo, afugenta coiotes da noite nas rochas. Faz fumaça, mas não aquela que dá zonzeira em abelhas. São esses movimentos aberrantes da tocha nos frames que afetam, soltam, desequilibram ou nos distraem nas imagens.

E assim com o passar dos takes em que o fogo queima as telas, vão criando narrativas de calor para os espectadores que vão sendo complementadas, desconstruídas, adensadas, esquecidas, apagadas, ao mesmo tempo que retomam e convocam outras forças, que como comenta Deleuze,³⁵ "vão construir a um só tempo as camadas de uma única e mesma realidade física, e os níveis de uma única e mesma realidade mental, memória ou espírito".

Esses movimentos são aberrantes, pois são justamente estes, que formam tais circuitos independentes e ao mesmo tempo conectados, entre os planos, que vão construindo as camadas do filme em várias realidades, várias memórias, várias corporificações, várias intensidades, que vão constituindo imagens virtuais que conseguem existir fora da consciência, do tempo... na afecção. Em um meio, agenciamentos.

³⁵ Deleuze, *A imagem-tempo*, p. 62.

É possível nesses movimentos descobrir a potência descritiva das cores e dos sons que ativam sentidos e sensações táteis entre takes, pelo brilho que vai aberrando na montagem, na medida que eles são recriados pelo próprio movimento de vagar das labaredas. Nos fazendo perceber e sentir tudo o que queima.

Como as plantas, como a tocha, que é também planta e tronco. Que é *Hitdze*, é a mãe, é ponte, e galho apaixonado pela água que apaga o fogo. Fogo que cai na água e faz do abraço: fumaça. Espanta abelhas, destrói flores e traz para o solo pobreza e milho.

O fogo que queima o pasto para o gado, que queima árvore, que queima tronco, que queima colmeia, queima em luto, o grito do rio ao ver seu amor em cinzas, nos becos queimam os restos de uivos que sobraram. Quais são os enunciados? As consequências que resultam dessas reações? O *close-up* para as imagens, sob um olhar que investiga o menor nesses takes, subordina a descrição de um espaço, permite às funções do pensamento experimentar outros lugares. Participar de outros contratos. Criam virtualidades. E o tempo é dado como um acontecimento.

Considerações Finais

Esses desdobramentos que vão sendo cinecartografados, nos movimentam a pensar: Que signos óticos e sonoros a cinecartografia traz a superfície para violentar o pensamento em educação? E, seria possível também pensar com o cinema, que nos revela todos seus níveis e, camadas e relações corporais e afetivas, um plano de imanência afetivo para pensar a educação?

As imagens podem ser o território criativo que abala em força outros territórios mais acostumados com as calmarias. Disso forma-se um plano de imanência das imagens que pensamos se conectar intimamente à educação. Imagens como aliadas a múltiplas realidades, possibilitam-nos leituras de mundos que, atreladas às atividades docentes, são capazes de constituir exercícios do ensinar mais afetivos.

Essas são também forças que podem ser evocadas pela cinecartografia na pesquisa, a que captura todo tipo de vida, que participa das tensões e vibrações acertadas pelos encontros, e assim, se joga nelas, devora, se afoga, permite.

O que vemos nas imagens de *Honeyland* (2019) é que independente das tensões e interferência dos corpos entre si nas relações, eles [os corpos] sabem se transformar, se metamorfoseiam com as forças que encontram.

O que percebemos nessas relações, é que com elas, podemos compor uma potência em encontros sempre maior, aumentando sempre a potência de viver, nos abrindo sempre novas possibilidades, nos permitindo aos mais diversos contratos e nos expondo às suas tensões.

Os pensamentos que entre a escrita vão se formando viabilizam momentos de acontecimentos no processo de formação. Através e entre esses meios, é possível entrar em contato com diversas potências educativas e outros aprenderes a partir das imagens e dos sons.

Ao invés de relações que se comunicam de acordo com retóricas representacionais, na cinecartografia de *Honeyland* (2019) essas comunicações se expressam na diferença, capturando afetos.

O exercício navegante de vagar, o sair em encontro daquilo que aberra em movimento dos frames. Fertilizar as capturas da cinecartografia até que elas coloquem o

corpo-cartógrafo a vibrar. É um movimento de artistar. Esses afetos são criadores, trazem à tona multiplicidades.

De formas, de vidas, de seres, de coisas, de camadas. Isso tudo é o que nos atravessa, e entre as experimentações convocam forças que coexistem com a formação em Educação que ajudam a pensar um aprender pelos afetos, pelo corpo, pela experimentação, pelo cinema.... E não apenas pelos fatos. Uma vez que potencializam os aprendizados que devirem das relações e encontros.

Aqueles que rebrotam a vida, que a metamorfoseia e a cria. "O devir é a potência [...] a vontade de potência até o devir artista".³⁶

Nos faz ansiar degustações de outras paisagens humanas que estejam perdidas na nossa humanidade, para o que está além do humano. O que extraímos das imagens que tem força de potência para sobrevir outras humanidades?

³⁶ Deleuze, *A imagem-tempo*, p. 173.

Referências

- AUMONT, Jacques; MARIE, Michel. *Dicionário crítico e teórico de cinema*. Tradução Eloísa Araújo Ribeiro. Campinas: Papirus, 2003.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2, vol. 1. Tradução Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. 2. ed. São Paulo: 34, 2011.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2, vol. 3. Tradução Aurélio Guerra Neto et al. 2. ed. São Paulo: 34, 2012.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2, vol. 5. Tradução Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. 1 ed. São Paulo: 34, 1997.
- DELEUZE, Gilles. *A imagem-tempo: cinema* 2. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- DELEUZE, Gilles. *Cinema 1: a imagem-movimento*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- HONEYLAND. Direção: Tamara Kotevska, Ljubomir Stefanov. Produção: Trice Films, Apolo Media. Macedônia do Norte, 2019. (87 min.).
- LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Tradução Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1, 2015.
- LOURENÇO, Keyme Gomes; PIMENTA, Thaís Barros. *Cinecartografando as imagens de filmes do circuito de mostras ambientais brasileiras: mergulhos entre paisagens, ecologias, artes e Antropoceno*. e-cadernos CES, n. 38, 2022. Disponível em: <http://journals.openedition.org/eces/7815>. DOI: <https://doi.org/10.4000/eces.7815>. Acesso em: 20 jun. 2023.
- LOURENÇO, Keyme Gomes. *Cinecartografando imagens aberrantes entre camadas, paisagens, educação e cinema*. 2022. 69 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Uberlândia. Uberlândia, 2022. Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2022.7>. Acesso em: 20 jun. 2023.
- ROLNIK, Suely. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. Porto Alegre: Sulina; UFRGS, 2011.
- ROSA, Rogério Machado. A cartografia como estratégia de pesquisa: agenciamento de afetos. *Rizoma: experiências interdisciplinares em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas*, v. 2, n. 1, pp. 191-202, 2017.
- TSING, Anna. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

SOBRE AS AUTORAS

Keyme Gomes Lourenço

Produtor audiovisual e Coordenador da Mostra Audiovisual [em] curtas. Trabalha com Imagens, cinema, paisagens, antropoceno e educação. Doutorando em Educação pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: keymelourenco@gmail.com.

Lúcia de Fátima Dinelli Estevinho

Professora do Instituto de Biologia e do programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), lecionando disciplinas que discutem Cultura, Filosofia, Ciências e Artes. Trabalha com Educação, Biologia e Cultura, Imagens e narrativas do Antropoceno. Doutorado e Pós-Doutorado em Educação pela Universidade Federal de Campinas (UNICAMP). E-mail: lestevinho@gmail.com.



Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: Collage art, simple art, difference, multiplicity, singularity, surrealism, landscape, clotheless bodies

O MECANICISMO DAS PAIXÕES HUMANAS NO ETERNO RETORNO DO ÉDIPPO: MATÉRIA, MÉTODO E MITO NAS BASES DA FILOSOFIA MODERNA

Luiz Carlos Santos da Silva  [0000-0001-8865-8197](https://orcid.org/0000-0001-8865-8197)
Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Uberlândia, Brasil

Resumo

O presente artigo tem por objetivo apresentar o mito do Édipo em uma analogia direta com a matéria e o método das modernas filosofias naturais e políticas sobre o homem e sobre o cidadão. Com esse intuito, procuramos revelar algumas relações interessantes entre mito e filosofia a partir de autores como Hesíodo, Aristóteles, Bacon, Hobbes e Descartes, destacando o modo como esses pensadores teriam se apropriado do mito do Édipo para fundamentar suas respectivas filosofias. Sob a inspiração antiedipiana de uma crítica à história da filosofia greco-romana, nosso objetivo principal é revelar uma influência mitológica da matéria edipiana nas bases da tradição filosófica das ciências e da própria política estatal.

Palavras-chave

Filosofia, esfinge, Édipo, anti-Édipo.

THE MECHANISM OF HUMAN PASSIONS IN THE ETERNAL RETURN OF OEDIPUS: MATTER, METHOD AND MYTH AT THE FOUNDATIONS OF MODERN PHILOSOPHY

Abstract

This article aims to present the myth of Oedipus in a direct analogy with the matter and method of modern natural and political philosophies about man and the citizen. With this aim, we seek to reveal some interesting relationships between myth and philosophy from authors such as Hesiod, Aristotle, Bacon, Hobbes and Descartes, highlighting the way in which these thinkers would have appropriated the myth of Oedipus to base their respective philosophies. Under the anti-Oedipal inspiration of a critique of the history of Greco-Roman philosophy, our main objective is to reveal a mythological influence of Oedipal matter on the bases of the philosophical tradition of science and state policy itself.

Keywords

Philosophy, Sphinx, Oedipus, Anti-Oedipus.

Submetido em: 02/04/2024
Aceito em: 18/05/2024

Como citar: SILVA, Luiz Carlos Santos da. O mecanicismo das paixões humanas no eterno retorno do Édipo: matéria, método e mito nas bases da filosofia moderna. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 5, n. 1, p. e51978, jan./jun. 2024.



Este trabalho está licenciado sob uma licença *Creative Commons Attribution 4.0*.

1. Terror e compaixão: o combustível trágico do homem-máquina edipiano

A figura emblemática de Édipo, enquanto personagem principal de uma das tramas trágicas mais difundidas no mundo ocidental, é (para além da imaginação freudiana) um verdadeiro “caso complexo”. E isso não apenas no que diz respeito à herança da poesia trágica que enreda a narrativa desse mito ancestral, mas também no tocante ao pensamento filosófico e científico dos pensadores modernos em relação a esse polêmico legado cultural. Desde a sua concepção poética e apresentação teatral, na Grécia antiga, com Sófocles (por volta de 427 a.C), a tragédia de Édipo parece ter despertado brutalmente as paixões e o interesse do público grego por representar uma espécie de atualização da cultura helênica ancestral. A matéria trágica contida no mito edipiano teria influenciado tão fortemente a antiga cultura grega que nem mesmo um filósofo sistemático como Aristóteles teria sido capaz de resistir à força catártica da representação cênica desse mito em ato. Na *Poética*, Aristóteles exalta a força estética da peça de Sófocles, defendendo a tese de que o Édipo seria o mais perfeito modelo de tragédia grega. A força trágica dessa expressão filosófica é tão potente que cerca de dois mil anos depois de Aristóteles, na modernidade do século XVII, filósofos como Francis Bacon, René Descartes e Thomas Hobbes também teriam se apropriado da matéria e do método oriundos do mito edipiano para ilustrar e representar a tragédia epistemológica da enigmática ciência moderna. Sob o prisma de uma herança milenar do legado mitológico greco-romano continuamente atualizado, entendemos que uma crítica antiedipiana à herança filosófica e política da cultura ocidental deveria se estender à própria modernidade, bem como remontar aos elementos fundamentais do mito edipiano na antiguidade grega. Considerando o mito de Édipo desde suas supostas origens trágicas, poderíamos identificar tanto as causas épicas dessa herança cultural nos antigos poetas gregos quanto os efeitos dessa poderosa estética trágica sobre os modernos filósofos europeus.

Diante da importância hereditária do mito edipiano para a história da filosofia antiga, moderna e também contemporânea, convém nos perguntarmos de partida: o que haveria de tão potente na tragédia de Édipo para despertar o maior interesse e as maiores paixões (desde a antiguidade clássica até nossa herdada contemporaneidade) tanto nos velhos gregos quanto nos novos romanos? Dentre as diversas possibilidades de resposta a essa pergunta, vale considerar aquela dada inicialmente por Aristóteles, em suas considerações filosóficas sobre a *Poética*. Para o antigo filósofo grego, a sistemática da trama edipiana seria um modelo de representação capaz de despertar no público espectador/leitor as duas maiores e mais potentes paixões, a saber, o terror e a compaixão. Ao tratar da estética do drama e da tragédia na *Poética*, Aristóteles investiga os diversos modos de se produzir o terror e a compaixão no público através da representação das ações mais virtuosas dos deuses, dos heróis e também dos homens comuns.¹ A encenação trágica seria capaz de representar em atos cênicos a *potência*

¹ Nesse sentido, o mito em Aristóteles não consistiria apenas em uma representação simbólica ou em uma exaltação das divindades e dos heróis, mas também um instrumento didático, capaz de orientar as ações e o entendimento humano no sentido de uma educação para a virtude. Ao tratar dos elementos poéticos da tragédia, Aristóteles considera que a poesia propriamente dita trataria

simbólica dos mitos ancestrais com toda sua sabedoria prática. Os mitos ancestrais, uma vez purificados por um método trágico capaz de reduzir ou sintetizar a matéria dos épicos a seus elementos essenciais, poderiam representar o mundo natural, humano e divino com a finalidade de despertar o reconhecimento do público/receptor com narrativas sobre sua própria cultura ancestral até então desconhecida ou ignorada.

Ao considerar a encenação trágica de Édipo como modelo de “i-mitação” (racionalização dos mitos ancestrais ou desmistificação da sabedoria dos antigos), a arte poética poderia ser entendida como uma espécie de técnica capaz de atualizar representativamente em ato a potência universal da natureza, bem como dos costumes e do legado cultural dos antigos poetas épicos, isto é, dos mitos e das fábulas.² Aristóteles entende que (tal como Sófocles teria demonstrado excelentemente na tragédia do Édipo)³ o mito trágico deveria ser narrado de uma tal maneira que a encenação pudesse despertar em ato o reconhecimento do público espectador com a potência passional da história narrada. O reconhecimento do público, enquanto finalidade da tragédia, poderia e deveria ser despertado através de uma espécie de síntese ou redução das paixões humanas a seus princípios mais universais ou substanciais. Para a filosofia aristotélica, os elementos universais dos mitos épicos atualizados pela tragédia poderiam ser universalmente conhecidos ou reconhecidos pelos homens particulares através de uma atualização da sua própria cultura ancestral. Nesse sentido, Aristóteles entende que o mito seria mais filosófico do que a história porque o primeiro trataria de princípios universais e a segunda de princípios particulares. Para ilustrar melhor a questão, cito um trecho da *Poética*:

Com efeito, não diferem o historiador e o poeta por escreverem verso ou prosa (pois que bem poderiam ser postos em verso as obras de Heródoto, e nem por isso deixariam de ser história, se fossem em verso o que eram em prosa) – diferem, sim, em que diz um as coisas que sucederam, e outro as que poderiam suceder. Por isso a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta o particular. (...). Como a composição das tragédias mais belas não é simples, mas complexa, além disso deve imitar casos que suscitam o terror e a piedade, porque tal é o próprio fim desta imitação (...). O terror e a piedade podem surgir por efeito do espetáculo cênico, mas também podem derivar da íntima conexão dos atos, e este é o procedimento preferível e o mais digno do poeta. Porque o mito deve ser composto de tal maneira que quem ouvir as coisas que vão acontecendo, ainda que nada veja, só pelos sucessos trema e se apiede, como experimentará quem ouça contar a história de Édipo. (...) ⁴

Aristóteles afirma que a poesia ou a mitologia dos antigos não ficaria aquém da filosofia ou das ciências, nem em termos de matéria, nem em termos de método. Nesse

sempre dos mitos de não de outros assuntos. E por mais que ficasse restrita à matéria do mito, a tragédia em Aristóteles (assim como a própria arte poética) poderia operar também com fábulas ou textos em prosa, bem como com o teatro e a música.

² Algumas traduções brasileiras da *Poética* de Aristóteles utilizam o termo “mito” como sinônimo de “poesia”. A razão disso parece se justificar pelo fato de Aristóteles entender a poesia propriamente dita como uma arte restrita à matéria do mito. O filósofo afirma que, por mais que Empédocles tenha escrito textos em versos, nem por isso ele deveria ser chamado de poeta, mas sim de filósofo da natureza, visto que seus versos tratavam dos fenômenos naturais e não dos mitos.

³ Na *Poética* [1453-b, §74], Aristóteles (p. 253) declara: “Porque o mito deve ser composto de tal maneira que quem ouvir as coisas que vão acontecendo, ainda que nada veja, só pelos sucessos trema e se apiede, como experimentará quem ouça contar a história de Édipo”.

⁴ Aristóteles, *Poética*, pp. 249-253 [1452-a §50 e 1453-b §74].

sentido aristotélico, aliás, a poesia ou o próprio mito deveriam ser considerados muito mais sérios e filosóficos do que a história da filosofia ou a biografia dos filósofos. A arte poética ou o mito trariam consigo princípios mais universais do que os da história, cujas narrativas versariam sobre fatos, princípios e pessoas particulares. Nesse sentido, podemos dizer que a consideração aristotélica da poesia antiga (na medida em que entendia o mito como matéria universal) seria mais adequada para o pensamento científico e filosófico do que a própria história da filosofia, elogiada pela atual tradição acadêmica contemporânea. Aristóteles afirma que "o mito é imitação de ações; e por 'mito' entendo a composição de atos".⁵ Enquanto imitação de ações, o mito deveria ser considerado sempre em relação à prática, isto é, à conduta e ao comportamento humano e não somente ao pensamento abstrato ou fantasioso. Entendido também como composição de atos sequenciais, o mito poderia ser considerado em relação ao pensamento e ao raciocínio lógico, posto que as coisas representadas sequencialmente envolvem análise e cálculo do entendimento simbólico ou linguístico ordenado. Assim, o mito poderia ser entendido como um tipo de narrativa poética capaz de regular tanto as ações quanto o entendimento humano acerca da produção de certos efeitos a partir de suas causas eficientes.

Aristóteles entende que a finalidade tanto cognitiva quanto prática dos mitos trágicos seria o reconhecimento. Para ele, "o reconhecimento, como indica o próprio significado da palavra, é a passagem do ignorar ao conhecer".⁶ Nesse registro, o mito poderia ser considerado um tipo de matéria bruta ancestral tanto passional quanto racional, isto é, capaz de orientar tanto as ações quanto o entendimento dos homens em relação a certos fenômenos naturais e sociais. A tragédia, no sentido da sua finalidade, poderia ser considerada em relação a uma "epistemologia do reconhecimento", cuja matéria seria o mito épico e o método a própria síntese trágica. E é nesse sentido, tanto prático quanto teórico, que (em conformidade à interpretação de Aristóteles) uma investigação ensaística sobre o modo de operação do mito do Édipo poderia ser considerada muito mais séria e filosófica do que um tratado inteiro sobre história da filosofia ou sobre psicanálise.

Aristóteles entende que a tragédia deveria operar sempre no registro da imitação, isto é, com a representação de fatos e personagens reais ou naturais e não com a mera fabulação especulativa ou ficcional. Enquanto uma espécie de imitação ou representação cênica de atos reais ou naturais (possíveis), a tragédia em Aristóteles parece operar por um processo de "racionalização dos mitos" que encontra na figura do Édipo um modelo capaz de tornar *ato* cênico aquilo que, em *potência*, seria apenas material trágico.⁷ A "peripécia poética" da filosofia de Aristóteles consistiria em uma guinada conceitual que racionalizaria a matéria do mito segundo o modelo de um método lógico que operaria essencialmente sobre a produção/reprodução binária de paixões bastante específicas: o terror e a compaixão.⁸ O reconhecimento representaria a atualização de um legado trágico e edipiano da máxima "conhece a ti mesmo" do templo de Apolo em Delfos, cujo imperativo teria orientado tanto os antigos gregos quanto os modernos romanos e europeus. E assim como a máxima apolínea do autoconhecimento dos homens teria auxiliado Édipo a

⁵ Aristóteles, *Poética*, p. 246 [1450-a §30].

⁶ Aristóteles, *Poética*, p. 250 [1452-a § 61].

⁷ Na *Poética* [1452-a §62], Aristóteles (p. 250) afirma que "A mais bela de todas as formas de reconhecimento é a que se dá juntamente com a peripécia, como, por exemplo, no Édipo".

⁸ Ver: Aristóteles, *Poética*, p. 253 [1453 b § 74].

derrotar a Esfinge com sua resposta antropológica, os filósofos e cientistas modernos teriam tentado fundar uma nova ciência natural e política alicerçada sobre o homem e não mais fundada na natureza ou na providência divina.

Parece ser nesse registro trágico que a compaixão (ou piedade) despertaria no público da tragédia o reconhecimento compartilhado com o terror da sina hereditária prescrita para os personagens da trama edipiana: pai, mãe, filho e seus descendentes.⁹ No registro aristotélico da arte poética, o desenvolvimento do fio condutor do mito edipiano se revelaria, metaforicamente falando, como um novelo de lã capaz de se emaranhar no público de modo a embaraçar o entendimento e as paixões simultaneamente no desenrolar dos atos e na mobilização daquelas paixões mais potentes. Sob o prisma trágico do desenrolar da trama edipiana, a plateia se aterrorizaria e se apiedaria, reconhecendo o drama dos personagens assim como se os atos acontecessem ali mesmo na hora. Um mito universal seria aquele tipo de história ou narrativa extraordinária, mas que poderia acontecer com qualquer um, por mero acaso da natureza ou por simples capricho dos deuses. E assim como teria ocorrido com os deuses na origem do mundo grego (vide a *Teogonia*, de Hesíodo) a mesma sina incestuosa e parricida se estenderia para os homens descendentes dessa cultura helenística ancestral. Nesse sentido, a tragédia de Édipo seria o modelo representativo de um processo de atualização sintética ou substancial do épico à época, cujo efeito seria uma espécie de adequação do universal ao particular sempre atualizado.

Sabemos que a trama do Édipo consiste em uma espécie de querela familiar na qual o filho mata fatidicamente o pai (Laio) para se casar tragicamente com a mãe (Jocasta). Dentro da matéria bruta legada pela sina hereditária de Édipo, a racionalização desse mito parece revelar a imagem do incesto e do parricídio como dois elementos fundamentais dessa tragédia. A atualidade do mito de Édipo na época de Aristóteles representaria uma espécie de passagem ou transição do épico para o trágico, através do que a sabedoria ancestral seria restaurada e atualizada no reconhecimento público de cada época. Nesse sentido, para Aristóteles, a tragédia edipiana representaria uma espécie de restauração atualizada das origens ancestrais da cultura grega, narrada remotamente por poetas épicos como Hesíodo. Para ilustrar melhor essas origens épicas da tragédia edipiana, cito um trecho da *Teogonia*:

Terra (Gaia) primeiro pariu igual a si mesma/Céu constelado (Urano), para cercá-la toda ao redor/ e ser aos Deuses venturosos sede irresvalável sempre (...) Quantos da Terra e do Céu nasceram,/ filhos os mais temíveis, detestava-os o pai/ dê o começo: tão logo cada um deles nascia/ a todos ocultava, à luz não os permitindo,/na cova da Terra. Alegrava-se na maligna obra/ o Céu. (...) Ousado o grande Cronos de curvo pensar/devolveu logo as palavras à mãe cuidadosa:/Mãe, isto eu prometo e cumprirei a obra, porque nefando não me importa o nosso pai, pois ele tramou antes obras indignas'. (...) Veio com a noite o grande Céu, ao redor da Terra/ desejando amor sobrepaiou e estendeu-se/ a tudo. Da tocaia o filho alcançou com a mão/ esquerda, com a destra pegou a prodigiosa foice/ longa e dentada. E do pai o pênis/ ceifou com ímpeto e lançou-o a esmo para trás (...) O grande Céu vituperando filhos que gerou/ dizia terem feito, na altiva estultícia,/ grã obra de que castigo teriam no porvir. (...) ¹⁰

⁹ Parece ser por essa razão que, ao tratarem das máquinas desejantes em *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari consideram a triangularidade da sagrada família tradicional (pai-mãe-filho) no mesmo registro maquinal da produção/reprodução do comportamento normativo herdado socialmente.

¹⁰ Hesíodo, *Teogonia*, pp. 91-94.

Ao tratar das origens dos deuses, do cosmo, da natureza e dos próprios homens, a *Teogonia* procurou narrar (sob o efeito de uma inspiração das musas) de que modo o universo teria surgido primeiramente *no* Caos, assim como a natureza teria surgido de uma partenogênese de Gaia, a mãe-Terra. A poesia de Hesíodo narra ainda como Urano ou o Céu Constelado teria surgido de uma partenogênese de Gaia simplesmente para depois tomá-la como sua propriedade, esposa e amante. Hesíodo conta como Urano se deitava sobre Gaia todas as noites e, depois de fecundá-la, sufocava-lhe os filhos ainda no ventre, a fim de que eles não vingassem no seio da mãe-Terra.¹¹ Todavia, um desses filhos, Cronos, com uma ajuda secreta de Gaia, teria vingado, escondido nas cavernas do ventre materno. Protegido pelos elementos naturais da mãe-Terra, Cronos teria então confeccionado um poderoso instrumento metálico para castrar o pai (Urano), em uma daquelas suas costumeiras "deitadinhas noturnas" sobre Gaia. Depois de castrar Urano, Cronos teria ocupado o lugar dele em uma sina hereditária, se apoderando da mãe-Terra e tomando-a como sua esposa e amante. Essa tragédia parricida das origens épicas dos deuses gregos e da apropriação incestuosa de Gaia teria supostamente chegado ao término com a subida de Zeus (filho de Gaia com Cronos) ao poder do Olímpio; depois deste último ter prendido o próprio pai e duelado com os titãs.¹²

A tragédia do Édipo elogiada por Aristóteles na *Poética*, portanto, seria uma espécie de síntese atualizada de certos temas essenciais dos épicos ou da própria sabedoria dos antigos. Sob o prisma épico da poesia de Hesíodo, podemos ver como, desde os primórdios da cultura helenística, o incesto e o parricídio parecem regular a imaginação dos gregos acerca de suas próprias origens ancestrais. As maiores e mais potentes paixões humanas seriam despertadas tanto pelas epopeias quanto pela tragédia através de ações parricidas e incestuosas. Na epopeia, isso se daria mediante o comportamento dos deuses (Gaia e Urano) e, na tragédia, mediante o comportamento dos próprios homens (Édipo e Jocasta). Incesto e parricídio seriam dois elementos culturais capazes de despertar no imaginário da antiguidade (bem como nos herdeiros dessa herança helenista) simultaneamente as maiores paixões e os maiores interesses. Por isso o mito de Édipo parece ter ganhado tanta fama e popularidade através dos tempos desde Sófocles e Aristóteles. E é nesse sentido que buscaremos mostrar abaixo como alguns modernos filósofos da natureza teriam visto naquelas paixões despertadas pela tragédia edípica uma matéria ancestral poderosa o suficiente para inaugurar o modelo representativo de uma "nova" ciência moderna tanto natural quanto política.

2. Modernidade científica e racionalização dos mitos: filosofia natural e política

A herança trágica do pensamento grego ancestral parece ter se estendido da antiguidade, passando pelo medievo e chegando à modernidade científica do século XVII como um legado continuamente atualizado pelo automatismo dos mitos. Dentro do projeto

¹¹ É curioso notar como, segundo a poesia épica de Hesíodo, as origens cronológicas da cultura grega ou do próprio Tempo histórico grego seria a devoração dos deuses, bem como a antropofagia ou a ruminação do homem.

¹² Para mais detalhes sobre esse debate, ver meu artigo: O mito das olimpíadas: Hesíodo, Bacon, Hobbes e a infundável luta dos titãs. *Prometeus: Filosofia em revista*, Sergipe, v. 9, n. 20, jul. 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/prometeus/article/view/5310>. Acesso em: 23 maio 2024.

de renascimento ou de restauração da antiguidade greco-romana, fomentado pela moderna crítica científica e filosófica à tradição medieval, Francis Bacon parece ter ressignificado a importância da *Poética* de Aristóteles com o seu *Novum Organum*, bem como com os seus *Ensaio*s. A modernidade científica defendida por Bacon representaria um processo de racionalização dos ídolos e/ou dos mitos que remontava à antiguidade clássica, no intuito de rejeitar os dogmas obscuros das doutrinas científicas do medievo. Com base da importância atribuída por Aristóteles à universalidade dos mitos ancestrais, Bacon parece ter encontrado na sabedoria mitológica dos antigos povos gregos e romanos pré-cristãos uma concepção mais prática e utilitarista dos mitos e das fábulas, sobretudo em relação ao processo de produção e/ou reprodução das paixões humanas. A concepção mais alargada da mitologia dos antigos na modernidade perpassaria a figura de Édipo, na épica Grécia dos filósofos pré-socráticos, e remontaria à figura da própria Esfinge no antigo Egito. No processo de restauração da própria cultura ancestral, filósofos como Bacon, Descartes e Hobbes teriam resgatado e atualizado a importância epistemológica daquela antiga inscrição do templo de Apolo em Delfos (*o nosce te ipsum*, ou conhece a ti mesmo), com o interesse de elaborar suas respectivas filosofias buscando o reconhecimento público e não a exaltação da igreja ou a bênção do papa.

Enquanto resultado de um processo de autoconhecimento dos homens, o legado apolíneo e edipiano do "conhece a ti mesmo" délfico teria regulado os princípios das ciências e da filosofia na modernidade científica, inspirando as ações reguladoras de grandes reformas culturais ocorridas na Europa renascentista e reformista dos séculos XVI e XVII. A modernidade heliocêntrica é também antropocêntrica porque as ciências difundidas na época consideravam o homem moderno como fundamento integral tanto das ciências quanto da política. Tomando a tragédia edipiana como modelo para uma busca por reconhecimento nas ciências e na política, muitos filósofos modernos tentaram atualizar a sabedoria politeísta ou mitológica dos antigos povos pré-cristãos como um modo de conhecer a si mesmos e a seu próprio legado cultural. Para além do monoteísmo típico da época (compartilhado pelos modernos de modo quase geral) a restauração da cultura greco-romana dos antigos poetas e filósofos politeístas teria por interesse afastar a herança papal e eclesiástica sobre as ciências, bem como sobre a política e sobre a própria religião europeia ou cristã.

Parece que a modernidade heliocêntrica do século XVII teria se utilizado das concepções de parricídio e de incesto da herança edipiana para fomentar o terror e a compaixão social em relação aos abusos de poder do Papa e da Madre Igreja Romana na época das grandes reformas culturais. O parricídio da autoridade papal e o incesto com a Madre Igreja Católica teriam comovido as maiores paixões e promovido os maiores interesses das modernas reformas políticas, religiosas e científicas daquele período de renascimento cultural na Europa. Além do ressurgimento das cidades independentes, o renascimento dos mitos ancestrais representaria uma restauração da cultura e da sabedoria dos antigos povos pré-cristãos na modernidade. E semelhantemente ao modo como muitos pensadores antigos concebiam os mitos ancestrais, sob um prisma criacionista das narrativas ficcionais, os filósofos modernos teriam visto e concebido a natureza, bem como o homem e o Estado, em termos mecanicistas, isto é, como criaturas, artefatos ou máquinas que poderiam ser programadas e reprogramadas à mercê do poder e da autoridade dos próprios homens.

O mito, assim como as máquinas e o próprio Estado civil, poderia ser entendido como fruto da invenção e do engenho humano, isto é, como um artefato simbólico,

linguístico ou mesmo tecnológico criado pelos homens, para os homens e à imagem e semelhança dos homens. De modo geral, o mito inventado dos antigos gregos poderia ser entendido também como uma espécie de autômato, ou melhor, como um tipo de artefato autorreplicante, capaz de se reproduzir materialmente na atualização de sua própria potência simbólica. A tragédia, nesse registro mitológico, seria uma espécie de síntese do mito, isto é, o produto de uma tecnologia simbólica capaz de traduzir uma potência cultural olvidada, lapidando os elementos essenciais ou substanciais de uma antiga cultura restaurada e atualizada à época. É nesse registro que o mito trágico teria sido considerado pela modernidade científica como um tipo de máquina produtora ou reprodutora de paixões, capaz de regular tanto a imaginação quanto o ânimo dos homens mais sábios e eruditos. A modernidade antropocêntrica do século XVII parece ter encontrado no legado trágico do mito de Édipo a representação mais clara de que o "homem" seria uma resposta adequada às provocações enigmáticas dos paradigmas científicos típicos do heliocentrismo moderno. A própria imagem da Esfinge, como uma quimera monstruosa e astuta, representaria uma fabulosa alegoria da síntese exigida pelo conhecimento científico moderno: decifra-me ou te devoro.

Em *A sabedoria dos antigos* (bem como em diversas passagens de seus *Ensaaios*), Bacon revela de que modo os mitos e as fábulas da antiga cultura greco-romana consistiriam em um material rico e fértil para se fazer florescer a filosofia renascente na modernidade científica defendida por ele. Sob o prisma aforístico de um processo de síntese análogo a uma racionalização trágica da matéria mitológica, a crítica dos ídolos de Bacon conceitua os elementos de sua filosofia essencialista tratando a natureza como Pã, a guerra como Perseu, o desejo como Dioniso, a filosofia como Orfeu e as ciências como Édipo, ou melhor, como Esfinge. Acontece que a modernidade retratada por Bacon entendia as ciências (naturais e políticas) como o resultado de uma racionalização dos mitos ou dos ídolos típica da tragédia dos antigos, isto é, repletas de imitações, sínteses, peripécias e reconhecimento. A racionalização dos mitos na crítica dos ídolos de Bacon visava restaurar e atualizar a sabedoria politeísta dos antigos povos gregos e romanos pré-cristãos como uma estratégia para se esquivar do dogmatismo que a escolástica medieval aplicava sobre as ciências e sobre a política.¹³

Os princípios científicos mais consistentes da modernidade filosófica repousariam sobre o legado dos mitos ancestrais, que via na suposta vitória de Édipo sobre a Esfinge a mais clara expressão da máxima délfica ou apolínea do autoconhecimento dos homens. Os modernos europeus/cristãos se julgavam mais virtuosos e mais nobres do que os outros povos; se consideravam também muito mais avançados do que os homens de outras épocas, seus ancestrais gregos e romanos politeístas. Por essa razão, alguns filósofos modernos consideravam ser eles próprios a resposta aos enigmas do conhecimento científico postos pela epistemologia científica (Descartes) e política (Hobbes) da época. Com esse interesse, os modernos buscavam conhecer o cosmo, a

¹³ Bruno Latour, em sua obra *Jamais fomos modernos*, observa como a modernidade científica teria se desenvolvido sobre o processo de um duplo dilema entre natureza e cultura. Segundo Latour, esse dilema separaria cultura e natureza em termos de tradução e purificação de uma herança cultural multifacetada. E assim como os antigos apelavam para os mitos em suas epistemologias, o apelo às máquinas e aos laboratórios, isto é, o testemunho dos não humanos, seria, para os modernos, fonte de resolução das disputas e contendas das novas teorias científicas. Nos debates entre Hobbes e Boyle, por exemplo, o testemunho das máquinas seria o fundamento epistemológico tanto das ciências quanto da política, para não falar da religião.

natureza, os outros homens e o próprio Estado civil analisando a si mesmo e suas próprias paixões tanto como homens naturais quanto como cidadãos civilizados e civilizadores. No registro de um mecanicismo científico natural e político, podemos dizer que o moderno homem-máquina seria considerado o modelo e a medida de todas as coisas retratadas pelas ciências do século XVII, a começar pelo cidadão e pelo Estado civil maquinal do qual esse homem seria uma simples peça ou engrenagem.

Em relação às ciências modernas, Bacon afirma que o mito da Esfinge seria uma bela fábula confeccionada pela sabedoria prática dos antigos em alusão direta ao conhecimento científico dos antigos. Os enigmas propostos pela Esfinge, segundo ele, deveriam ser interpretados sob dois aspectos: um relacionado às coisas da natureza (filosofia natural) e outro relacionado às coisas propriamente humanas (filosofia política). Por conta dessa ambiguidade imanente nos enigmas esfíngicos advindos das Musas, a figura do Édipo como herói, exterminador de Esfinge, seria uma matéria adequada para se fundamentar tanto a matéria quanto o método de uma moderna filosofia natural e política ou civil.¹⁴ O xamanismo previdente do oráculo, das sibilas ou das próprias Musas, no tocante ao poder profético dos enigmas da Esfinge, faria alusão direta (sob um prisma moderno da filiação ou do Édipo filho) à astronomia, à medicina e a outras ciências exotéricas análogas à moderna filosofia da natureza. O pacto social ou o contrato de casamento com Jocasta, que oferecia a Édipo o reino de Tebas por ter derrotado a Esfinge (sob o prisma da aliança ou do Édipo Rei), faria alusão direta à jurisprudência, ao costume social e a outras práticas da vida política moderna. Assim, para Bacon, a potência filosófica latente na vitória de Édipo contra a Esfinge teria poder suficiente para mover, comover e promover a modernidade heliocêntrica tanto do ponto de vista científico quanto político, para não dizer também religioso. Para exemplificar, cito um trecho de *A sabedoria dos antigos*:

São de dois tipos também os enigmas da Esfinge: um diz respeito à natureza das coisas; o outro, à natureza do homem. De igual modo, há duas espécies de reinos oferecidos como prêmio de sua solução: o reino sobre a natureza e o reino sobre o homem. De fato, o domínio das coisas naturais – corpos, remédios, forças mecânicas e tantas outras – é o fim próprio e último da verdadeira filosofia natural. No entanto, a Escola [peripatética], satisfeita com o que descobriu e cheia de garrulice, negligencia e condena a busca de fatos e fenômenos. Mas o enigma proposto a Édipo, por cuja solução ele se tornou rei de Tebas, relacionava-se à natureza do homem: quem penetra essa natureza pode moldar a própria fortuna quase a seu talante e, em verdade, nasceu para reinar, do mesmo modo que se disse das artes dos romanos: Tu, ó romano, lembra-te de governar os povos; estas serão tuas artes. (...) ¹⁵

¹⁴ Ao tratar do "imperialismo de Édipo", no segundo capítulo de *O anti-Édipo* (p. 73), Deleuze e Guattari afirmam: "Em sentido restrito, Édipo é a figura do triângulo papai-mamãe-eu, a constelação familiar em pessoa (...). Como dogma ou "complexo nuclear", a função de Édipo é inseparável de um *forcing* [esforço] pelo qual o teórico da psicanálise chega à concepção de um Édipo generalizado (...): é o Édipo de grupo, que reúne colaterais, descendentes e ascendentes". A perspectiva de um Édipo generalizado revela o esforço conotativo de Deleuze e Guattari para mostrar como as questões relacionadas ao complexo edipiano e à própria psicanálise seriam não apenas epistemológicas, mas também sociais ou políticas, para não dizer antropológicas. O subtítulo de *O anti-Édipo*, "capitalismo e esquizofrenia", é uma manifestação clara dessa intenção política dos autores franceses.

¹⁵ Bacon, *A sabedoria dos antigos*, p. 90.

Vemos como, para Bacon, a figura do Édipo seria notória porque, em uma analogia com as modernas ciências da natureza e do homem, derrotar os enigmas esfíngicos do conhecimento científico atribuiria aos vencedores dessa peleja o domínio tanto sobre seu próprio destino (filosofia natural) quanto sobre o destino dos outros homens (filosofia política). A concepção baconiana de ciência moderna entende que a derrota da Esfinge pela resposta antropológica de Édipo revelaria que *scientia potentia est*, ou seja, "conhecimento é poder". Poder esse que se aplicaria à natureza na medida em que também fosse aplicada ao homem. Esse sujeito do conhecimento (tomado como modelo vitruviano pelo antropocentrismo moderno) seria aquele indivíduo da resposta de Édipo ao seguinte enigma da Esfinge: "o que de manhã tem quatro patas, à tarde tem duas e à noite tem três?". Ao que o Édipo teria respondido: o homem; que engatinha na infância, anda com duas pernas quando adulto e depois se apoia em uma muleta na velhice. Analisando a si mesmo segundo o imperativo apolíneo do templo de Delfos, o Édipo teria utilizado "o homem" como resposta definitiva aos embaraçosos enigmas da Esfinge.

O homem da resposta edipiana teria se tornado uma espécie de modelo sistemático, capaz de decodificar os enigmas mitológicos tanto da filosofia quanto das ciências na modernidade. Esse tipo de conhecimento apolíneo, délfico ou edipiano do homem moderno sobre si mesmo, segundo a perspectiva de Bacon, fundaria uma ciência tanto epistemológica quanto política, para não dizer também religiosa. Nesse sentido, o experimentalismo do método baconiano poderia ser aplicado a uma espécie de "filosofia do reconhecimento" do homem tanto como animal quanto como cidadão, para não dizer também como criatura confeccionada pelas mãos de um Deus todo poderoso. A ciência moderna seria o produto de uma racionalidade trágica ou sintética aplicada à matéria das paixões naturais mais potentes e ancestrais, a exemplo do medo e da esperança. Entendidas como um tipo de poder, as ciências modernas almejavam mais o reconhecimento dos homens do que o conhecimento mesmo das coisas da natureza, que continuariam sendo um mistério divino do criador. Rejeitando a influência das causas finais da metafísica aristotélica, o ceticismo epistemológico e antropocentrismo moderno estariam interessados apenas nas causas eficientes, isto é, na produção ou na reprodução dos efeitos para os sentidos e as experiências dos homens comuns. Nesse registro geral, as ciências modernas estariam fundamentadas sobre um tipo de antropocentrismo que colocaria o homem da resposta edipiana como princípio, meio e fim do próprio conhecimento científico.

E assim como a mitológica matéria da luta entre Édipo e a Esfinge parece ter servido de base para a edificação das modernas ciências da natureza e do homem em Bacon, essa mesma matéria parece ter servido também de princípio para a edificação da filosofia política de seu jovem secretário na época, a saber, Thomas Hobbes. Hobbes parece ter levado a cabo a perspectiva edipiana de seu antigo patrão, que teria tentado fundar a modernidade científica sobre um processo de racionalização do mundo natural e humano, a partir de uma purificação das paixões despertadas pelos mitológicos enigmas da Esfinge e pela trágica figura de Édipo. Apesar das diferenças metodológicas entre Bacon e Hobbes (o primeiro essencialista e anticontratualista, o segundo antiessencialista e contratualista), em um ponto central ambos parecem concordar: o mito ou a fábula da vitória de Édipo sobre a Esfinge portaria consigo matéria e método suficientes para a edificação das ciências do homem e da natureza na modernidade antropocêntrica do século XVII.

De maneira análoga ao modo como um relojoeiro desmonta um relógio, a fim de consertá-lo ou reformá-lo, o pensamento mecanicista de Hobbes procurou fundar sua filosofia natural e política sobre uma minuciosa "autópsia" conceitual tanto do homem natural quanto do homem artificial ou do Estado.¹⁶ O sujeito hobbesiano é considerado tanto como corpo natural quanto como parte do corpo político, isto é, se apresenta tanto como homem quanto como cidadão. Para Hobbes, a paz duradoura e o ócio entre os homens se fundariam sobre os alicerces de um Estado civil bem projetado, de modo análogo ao bom funcionamento de um autômato bem construído, a exemplo dos relógios de pêndulo inventados por Galileu. Sob esse prisma, podemos dizer que a filosofia política de Hobbes dissecou o "corpo quase morto" do Estado inglês, solapado pela guerra civil, a fim de ressuscitá-lo artificialmente, quase como um "apelo às máquinas" que hoje instrumentalizam artificialmente a manutenção da vida de um homem em "estado vegetativo". A vida civil ou política, em termos hobbesianos, é definitivamente um estilo de vida maquinal ou artificial.

Por que a política hobbesiana se funda sobre o analogismo que constitui o Estado civil à imagem e semelhança do moderno homem-máquina, a representação do *Leviatã*, no frontispício da obra de Hobbes, corresponderia a uma ilustração mecanicista ou moderna do próprio mito do Estado civil: Rômulo, isto é, "o homem que é lobo do homem".¹⁷ O Estado civil hobbesiano, criado à imagem e semelhança do homem natural, teria sido representado como uma máquina simplesmente por considerar o homem moderno também como um tipo de máquina, isto é, como uma criatura confeccionada por um "Deus-arquiteto" todo poderoso. Assim, a constituição do Estado civil soberano deveria estar em conformidade aos princípios do método regulador de uma teoria mecanicista e geométrica das paixões humanas capaz de construir edificações, máquinas e autômatos, isto é, a geometria ou a mecânica moderna. Uma vez que o próprio cosmo moderno é concebido em termos mecanicistas pelo heliocentrismo, a resposta às questões esfíngicas postas pela ciência moderna encontraria no homem-máquina-edipiano sua matéria e método mais consistentes. A tragédia edipiana, sob esse prisma geral, poderia ser entendida como uma espécie de máquina produtora/reprodutora de paixões específicas. Ela seria capaz de operar de modo análogo à maneira como a máquina da família tradicional reproduziria o domínio patriarcal, a propriedade hereditária e os costumes sociais.

A herança mitológica da peleja entre Édipo e a Esfinge poderia ser considerada a matéria bruta sobre a qual Hobbes teria aplicado seu método geométrico, a fim de ilustrar e representar as peças de um antigo sistema produtor/reprodutor de paixões.¹⁸ A saga parricida e incestuosa da tragédia edipiana seria capaz de despertar o terror e a

¹⁶ Ver o prefácio ao leitor da obra *Do cidadão*, de Hobbes.

¹⁷ Para mais detalhes sobre esse debate, ver meu artigo: Um legado filosófico da modernidade científica: do animal racional aristotélico ao homem-máquina hobbesiano. *Revista Apoena*, Belém, v. 2, pp. 98-123, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/apoena/article/view/11531>. Acesso em: 23 maio 2024.

¹⁸ Na introdução ao *Leviatã*, Hobbes afirma que um homem poderia conhecer as paixões e os pensamentos dos outros homens se analisasse a si mesmo e ponderasse sobre aquilo que acontece quando ele próprio sente e pensa alguma coisa. Mais do que isso. Toda a teoria mecanicista das paixões em Hobbes estaria em conformidade aos princípios de um autoexame dos homens sobre as causas e os efeitos do seu próprio comportamento natural e civil. Para mais detalhes sobre esse debate, ver minha tese de doutorado: *O homem por trás do Leviatã: ciência e política na filosofia do poder de Thomas Hobbes*. Unicamp, 2014. Disponível em: <https://bv.fapesp.br/pt/dissertacoes-teses/136374/o-homem-por-tras-do-leviata-ciencia-e-politica-na-filosofia>. Acesso em: 23 maio 2024.

compaixão nos homens desde os tempos de Hesíodo, Sófocles e Aristóteles. Ao considerar o homem como uma máquina civilizada e civilizadora, o método geométrico adotado por Hobbes teria servido na edificação de uma filosofia mecanicista tanto natural quanto política propriamente moderna. E assim como o Leviatã mitológico (uma criatura meio máquina, meio homem e meio deus) protegeria os limites do além-mar na linha do horizonte remoto, o método geométrico poderia servir como fio condutor capaz de limitar e/ou guiar tanto o entendimento quanto as ações humanas rumo à confecção de um corpo político análogo ao maquinal *Leviatã* mitológico. Nesse sentido, a máquina do Estado civil ilustrado por Hobbes representaria também a imagem de um homem artificial entendido como uma espécie de "Deus mortal", ou seja, portador de um poder maquinal tanto político quanto teológico.

O Estado civil autômato e soberano de Hobbes seria aquele homem-artificial capaz de instaurar (por meio do medo/terror e da compaixão/esperança) uma reta ordem social, impondo "limites formais" às ações humanas, com vistas à obediência civil e à segurança comum. Tratar-se-ia, em outras palavras, de um gigantesco projeto de "engenharia social", cuja finalidade seria edificar artificialmente uma autoridade política e científica consentida por todos e não imposta pela vontade arbitrária de Roma. Sob um prisma mecanicista do moderno método geométrico, a filosofia hobbesiana se interessaria pela limitação e pelo controle da imaginação humana, investigando os modos de produção/reprodução sistemática do medo e da esperança ou do terror e da compaixão no espírito dos cidadãos mais ou menos obedientes. No registro da produção/reprodução das vontades e da opinião pública, a tragédia de Édipo seria um modelo maquinal e catártico de mobilização passional, sobretudo no tocante aos assuntos relacionados à família e à reprodução das paixões humanas mais potentes. Tendo em vista uma ordenação da conduta humana, o método geométrico, aplicado sobre os elementos da matéria mitológica edípiana, poderia regular tanto o entendimento quanto as ações práticas dos homens na busca pelo reconhecimento da autoridade civil. A busca pela emancipação, bem como pelo poder governamental, teria levado os filósofos e cientistas modernos a defenderem um tipo de obediência racional que seria tanto epistemológica quanto política (para não dizer também religiosa ou espiritualista) que remontaria à sabedoria dos antigos povos pré-cristãos.

Diferentemente do método das descobertas de essências do experimentalismo de Bacon, o caráter resolutivo-compositivo ou especulativo-prático (construtivo) do método geométrico adotado por Hobbes procurava elevar as metáforas, as parábolas e outras figuras de linguagem poética ao estatuto de rigorosas hipóteses científicas; tais como a do estado de natureza e a da aniquilação do mundo, por exemplo.¹⁹ Sob o prisma hipotético do método geométrico, a atitude experimental de Hobbes não diferiria substancialmente da atitude daqueles astrônomos ou modernos filósofos da natureza, que, se utilizando do mesmo método, consideravam os corpos naturais sujeitos a leis imperceptíveis da matéria e do movimento, ou ainda, em condições ideais ou hipotéticas. Hobbes entendia que a definição de uma figura na geometria euclidiana não deveria ser considerada a descrição de um dado objeto natural, mas sim a prescrição de como um sujeito do conhecimento deveria agir e proceder para construir um determinado objeto artificial ou

¹⁹ A hipótese de aniquilação do mundo como discurso conceitual ou metodológico em Hobbes aparece tanto nos *Elementos da lei* quanto no do *Do cidadão*, bem como no *De corpore politico*. No *Leviatã*, o estado de natureza belicoso é resultado direto dessa hipótese hobbesiana de aniquilação do mundo.

convencional. A definição de uma figura geométrica em Hobbes é entendida como uma espécie de imperativo prático capaz de orientar tanto o entendimento quando a ação no processo de construção de um objeto artificial ou convencional e não natural.

Um autoexame dos homens modernos, conduzido pelo fio condutor do método geométrico, seria, em Hobbes, análogo ao modo como a "mão invisível" da providência divina seria capaz de conduzir alguém na experiência de se tatear os labirintos obscuros da imaginação e da memória, rumo à aquisição do conhecimento científico como uma espécie de reconhecimento de si. O homem é, para Hobbes, o princípio, o meio e o fim do conhecimento científico, por isso as ciências deveriam se aplicar sobre a natureza na medida em que também se aplicam sobre o homem e o cidadão. A geometria era entendida por Hobbes como uma ciência tanto natural quanto política, isto é, capaz de construir tanto mapas e máquinas quanto cidades e Estados. Por que o método geométrico em Hobbes operaria de modo tanto especulativo ou teórico quanto prático ou constitutivo, uma aplicação desse método na investigação do homem e de suas paixões poderia muito bem sustentar o edifício de uma filosofia natural e política alicerçada sobre a imagem representativa de uma gigantesca e mitológica "máquina de guerra", a saber, o *Leviatã*.

Para Hobbes (tanto quanto para Descartes) a mecanização do cosmo e da natureza resultaria de um conhecimento do homem moderno sobre si, isto é, de uma ciência fundada sobre aquela máxima esfíngica do templo de Apolo em Delfos: "conhece a ti mesmo".²⁰ E é sob esse prisma antropocêntrico das ciências modernas que a filosofia hobbesiana tomaria o homem como uma espécie de resposta às esfíngicas questões relacionadas à filosofia política, de modo que a representação da Esfinge poderia fazer alusão ao próprio mito do *Leviatã* geometrizado. Metaforicamente falando, a teoria mecanicista das paixões humanas em Hobbes seria uma espécie de mapa de anatomia política. Nesse mapa encontraríamos registradas as operações vitais de um tipo de homem-máquina enquadrado no eterno retorno de sua época, a saber, a própria modernidade heliocêntrica. A chamada "revolução copernicana" é uma declarada racionalização dos antigos mitos greco-romanos, por isso parece ter influenciado a modernidade como um movimento de atualização racional da antiguidade pré-cristã. E assim como a modernidade copernicana ou heliocêntrica teria mudado os paradigmas epistemológicos da época, a própria concepção de "revolução" promovida pelo heliocentrismo moderno teria passado da astronomia para as outras ciências, inclusive para a política.²¹

²⁰ A atitude cartesiana nas *Meditações* é uma manifestação clara da influência délfica e edipiana sobre as modernas ciências antropocêntricas do século XVII. Assim como Hobbes, Descartes também escreveu um livro intitulado "Do homem" (*De homine*), tentando demonstrar geometricamente como um autoexame voluntário do sujeito racional sobre si mesmo poderia revelar sua origem maquinal ou criacionista. Para ambos os filósofos, o homem seria uma espécie de máquina, isto é, uma criatura confeccionada pelas mãos de um Deus todo poderoso. Essa criatura teria sido confeccionada e também se conservaria segundo leis geométricas da natureza, entendida como uma arte divina ou sagrada. Por essa razão, para esses filósofos, o autoconhecimento de um sujeito racional, guiado pelos princípios do método geométrico, poderia conduzir ao conhecimento tanto dos outros homens quanto da natureza, bem como do próprio Deus ou do seu equivalente.

²¹ É curioso notar que a palavra "revolução" (do latim *revolutio/revolvere*), que significa "dar voltas completas" ou "partir e voltar ao ponto inicial" era um termo estritamente astronômico, que dizia respeito às orbitas dos planetas. O uso genérico do termo teria se popularizado na modernidade com a publicação da obra *De revolutionibus orbium coelestium*, de Copérnico. Esse sentido conceitual de revolução se conciliaria tanto com a matéria délfica e edipiana da filosofia quanto

Uma ciência fundada sobre o legado edipiano, nos termos estabelecidos pela interpretação de Bacon, parece mesmo fundar um tipo de saber cujo resultado não poderia ser outro senão o domínio e a autoridade. "Conhecimento é poder", reforça a máxima hobbesiana expressa no *Leviatã*. O poder do conhecimento na modernidade (não nos esqueçamos) se estenderia da filosofia política para a filosofia natural e vice-versa. Esse parece ser o motivo pelo qual o utilitarismo das filosofias modernas procurava entender a natureza e o Estado civil como máquinas e autômatos, movidos sistematicamente pela vontade e pelas paixões dos homens supostamente mais "sábios" ou instruídos, ou seja, dos mais poderosos. O mecanicismo característico do antropocentrismo heliocêntrico parece encontrar no moderno "homem-máquina" uma resposta às questões do conhecimento científico, cujas origens evocariam a controversa e enigmática disputa mitológica entre Édipo e a Esfinge. Evocando aquela máxima do templo de Apolo em Delfos, Hobbes procurou despertar, com sua filosofia maquinal, tanto o terror quanto a compaixão nos seus contemporâneos, entendendo essas paixões como efeitos cujas causas poderiam ser reconhecidas nos demais homens mediante um rigoroso autoexame. Para ilustrar, cito um trecho da introdução do *Leviatã*:

Há um ditado que ultimamente não tem sido apreendido, graças ao qual os homens poderiam realmente aprender a ler-se uns nos outros [*homines alios rectius legere*], se se dessem ao trabalho de fazê-lo: isto é, *Nosce teipsum, Lê-te a ti mesmo*. (...). [Q]uem quer que olhe para dentro de si mesmo, e examine aquilo que faz quando *pensa, opina, raciocina, espera, recebe etc.*, e por que motivos o faz, poderá por esse meio ler e conhecer quais são os pensamentos e paixões de todos os outros homens, em circunstâncias idênticas. (...).²²

Vemos como Hobbes se apropria da máxima apolínea do "conhece a ti mesmo" (o *nosce te ipsum*, que ele traduz como "lê-te a ti mesmo") para defender a tese de que, observando e analisando a si mesmos, os homens modernos poderiam conhecer todas as coisas. Inspeccionando as causas e os efeitos de suas próprias paixões segundo um método racionalista, construtivista ou geométrico, filósofos modernos como Hobbes e também Descartes teriam tentado saber o que se passaria na cabeça e nos corações dos demais homens iguais a e diferentes deles. Essa percepção edipiana (e narcisista) fundadora da filosofia hobbesiana é introdutória no *Leviatã*, mas já teria se manifestado nos primeiros trabalhos científicos do autor, nos *Elementos da lei natural e política* e no *Do cidadão*. Na mesma linha interpretativa de Bacon, porém se apropriando de um método geométrico construtivista, Hobbes teria identificado na herança trágica de Édipo um modelo criacionista de homem-máquina capaz de sustentar os pilares de uma filosofia tanto natural quanto política. Por essa razão edipiana, apolínea e délfica, a síntese trágica da resposta de Édipo ao enigma da Esfinge, a saber, o homem, teria se tornado um modelo tanto epistemológico quanto político. A síntese da tragédia edipiana possibilitaria utilizar

com o método geométrico das ciências do homem e da natureza. Isso porque assim como uma revolução poderia representar a imagem de uma órbita ou de um círculo, o termo poderia expressar também uma peripécia ou um voltar-se para si do próprio homem. Assim, a partir da astronomia, a palavra "revolução" teria sido emprestada pelos movimentos políticos da modernidade para representar as grandes transformações políticas ou reviravoltas sociais, culturais, científicas etc.

²² Hobbes, *Leviatã*, p. 6.

a peripécia e o reconhecimento como modos de purificação das paixões humanas, tendo em vista a implementação de uma reta ordem tanto epistemológica quanto social.²³

As disputas pelo poder e pela autonomia dos Estados nacionais na modernidade dos séculos XVI e XVIII (Itália, Espanha, Inglaterra e França, por exemplo) envolviam demandas tanto políticas quanto científicas, para não dizer religiosas. A emancipação dos modernos Estados civis em relação ao poderio romano ou latino deveria passar por um reconhecimento dos homens como cidadãos falantes de uma determinada língua e praticante de determinados costumes. Por essa razão, o autoconhecimento dos homens teria sido tão importante para fundar uma moderna ciência, tanto natural quanto política, que (para além do latim) se adequasse à língua e à cultura de cada Estado em processo de emancipação. Tratando-se de despertar o reconhecimento dos homens e de se purificar as paixões, a tragédia dos antigos seria a arte mais eficiente e adequada, além de bela. Na medida em que, segundo Aristóteles, o Édipo seria o modelo mais perfeito de tragédia, a busca pelo reconhecimento científico dos modernos filósofos italianos, ingleses e franceses evocaria tragicamente o legado edipiano em diversas áreas do conhecimento artístico, filosófico, científico e político. No processo de emancipação dos modernos Estados nacionais, todas as contendas científicas ou epistemológicas, por menor que fossem, no fundo, eram todas questões políticas disputando o reconhecimento. Sob esse prisma, podemos dizer que o legado mitológico da disputa entre o Édipo e a Esfinge teria influenciado não apenas a filosofia natural e política de autores como Bacon e Hobbes, mas também a metafísica de filósofos como Descartes.

A referência à máxima apolínea do templo de Apolo em Delfos, isto é, ao *nosce te ipsum*, parece ser mais do que manifesta na própria atitude filosófica das *Meditações metafísicas* de Descartes. Em outras palavras, as bases da filosofia cartesiana encontrariam na máxima délfica ou apolínea do autoconhecimento do homem moderno o sentido e a direção do *cogito*. Parece ser por esse motivo que, no *Discurso do método*, Descartes admite propor seus escritos filosóficos “apenas como uma história, ou, se preferirdes, apenas como uma fábula, na qual, dentre muitos exemplos que podem ser imitados, talvez se encontrem vários outros que se terá razão em não seguir”.²⁴ Essa atitude prudencial da filosofia cartesiana se daria tanto em relação à matéria fundamental da filosofia moderna, a saber, as paixões humanas, quanto em relação ao método racional, ou melhor, à geometria. O método geométrico se aplicaria sobre a matéria das paixões mais recorrentes entre os antigos poetas e filósofos gregos, com suas metáforas e outras diversas figuras de linguagem. Além disso, o legado da geometria também remontaria diretamente aos filósofos pré-socráticos como Tales e Pitágoras, bem como ao antigo Egito e à representação da própria Esfinge ancestral, no planalto de Gizé. O assunto sobre o qual os filósofos modernos teriam aplicado o novo modo de utilização do velho método geométrico remontaria a tempos anteriores aos dos antigos poetas gregos, mas destacaria uma matéria substancialmente perene no mito ancestral da Esfinge e na moderna tragédia do Édipo: o mecanicismo das paixões humanas.

No imaginário filosófico dos pensadores modernos (para quem a geometria se conciliaria com a poesia no registro da representação imagética dos conceitos

²³ Para mais detalhes sobre esse debate epistemológico-político na modernidade dos séculos XVI e XVII, recomendo a obra de Eduardo Rinesi: *Política e tragédia: Hamlet, entre Hobbes e Maquiavel*.

²⁴ Descartes, *Discurso do método*, p. 38.

científicos),²⁵ o modo mais eficiente e prático para se criticar a tradição escolástica do medievo seria a restauração purificada da sabedoria prática dos antigos povos pré-cristãos. Os projetos da modernidade científica se mostravam compatíveis com os princípios metrificadores do universo geométrico, da reconstrução do cosmo, do renascimento das cidades, da constituição dos Estados, das reformas políticas e religiosas, da publicação dos livros, do mapeamento do novo mundo, etc. Uma nova interpretação da velha geometria euclidiana parece ter auxiliado muitos filósofos modernos a racionalizarem os mitos da antiguidade sob dois aspectos fundamentais: figura e linguagem, ou melhor, como figuras de linguagem. Entendidos como figuras de linguagem, os mitos e a própria sabedoria dos antigos seriam considerados sob o prisma das parábolas, hipérboles, metáforas, metonímias e outros recursos conotativos da linguagem poética e mitológica. De uma perspectiva política ou estatal, esses recursos de linguagem teriam propiciado o encontro dos mitos clássicos da poesia épica e trágica com o modo de operação construtivo da geometria euclidiana na moderna teoria da representação política em Hobbes.

Nas entrelinhas do controverso mito do Édipo, portanto, matéria e método se expandiriam dos versos mitológicos e trágicos para o universo epistemológico do autoexame e do reconhecimento daqueles filósofos modernos que, a partir de uma leitura ensimesmada de suas próprias paixões, diziam conhecer o mundo, a natureza e a intimidade dos outros homens iguais a e diferentes deles. Desse assunto, falaremos adiante.

3. Entre ciências e fábulas: o moderno autoconhecimento de si e a ocultação dos outros nas cavernas do inconsciente coletivo maquinal

Sob o prisma daquelas considerações gerais acerca da influência da mitologia sobre a modernidade heliocêntrica do século XVII, podemos vislumbrar como a ciência moderna parece ter fundado seus alicerces sobre um tipo de racionalização dos antigos mitos gregos e romanos pré-cristãos que supervalorizava a resposta de Édipo ao enigma da Esfinge: o homem. O *Novum Organum* das ciências modernas criticava a metafísica medieval tentando ressignificar a importância de obras como a *Poética* dentro da filosofia 'mais sistemática de Aristóteles, desconstruído com isso o dogmatismo da própria tradição aristotélica. A influência das modernas experimentações filosóficas de Bacon sobre os mitos (para além do heliocentrismo de Copérnico e Galileu) parece ter inspirado fortemente as filosofias de Hobbes e Descartes, que também teriam operado com a racionalização dos mitos e da sabedoria dos antigos na fundamentação de suas respectivas filosofias. Para além dos ensaios experimentais das ciências, a compatibilidade entre os princípios da geometria euclidiana e os mitos ancestrais parece ter influenciado os fundamentos do mecanicismo operante tanto na filosofia natural quanto na filosofia política da modernidade. E assim como a racionalização de mitos como Hélios, Marte e Vênus teria auxiliado o heliocentrismo moderno na fundamentação de uma

²⁵ Vale lembrar que, embora o heliocentrismo seja uma teoria astronômica ou uma ciência dos corpos celestes, a própria denominação dessa escola de pensamento, tanto quanto os corpos investigados por ela, são originalmente matéria de poesia, isto é, mitos: Hélios, Marte, Vênus, Júpiter etc.

moderna ciência dos corpos celestes, a racionalização de mitos como Édipo, Narciso e Leviatã teria auxiliado na fundamentação de uma ciência tanto dos corpos humanos quanto dos corpos políticos, para não dizer também do espírito, da alma ou da mente dos sujeitos modernos.

Aquela máxima do templo de Apolo em Delfos (conhece a ti mesmo) deve ter devorado tão vorazmente a imaginação dos pensadores modernos que, mesmo em relação a filósofos tão antagônicos como Hobbes e Descartes, o projeto moderno de racionalização dos mitos parece se conciliar em perspectivas filosóficas complementares sobre as ciências modernas em geral.²⁶ Essa conciliação filosófica se daria tanto em relação à matéria (que tratava do homem, de suas paixões e razão natural) quanto em relação ao método (que tratava da geometria, da mecânica e da astronomia). A moderna racionalização dos mitos parece ter se tornado um modo de operação científica com o heliocentrismo copernicano de Galileu, ganhando força filosófica e experimentalista com as críticas aos ídolos do *Novum Organum* de Bacon. A acatalepsia délfica ou edipiana do método científico de Bacon, juntamente com o heliocentrismo moderno, parece ter influenciado fortemente a geometrização das fábulas e dos mitos que fundaram tanto a filosofia política de Hobbes quanto a metafísica de Descartes.²⁷

Descartes teria tentado fundar os princípios de suas *Meditações metafísicas* sob uma investigação do homem considerado como “ser racional” por natureza.²⁸ Investigando a si mesmo, suas próprias opiniões e paixões, Descartes acreditava saber o que se passava na mente e nos corações dos demais homens iguais e diferentes dele. Com esse interesse ensimesmado ou até mesmo narcisista, Descartes teria tentado fincar seu método científico sobre as bases de uma “moral provisória” prudencial que permitiria compatibilizar a matéria e o método de sua filosofia moderna com os costumes civis e religiosos que ele recebera desde a infância. E por mais que a filosofia cartesiana dissesse tentar estender a dúvida hiperbólica sobre todas as coisas, essa dúvida parece não ter se aplicado à herança familiar, civil e religiosa do autor. Nesse sentido, a autoanálise do homem cartesiano revelaria esse homem analisado como uma espécie de máquina na medida em que esse homem é também entendido como criatura de um Deus bondoso e todo poderoso.

Diferentemente de Descartes, Hobbes entendia que, ao analisar a si mesmo, o sujeito moderno deveria primeiramente reconhecer-se como membro de uma dada comunidade política, isto é, como uma peça da máquina social da qual ele faz parte. Daí que, segundo Hobbes, o autoexame que um sujeito faz sobre si mesmo lhe permitiria conhecer apenas as paixões dos demais homens iguais a ele, seus concidadãos, que compartilhariam dos mesmos costumes e professariam as mesmas crenças. Isso

²⁶ Sobre as desavenças entre Hobbes e Descartes, ver as “Terceiras objeções” às meditações cartesianas, bem como as correspondências entre esses dois autores em suas cartas ao padre e filósofo (editor de ambos) Marin Mersenne.

²⁷ Sobre esse debate, ver meu artigo: A geometria das paixões humanas na filosofia do poder de Thomas Hobbes. *Trilhas Filosóficas*, Caicó, v. 8, n. 1, pp. 95–107, 2020. Disponível em: <https://periodicos.apps.uern.br/index.php/RTF/article/view/1952>. Acesso em: 28 maio. 2024.

²⁸ Vale lembrar que, como *res cogitans*, Descartes considerava o homem como apenas como “ser racional por natureza”. Hobbes criticava veementemente essa posição de Descartes, alegando que esse sujeito pensante deveria ser, antes de tudo, um cidadão, isto é, membro ou parte de algum corpo civil. Para Hobbes, o sujeito cartesiano, por mais que Descartes duvidasse, era falante de uma determinada língua e praticante de uma determinada cultura civil, política ou religiosa.

incluiria, para Hobbes, não apenas os europeus modernos, mas também os antigos gregos e romanos pré-cristãos, bem como os judeus e os egípcios e todo o legado cultural do ocidente. A razão ou a racionalidade em Hobbes, ao contrário de Descartes, não nasceria com os homens por natureza, mas seria adquirida através do costume e da educação, ou seja, da experiência e da convivência com os outros homens e povos.²⁹ Hobbes afirma que um "sujeito cogitante" capaz de pensar e de falar independentemente de suas experiências, crenças, costumes e cultura seria um grande absurdo e não poderia existir em lugar algum, senão no mundo das fábulas. Para Hobbes, o simples fato de um sujeito pensar racionalmente ou cientificamente, escrevendo seus pensamentos em uma determinada língua (grego, latim, inglês ou francês) já revelaria esse sujeito como sendo cidadão ou membro de um determinado modelo de organização social. Desconsiderando esse aspecto político do debate epistemológico da época, Descartes teria feito questão de desviar sua "dúvida hiperbólica" daquelas certezas dos costumes e da fé adquirida por ele através das leis civis e de sua herança familiar.³⁰

Para além das divergências filosóficas entre Descartes e Hobbes, convém destacarmos como a percepção antropocêntrica desses dois filósofos modernos considerava que o método geométrico deveria ser aplicado diretamente sobre a matéria de um mesmo tipo de homem-máquina, ou seja, uma criatura ou artefato criado pela mão monoteísta de um Deus onipotente e onipresente.³¹ As paixões desse homem-máquina moderno seriam como um combustível capaz de mover e comover seu sistema maquinal de reprodução e replicação automática: a família hereditária, o patriarcado, a filiação, a irmandade, a soberania, etc. Daí, inclusive, a justificativa de ambos os filósofos para a ideia de que um autoexame sobre si permitiria ao ser racional (por natureza ou por convenção) conhecer o mundo e os homens de seu tempo, isto é, os costumes de sua própria sociedade ou cultura. E é por essa razão que aquela máxima apolínea do templo de Apolo em Delfos (conhece a ti mesmo) parece ter sido um princípio regulador do modo de operação do método geométrico da filosofia antropocêntrica tanto de Descartes (*Meditações*) quanto de Hobbes (*Leviatã*), apesar das desavenças conceituais entre ambos.

Nas *Meditações metafísicas*, Descartes procura rejeitar suas velhas opiniões (e com elas os sentidos, os costumes e a própria experiência) como princípios do conhecimento científico porque o *cogito* sobre o qual ele procurava fundar sua filosofia moderna resultaria de uma consideração do homem como um ser racional por natureza:

²⁹ No capítulo X do *Leviatã*, Hobbes afirma que a razão não nasce conosco, mas é adquirida pelo costume e pela instrução. Hobbes adverte para que não se confunda a inteligência com a racionalidade, ou melhor, a faculdade da razão com um de seus usos. A racionalidade científica em Hobbes está diretamente relacionada ao uso das palavras ou dos símbolos linguísticos, por isso só poderia existir em sociedade e ser alcançada através do esforço (*conatus*) e da educação, não por natureza.

³⁰ Ao iniciar suas *Meditações metafísicas* (1975, p. 49), Descartes afirma: "formei para mim mesmo uma moral provisória, que consistia apenas em três ou quatro máximas que eu quero vos participar. A primeira era obedecer às leis e aos costumes de meu país, retendo constantemente a religião em que Deus me concedeu a graça de ser instruído desde a infância.". Assim, embora Descartes se proponha a estender sua dúvida hiperbólica sobre todas as coisas, sua primeira atitude seria isentar e resguardar as leis, os costumes e a religião de seu país. "Que método hiperbólico mais descartável é esse?", indagava Hobbes, tentando revelar o cidadão francês oculto por trás da *res cogitans* cartesiana.

³¹ Sobre a relação entre as ciências modernas e o criacionismo cristão, ver a obra de Paolo Rossi: *Os filósofos e as máquinas*.

uma *res cogitans*. Para Descartes, assim como a experiência não permitiria conhecer com precisão “o que é o mundo”, a diversidade de costumes e hábitos entre os diferentes povos também não permitiria saber com precisão “o que é o homem”. E é por isso também que, nas *Meditações*, Descartes pensa encontrar no rigoroso autoexame de si, enquanto simples “coisa pensante”, a existência do mundo e da própria humanidade. Na visão metafísica de Descartes, a apercepção racional do sujeito sobre sua própria existência (o *cogito ergo sum*), embora seja pensada, falada e escrita pelo autor em latim (assim como também em francês) deveria ser considerada supostamente livre dos costumes sociais e políticos do sujeito que pensa? E é nesse sentido que, para Hobbes, a suposta dúvida hiperbólica de Descartes não passaria de uma grande falácia filosófica.

Descartes entende que, embora os costumes e hábitos humanos possam ser diversos e até mesmo opostos, deveria haver algo comum entre todas essas coisas que as tornariam propriamente humanas. O filósofo francês identifica a razão como sendo esse princípio naturalmente compartilhado entre os homens na sua diversidade cultural. A razão cartesiana tentaria encontrar suas bases científicas mais consistentes em uma apercepção ou autoconhecimento do ser racional sobre si mesmo de maneira isolada ou enclausurada, não segundo suas relações com os outros homens (costumes) ou com o mundo (experiência). Sob as críticas do materialismo nominalista de Hobbes, os princípios e os fins do conhecimento científico em Descartes se fundariam sobre um tipo de “sujeito universal” (sem lei e sem pátria) portador de uma racionalidade inata meramente fictícia ou fabulosa, isto é, um mito. A *res cogitans* da filosofia cartesiana seria um tipo de substância apartada do resto do mundo natural e humano, porém muito próxima do mundo metafísico da religião, bem como dos mitos e das fábulas narradas pelos antigos poetas épicos e trágicos. Assim, de uma outra perspectiva hobbesiana, a filosofia cartesiana seria uma tentativa de geometrização dos mitos que não levaria em conta nem o modo prático de operação da geometria nem a fundamentação poética dos mitos. Apenas para destacar a importância controversa das fábulas na fundamentação da filosofia cartesiana, cito um curioso trecho do *Discurso do método*.

Proponho esse escrito apenas como uma história, ou, se preferirdes, apenas como uma fábula, na qual, dentre muitos exemplos que podem ser imitados, talvez se encontrem vários outros que se terá razão em não seguir. (...) [Pois], a delicadeza das fábulas desperta o espírito, que os efeitos memoráveis da história o elevam, e que, sendo lidas com discernimento, ajudam a formar o juízo (...). Eu acreditava já ter me dedicado bastante tempo às línguas, e também à leitura dos livros antigos, às suas histórias e suas fábulas. Pois, conversar com as pessoas dos outros séculos é quase o mesmo que viajar. [...].³²

No *Discurso* de Descartes sobre o modo de operação do método podemos ver como as fábulas seriam matéria fundamental para a orientação do espírito e para a formação dos retos juízos, inclusive dos juízos de experiência. As fábulas são consideradas narrativas mitológicas capazes de regular tanto o entendimento quanto as ações dos homens mais prudentes e doutos. As ciências e a política estariam também ancorados em relatos e aventuras de viagens homéricas, narradas pelos modernos historiadores e pelos poetas da antiguidade.³³ No registro cartesiano das fábulas e dos

³² Descartes, *Discurso do método*, pp. 9-13.

³³ Em relação ao encobrimento do outro no processo de descobrimento da filosofia moderna em Descartes, ver as considerações de Enrique Dussel no artigo: *Meditações anticartesianas: sobre*

próprios mitos, a ideia de ciência experimental dos modernos parece ser compatível com os propósitos dos filósofos tanto em termos de matéria investigada quanto em termos de método das descobertas. A geometria euclidiana possibilitaria um uso das figuras de linguagem diferente daquele utilizado pelos poetas antigos na metrificação de versos e rimas, sobretudo aplicada na astronomia e na mecânica, bem como na cartografia, nas edificações e também no estudo das paixões. Esse uso moderno da geometria conceituava e racionalizava as figuras de linguagem no intuito de criptografar os mitos e as fábulas que regulariam os princípios filosóficos e científicos forjados nessa matéria desde a antiguidade remota. Em conformidade com o mecanicismo astronômico da revolução copernicana, isto é, do heliocentrismo, os mitos teriam ressurgido na modernidade muitas vezes representados na forma de conceitos filosóficos ou princípios científicos, a exemplo do próprio *Leviatã* de Hobbes.

Apesar das divergências conceituais entre Hobbes e Descartes, os dois filósofos parecem compartilhar um mesmo princípio teórico na elaboração de suas respectivas filosofias: a geometria. O método geométrico adotado por Hobbes em seu "autoexame de si" como cidadão parece ter sido o mesmo utilizado por Descartes em seu "autoexame de si" como sujeito racional por natureza, a saber, a geometria euclidiana. E a razão disso parece ser a eficácia desse método geométrico para tratar de diversas matérias para além das imagens, a exemplo dos mitos, das fábulas, das metáforas, das hipérboles, das parábolas e outras figuras de linguagens afins. Em relação a Descartes, as próprias *Meditações metafísicas* evocariam a figura trágica do homem edipiano como resposta metodológica a uma esfíngica dúvida hiperbólica imanente ao pensamento do filósofo. No caso de Hobbes, a relação entre método e mitologia na fundamentação da política moderna parece ser mais do que manifesta na figura da máquina do Estado. O *Leviatã* de Hobbes seria a representação imagética de uma racionalização geométrica do mito ancestral de fundação da própria política estatal greco-romana.

O método geométrico, portanto, seria compatível com a "delicadeza das fábulas" e com os "efeitos memoráveis da história" na formação dos juízos verdadeiros pelo fato de que essas fábulas operariam sistematicamente sobre a produção e a construção de imagens tanto simples quanto complexas, a exemplo dos mitos e da própria arte poética dos antigos. A formação dos juízos através da racionalização dos mitos (no estabelecimento dos paradigmas de uma ciência moderna que racionaliza uma Gaia, um Hélios, um Marte, um Júpiter na astronomia) também criptografava um Édipo (à imagem de um Narciso ensimesmado) como modo de regulação dos princípios filosóficos das ditas ciências do homem e da natureza.³⁴ E isso não constituiria nenhum tipo de contrabando filosófico ou epistemológico, posto que o método geométrico seria um princípio regulador tanto dos versos poéticos quanto da construção de máquinas e autômatos. O mesmo método geométrico cultivado pelos construtores e engenheiros da antiguidade teria permitido também aos poetas (Hesíodo, Homero, Sófocles) metrificar os

a origem do antidiscurso filosófico da modernidade. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, pp.153-198. 2008. Acesso em: 28 maio 2024.

³⁴ Nesse sentido, seria interessante observar as considerações antropológicas de Eduardo Viveiros de Castro sobre o Narciso e a relação de suas *Metafísicas canibais* com a perspectiva antiedipiana da filosofia de Deleuze e Guattari. Para mais detalhes sobre esse debate, ver meu artigo: Críticas antiedipianas à modernidade antropocêntrica: uma metafísica canibal devoradora de homens-máquina. *Revista Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 36, n. 76, pp. 445-480, 2022. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/60180>. Acesso em: 26 maio 2024.

versos dos seus poemas nos casos das figuras de linguagem utilizadas pelos modernos: parábolas, hipérboles, metáforas etc.

A mesma geometria utilizada pelos antigos poetas e construtores teria servido também para orientar os filósofos modernos na racionalização de mitos como Hélio (Galileu), Édipo (Bacon), Narciso (Descartes) e até mesmo o Leviatã (Hobbes), que eram igualmente matéria de fábulas e construções mitológicas. Os modernos relatos de viagens, com suas histórias e fábulas sobre a velha Roma e sobre a “nova Atlântida”, inundavam o imaginário filosófico dos pensadores modernos de um modo tal que a própria filosofia se revelava estar fundada na crença e nos costumes de um “sujeito do conhecimento” de imaginação bastante limitada: o autômato homem-máquina das modernas filosofias criacionistas.³⁵

No registro dessas considerações gerais sobre o legado mitológico dos antigos na modernidade científica, somos levados à uma esfíngica pergunta: qual a relação interpretativa entre o mito do Édipo e o novo método das ciências modernas? Ao que respondo com peripécia e atrevimento: a tragédia. Lembremos que a força do mito edipiano parece evocar, a partir da *Poética* de Aristóteles, a chamada daquelas duas poderosas paixões humanas, a saber, o terror e a compaixão. O Édipo, tomado em sua matéria integral (tal como em seu duelo visceral com a Esfinge e/ou consigo mesmo) pode muito bem ser pensado como uma eficiente máquina de se produzir/reproduzir o terror e a compaixão de modo programado, deliberado, ensaiado e atualizado. As paixões mais poderosas despertadas pela catarse edipiana, sob o prisma das ciências modernas, deveriam ser conhecidas tanto em termos de causas quanto em termos de efeitos, no sentido de um conhecimento integral da produção/reprodução dessas paixões nos homens/cidadãos. As causas das paixões humanas remontariam dedutivamente à matéria, ao movimento e à própria natureza. Os efeitos das paixões humanas conduziriam indutivamente ao próprio homem, isto é, às ações voluntárias e à própria vida política. Nessa relação entre causas e efeitos, do mesmo modo que o mito do Leviatã representaria tanto uma máquina quanto um grande homem artificial, o pensamento moderno de Hobbes transitaría da filosofia natural para a política e vice-versa porque o método geométrico adotado por ele (assim como por Descartes) possuiria esse duplo aspecto, a saber, especulativo e prático.

No registro de uma apropriação moderna do mito edipiano, o parricídio epistemológico, fomentado pelos cientistas e filósofos modernos, se daria contra a figura do Papa, que subjugava a autoridade e o poder de todos esses cidadãos-cristãos modernos, seus filhos pródigos. O incesto político, por sua vez, se daria contra a Madre Igreja Romana, cujas “partes” e dotes interessavam àqueles que buscavam constituir novas propriedades sobre a natureza e dentro das cidades. Nesse sentido, podemos dizer que o caráter propriamente moderno dessas filosofias se destacava na ação discursiva de uma “crítica parricida” ou “sina de Cronos”, onde o filho castraria o pai não para livrar a mãe da servidão, mas para ocupar o lugar da autoridade paterna e fazer das posses e poderes do patriarca sua perene propriedade hereditária.

A modernidade do pensamento daqueles filósofos supracitados poderia ser entendida como o resultado de uma oposição à “tradição papal” da filosofia escolástica predominante na época, onde o parricídio (isto é, a matéria trágica edipiana) parece ter

³⁵ Sobre o processo de evolução maquinal, ver o artigo de Samuel Butler: *Darwin entre as máquinas*.

servido como ideia reguladora tanto do entendimento (ciência) quanto da ação (política) de tais filósofos. Não é sem razão, portanto, que esses filósofos modernos considerem o homem no registro de uma filosofia ou ciência criacionista independente do crivo papal, mas sob o prisma de uma analogia com as máquinas e os autômatos movidos pelo combustível das paixões e das opiniões controladas pelo Estado ou pelas leis civis. As paixões e as opiniões geradas ou produzidas pela crença infundada na autoridade monocrática do papa e da Madre Igreja Romana deveriam ser controladas pela racionalidade científica ou pelo próprio Estado civil, isto é, pela pátria, pela fraternidade ou pela filiação dos descendentes hereditários de uma cultura ancestralmente politeísta.

Entendida sob o prisma de uma restauração da sabedoria dos antigos povos greco-romanos pré-cristãos, a modernidade científica europeia se revelaria (tanto em relação aos paradigmas da ciência quanto aos paradigmas da política) um "processo conotativo" de racionalização antropológica dos mitos ancestrais de uma cultura originalmente politeísta. Esse processo conotativo teria se *esforçado* para sintetizar conceitualmente a matéria mitológica dos antigos povos ancestrais com o intuito de confrontar a tradição eclesiástica romana do monoteísmo nas ciências e na filosofia sem rejeitar o legado cultural dos povos greco-romanos pré-cristãos. Sob esse prisma, a ciências modernas, para Bacon, estariam originalmente vinculadas ao pregresso hegemônico de uma herança trágica, cujas origens culturais seriam simultaneamente politeístas e monoteístas. Para Hobbes, a tragédia dos antigos seria o modelo de síntese substancial do mito, capaz de regular a constituição de uma pessoa representativa com poder suficiente para organizar a produção/reprodução das paixões que levam à obediência civil.

Esse processo trágico de substituição da vida natural por uma vida artificial civilizada e ordenada deveria ser regida intestinamente pelo corpo político da máquina do Estado de maneira representativa ou cênica, isto é, trágica. A máquina do Estado civil em Hobbes deveria ser a produtora, a fomentadora e a controladora das paixões e da vontade dos homens, controlando seus cidadãos como peças, órgãos e membros do seu próprio corpo. Por isso, Hobbes entende que a vontade e os desejos dos cidadãos deveriam ser a vontade e os desejos do próprio Estado, isto é, do corpo político representativo. Constituindo o Estado máquina segundo as peripécias geométricas e trágicas da cultura pré-cristã, as leis civis prescritas por esse corpo político alcançariam o reconhecimento dos cidadãos tal como se esses homens fossem seus próprios autores, construtores, interpretes e atores.

No registro antropocêntrico de uma moderna atualização da potência passional do mito de Édipo, o moderno mecanicismo das paixões parece mesmo revelar a ilustração do "homem-máquina" como uma espécie de "resposta automática", universalmente válida para todas as questões esfíngicas das ciências: filosofia natural e política, para não falar da religião. Sob o prisma do caleidoscópio de uma vida artificial enquadrada ao mecanicismo esférico de um eterno retorno da mesmice atualizada, o mitológico autômato sujeito moderno seria uma espécie de retrato ilustrado da própria resposta do Édipo: *ecce homo*. O bizarro retrato edipiano do homem poderia ser até mesmo entendido como o reflexo do ensimesmado Narciso diante do espelho filosófico de sua herança cultural, seu maior tesouro acumulado hereditariamente. Olhando tão somente para a circunferência espectral de seus próprios umbigos, muitos filósofos modernos acreditavam estar conhecendo o mundo e os outros povos através da contemplação de si mesmos no casulo filosófico de seus imensuráveis vazios existenciais.

Na medida em que colocavam o moderno homem-máquina como princípio, meio e fim do conhecimento científico, as modernas filosofias de autores como Descartes e Hobbes, por exemplo, poderiam ser consideradas uma espécie de "antropologia maquinal" desses autores criacionistas sobre si mesmos. Essa moderna antropologia filosófica (típica do antropocentrismo moderno) seria fundamentalmente trágica porque tomava o homem da resposta edipiana como modelo epistemológico e político das investigações. É nesse sentido que entendemos que uma crítica à tradição colonialista das ciências modernas deveria passar por uma rejeição do homem concebido por essas filosofias antropocêntricas. Isso implicaria, por conseguinte, em uma por uma superação da própria herança edipiana mediante alguma peripécia antropofágica da própria Esfinge mitológica. Parece ser nesse sentido que Viveiros de Castro, em suas *Metafísicas canibais*, afirma que uma antropologia antinarcisista seria análoga a uma filosofia antiedipiana, visto que ambas rejeitariam esse modelo de homem herdado culturalmente pelo legado colonialista das ciências, da filosofia e das artes.

O autoconhecimento fomentado pelos modernos no processo de aquisição das ciências seria uma herança tanto délfica quanto edipiana e narcisista, posto que ilustram um modelo de homem introspectivo e ensimesmado que parece desconsiderar sempre o outro. Criticar essa tradição cultural edipiana e narcisista implicaria criticar a concepção de homem e de cidadão fomentada pela filosofia e pelas ciências modernas. É nesse sentido, de uma herança cultural trágica, que entendemos por que as críticas de Deleuze e Guattari às máquinas desejanças, em *O anti-Édipo*, não se limitariam aos refluxos da psicanálise freudiana, mas se estenderiam também à história da filosofia antiga, moderna e contemporânea. Dessa perspectiva geral, podemos dizer que, para os autores d' *O anti-Édipo*, uma crítica à psicanálise e à própria história da filosofia ocidental deveria ser epistemológica na medida em que fosse também política. Por esse motivo, entendo que a devida compreensão acerca do debate levantando por Deleuze em suas críticas antiedipianas à tradição metafísica deveria considerar seriamente o fundamento político de toda aquela epistemologia trágica, délfica, narcisista e edipiana da modernidade científica. Esse assunto, no entanto, já é matéria de outro ensaio, que publiquei em outro lugar.³⁶

³⁶ Para mais detalhes sobre esse debate, ver meu artigo: Antropofagia filosófica no Brasil: uma peripécia modernista da Esfinge mitológica. *Prometeus: Filosofia em Revista*. Sergipe, v. 1, n. 40, setembro de 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/prometeus/article/view/16688>. Acesso em: 23 maio 2024.

Referências

- ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Vincenzo Cocco. 2. ed. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores).
- BACON, Francis. *A sabedoria dos antigos*. Trad. Gilson César Cardoso de Souza. 1. ed. São Paulo: UNESP, 2002.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. 1. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. 1. Trad. Luiz B. L. Orlandi. 1. ed. São Paulo: 34, 2010.
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. Trad. Maria. E. A. Prado Galvão. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- DESCARTES, René. *Meditações sobre filosofia primeira*. Trad. Fausto Castilho. 1. ed. Campinas: Unicamp, 2004. (Multilíngües de filosofia UNICAMP. Série A: Cartesiana ;1).
- DUSSEL, Enrique. Meditações anti-cartesianas: sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, pp.153-198. 2008. Acesso em: 28 maio 2024
- HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Trad. J. A. Torrano. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Trad. R. J. Ribeiro. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. e notas de J. P. Monteiro e M. B. Nizza da Silva. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Trad. Carlos I. da Costa. 1. ed. São Paulo: 34, 1994.
- RINESI, Eduardo. *Política e tragédia: Hamlet, entre Hobbes e Maquiavel*. 1. ed. Rio de Janeiro: Azougue, 2009.
- ROSSI, Paolo. *Os filósofos e as máquinas*. Trad. Frederico Carotti. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- SILVA, Luiz Carlos Santos da. A geometria das paixões humanas na filosofia do poder de Thomas Hobbes. *Trilhas Filosóficas*, Caicó, v. 8, n. 1, pp. 95-107, 2020. Disponível em: <https://periodicos.apps.uern.br/index.php/RTF/article/view/1952>. Acesso em: 28 maio. 2024
- SILVA, Luiz Carlos Santos da. Antropofagia filosófica no Brasil: uma peripécia modernista da Esfinge mitológica. *Prometeus: Filosofia em Revista*. Sergipe, v. 1, n. 40, setembro de 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/prometeus/article/view/16688>. Acesso em: 23 maio 2024.
- SILVA, Luiz Carlos Santos da. Críticas antiedipianas à modernidade antropocêntrica: uma metafísica canibal devoradora de homens-máquina.

Revista Educação e Filosofia, Uberlândia, v. 36, n. 76, pp. 445-480, 2022. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/60180>. Acesso em: 26 maio 2024.

SILVA, Luiz Carlos Santos da. *O homem por trás do Leviatã: ciência e política na filosofia do poder de Thomas Hobbes*. 2014. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2014. Disponível em: <https://bv.fapesp.br/pt/dissertacoes-teses/136374/o-homem-por-tras-do-leviata-ciencia-e-politica-na-filosofia>. Acesso em: 23 maio 2024.

SILVA, Luiz Carlos Santos da. O mito das Olimpíadas: Hesíodo, Bacon, Hobbes e a infindável luta dos titãs. *Prometeus: filosofia em revista*, Sergipe, v. 9, n. 20, jul. 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/prometeus/article/view/5310>. Acesso em: 23 maio 2024.

SILVA, Luiz Carlos Santos da. Um legado filosófico da modernidade científica: do animal racional aristotélico ao homem-máquina hobbesiano. *Revista Apoena*, Belém, v. 2, pp. 98-123, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/apoena/article/view/11531>. Acesso em: 23 maio 2024.

VERNANT, Jean Pierre. *Entre mito e política*. Trad. Cristina Muracho. 1. ed. São Paulo: EdUSP, 2001.

SOBRE O AUTOR


Luiz Carlos Santos da Silva

Bacharel, mestre e doutor em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Professor adjunto de filosofia política clássica no Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (IFILO/UFU), Uberlândia, MG, Brasil. *E-mail:* luizsilva@ufu.br.



Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: Collage art, The Anti-Oedipus, bright colors, abstract concept

UM BREVE OLHAR SOBRE MÁQUINA COMO CONCEITO EM “O ANTI-ÉDIPO” DE DELEUZE E GUATTARI

Luiz Gustavo Duarte  [0000-0003-3196-5174](#)
Instituto Federal do Paraná, Palmas, PR, Brasil

Maira Sayuri Sakay Bortoletto  [0000-0002-7458-389X](#)
Universidade Estadual de Londrina, Londrina, PR, Brasil

Resumo

Este artigo visa apresentar o conceito de 'máquina' proposto por Deleuze e Guattari em sua obra *O anti-Édipo* (1972). Emergindo de um processo crítico aos estruturalismos da época, o uso deste conceito apresentou uma ruptura significativa e uma nova abordagem pelos autores. Tal abordagem possibilitou a emergência de fluxos, fomentando novas discussões teóricas que não somente questionaram as fundações do estruturalismo, mas também desempenharam um papel crucial na formulação de uma teoria do inconsciente e na exploração da relação entre o homem e a sociedade sob uma perspectiva maquínica. O conceito de 'máquina' revelou-se robusto e aplicável, conforme demonstrado pela sua elaboração subsequente e expansão em *Mil Platôs* (1980), assim como pela sua contínua adoção e adaptação por diversos acadêmicos e pensadores contemporâneos.

Palavras-chave

Gilles Deleuze, Félix Guattari, máquina, pós-estruturalismo.

A BRIEF VIEW ABOUT MACHINE AS A CONCEPT IN DELEUZE E GUATTARI'S “THE ANTI-OEDIPUS”

Abstract

This article explores the concept of "machine," as proposed by Deleuze and Guattari in their work *Anti-Oedipus* (1972). Emerging from a critical process against the structuralisms of the time, the use of this concept represented a significant rupture and a new approach by the authors. It not only allowed for the emergence of new theoretical discussions but also questioned the very foundations of structuralism. The 'machine' concept played a crucial role in formulating a theory of the unconscious and exploring the human-society relationship from a machinic perspective. Its robustness and applicability are evident in its subsequent elaboration and expansion in *A Thousand Plateaus* (1980) and its continued adoption and adaptation by various contemporary scholars and thinkers.

Keywords

Gilles Deleuze, Félix Guattari, machine, post-structuralism.

Submetido em: 29/03/2024
Aceito em: 30/04/2024

Como citar: DUARTE, Luiz Gustavo; BORTOLETTO, Maira Sayuri Sakay. Um breve olhar sobre máquina como conceito em “O Anti-Édipo” de Deleuze e Guattari. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 5, n. 1, p. e51857, jan./jun. 2024.



Este trabalho está licenciado sob uma licença *Creative Commons Attribution 4.0*.

1. Introdução

No século XX, na medida que no mundo ocorriam eventos como guerras mundiais, avanço do capitalismo, queda da união soviética e mudanças referentes ao desenvolvimento de tecnologias em vários campos do conhecimento, as questões contemporâneas na filosofia também foram se desenvolvendo neste meio. Na filosofia francesa, seja pelas elaborações acerca das universalidades de questões, de caráter ontológicas, ou pelas questões que atingiam diretamente o modo de vida daquele momento, alguns pensadores se debruçaram sobre como estas problemáticas poderiam ser pensadas a partir daquela realidade. Neste escopo, a obra *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* (AE) de Gilles Deleuze e Félix Guattari (DeG), lançada em 1972, surge não apenas na elaboração teórica, mas também como um livro propositivo com práxis voltadas à clínica e a política.

O livro foi escrito no bojo das manifestações de maio de 68 na França, com grande influência deste acontecimento. Estas manifestações, que tiveram como mote reivindicações estudantis, produziram reverberações no país que levaram vários autores e acadêmicos a revisitarem suas análises e proporem outros modos de conceber o que ocorrera ali. Deleuze e Guattari, motivados pela necessidade de elaborar aportes teóricos e debates que permitissem discutir e analisar a estes eventos, realizam uma crítica que visa romper com tradições e modos de conceber mundos que não conseguiam explicar tais acontecimentos que ocorriam ali.¹

Foucault em seu prefácio a edição americana da obra, de 1983, *An introduction to the non-fascist life*,² trouxe uma exposição crítica ao que ele considerava o modo hegemônico de tratar as questões referentes a filosofia, ciências humanas e políticas, antes do Maio de 68. Cita que, até então, o marxismo, psicanálise freudiana e o estruturalismo eram as formas de pensar que garantiam ao intelectual sua aceitação na enunciação da verdade, ou seja, para ele, AE coloca as questões de uma maneira crítica, na medida que também não as vulgariza, visto que ambas se emaranham ao longo do texto. Ocorre que, com o acontecimento de 1968 na França, dentre as inúmeras formas e modos que o discurso do que se passou ali foi ganhando corpo, a obra *O anti-Édipo*, segundo Foucault, é aquela que atravessa esse acontecimento e vai além da mera destruição de ídolos.

No livro, indo contra os três adversários que Foucault identifica, a saber, os ascetas políticos, técnicos do desejo e o fascismo, emerge do confronto com tais adversários. A proposta que surge é caracterizada por uma clínica que não recorra à psicanálise edipiana iniciada por Freud, já que para DeG o sistema capitalista necessita da edipianização para regular certos desejos. Assim, o que é construído em AE é uma própria teoria do desejo que não compreende este pela falta, mas sim como continuamente produtivo e, com isso, uma nova clínica para que estes fluxos desejantes possam voltar a fluir, chamada de esquizoanálise.

Na proposta de um inconsciente produtivo e a-significante que o conceito de máquina aparece no livro. Ele não é desenvolvido gradualmente por uma clarificação de ideias ao longo de sua apresentação, mas sim aparecendo em seu primeiro parágrafo,

¹ Buchanan, *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus*.

² Foucault, *An introduction to the non-fascist life*, p. 13.

onde se lê “há tão somente máquinas em toda parte, e sem qualquer metáfora”.³ Ora, se tudo são máquinas, é preciso compreender o que estas são, já que, até então, esta afirmação poderia nos remeter a uma análise mecanicista de mundo advinda do cartesianismo, sendo uma automação e esvaziamento dos desejos do sujeito ao ponto de que tudo seja mecanizado, ou mesmo a uma mecanização do mundo pós-revoluções industriais.

O mecanicismo que se entende aqui é o movimento teórico do século XVII que têm em René Descartes o principal representante. Em linhas gerais, o mecanicismo, além de uma teoria, é um modo de conceber o mundo, no qual há uma redução do que ocorre na natureza a elementos simples, que podem ser compreendidos por modelos representativos pautados em quantificações ou geometrizações.⁴

Com a máquina, advinda de pensadores como Descartes, remetendo a quantificação e previsibilidade da compreensão das partes a partir de uma dedução do todo, pode-se compreender que esta concepção não diz respeito à máquina trazida por DeG. Os autores traçam uma crítica a este modo representativo de conceber as relações, trazendo uma proposta de clínica que considera o desejo e modos singulares e múltiplos de existir no mundo. Assim, quando lemos que “há tão somente máquinas em toda parte”, há de se problematizar o que seriam tais máquinas, que não remetem ao mecanicismo advindo do século XVII.

Guattari pormenoriza e traz a diferenciação em um glossário publicado em 1986:

Máquina (maquínico): distinguimos aqui a máquina da mecânica. A mecânica é relativamente fechada sobre si mesma: ela só mantém com o exterior relações perfeitamente codificadas. As máquinas, consideradas em suas evoluções históricas, constituem, ao contrário, um *phylum* comparável ao das espécies vivas. Elas engendram-se umas às outras, selecionam-se, eliminam-se, fazendo aparecer novas linhas de potencialidades.

O que se têm é uma maquinação, ou seja, uma ação advinda do ato de maquinar. Não somente isso, mas em francês “*machin*” diz respeito a um objeto indefinido, algo, uma “coisa”, ou seja, lidamos com uma indefinição, um jogo entre “*machiner*”, verbo, “*maquination*”, substantivo, que se emaranham neste conceito, e anunciam na própria palavra a sua proposta. Junção, conspiração, conexão, que ocorrerão num fluxo ininterrupto.⁵

Considerando que a concepção de máquina apresentada no AE é central para a compreensão da obra, ela precisa ser aprofundada para ser possível estabelecer qual o escopo das proposições de DeG. Junto a isto, também é necessária uma maior clareza, para se compreender o porquê da diferenciação do modo de entender máquinas até então. Assim, o objetivo deste artigo foi apresentar o conceito de máquina proposta por Deleuze e Guattari na obra *O anti-Édipo*.

Como metodologia, este estudo visou discutir o conceito de máquina no AE por três tópicos de análise. O primeiro tratará de como as máquinas se desenrolam e atuam no AE. Seguidamente, é proposto uma exposição de um fio possível do funcionamento do conceito de máquina-deleuze-guattari construído a partir de uma crítica ao estruturalismo. Por fim, o último tópico irá seguir numa tentativa de apresentar o impacto

³ Deleuze; Guattari, *O anti-Édipo*, p. 11.

⁴ Battisti, *A natureza do mecanicismo cartesiano*.

⁵ Guattari, *Chaosophy*.

da obra e DeG, seja nas suas recepções no âmbito da filosofia quando foi publicada, seja no campo teórico, de suas rupturas e aproximações ali desenvolvidas, especialmente nas suas implicações para a psicanálise edipiana, prática revolucionária e interpretações da sociedade.

2. As Máquinas de Deleuze e Guattari no Anti-Édipo

Já no início da obra de Deleuze e Guattari, nos deparamos com uma frase que percorre todo o livro e nos guia no próprio modo de pensar que eles nos propõem: “Há tão somente máquinas em toda parte, e sem qualquer metáfora: máquinas de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões”.⁶ O que deriva disto é explicado de uma intrincada maneira entre tópicos que envolvem críticas à psicanálise, teoria política com discussões com a obra de Marx, antropologia e ética.

Como já exposto, em um primeiro momento pode-se interpretar que a apresentação das máquinas, na qual tudo se relaciona, se refere diretamente a um mecanicismo total do mundo, numa espécie de cartesianismo no qual tudo se conflui numa máquina perfeita de funcionamento, racionalizável e divisível. Contudo, ao avançarmos na ideia, e pelas próprias discussões trazidas no livro, nos deparamos com uma conceituação que não apenas nega tal mecanicismo, mas que traz consigo uma nova visão do que seriam “máquinas”.

No início do AE, algumas pistas já são apresentadas, em que colocam: “uma máquina-órgão é conectada a uma máquina-fonte: esta emite um fluxo que a outra corta”,⁷ seguido do exemplo do seio como máquina que produz leite à boca, uma máquina que acopla a então “máquina-seio”. Expõem-se, então, acoplamentos entre objetos parciais,⁸ não estruturas. Tudo em conexão, e não apenas acoplamentos conectivos, mas também cortes, sempre em fluxos, ou seja, uma continuidade de máquinas que se acoplam, cortam, e acoplam de novo, num fluxo intenso e corte contínuo no qual não há finalidade, apenas produção.

Considerando a existência de somente máquinas, o próprio processo de produzirmos e sermos produzidos na realidade é uma maquinação contínua. Esta produção constante emerge numa crítica à psicanálise freudiana, carregada por todo o livro. Se temos conexões, cortes e fluxos entre máquinas, o próprio processo do inconsciente seria maquinico, ou seja, ele é uma produção constante, como citam: “máquinas produtoras ou desejanter”.⁹ Isto vai de embate com a forma da psicanálise tida como hegemônica na época para DeG, a qual não considerava o inconsciente como produtivo, mas sim teatral, sendo um aspecto da representação que serviria melhor como um Ideal a ser analisado.

⁶ Deleuze; Guattari, *O anti-Édipo*, p. 11.

⁷ Deleuze; Guattari, *O anti-Édipo*, p. 12.

⁸ Objetos parciais é um conceito advindo da psicanalista Melanie Klein. DeG o utilizam como uma ferramenta para colocar como as máquinas se conectam sem haver uma derivação prévia de uma totalidade primitiva. Por exemplo, a máquina-seio-boca não representa, ou diz respeito, a um objeto completo ou pessoa global. De acordo com DeG, o erro de Klein foi não compreender que tais objetos fariam parte da produção e não do consumo, mantendo, assim, uma concepção idealista de um todo.

⁹ Deleuze; Guattari, *O anti-Édipo*, p. 12.

É importante esclarecer que a crítica à psicanálise não se direcionava a sua contribuição para o debate ao longo do século até aquele momento, mas sim, que ela não estava reconhecendo tais maquinacões que ocorriam nas análises da clínica. Esta crítica é comentada numa entrevista sobre *O anti-Édipo*, na qual citam "além disso, há o outro aspecto, da personificação destes aparelhos (o Superego, o Eu, o Isso), uma encenação teatral que substitui as verdadeiras forças produtivas do inconsciente por simples valores representativos. (...) Toda a produção desejante é esmagada".¹⁰

Diante das críticas, a proposta do AE da produção desejante, está em um inconsciente maquínico, sendo algo imanente. Esta imanência diz respeito a esta maquinacão constante que ocorre sem estar previamente estruturado em um plano já organizado e preexistente, onde o que se tem são relações de velocidade e intensidade, latitude e longitude. Deleuze chamaria este plano de imanência de plano de consistência, pois nele não há nenhuma dimensão suplementar, ou seja, não há um ponto inicial, uma localização ideal, um fim já ditado.¹¹

É importante mencionar que desejo tratado aqui não está pautado na concepção de desejo por algum objeto, por algum sujeito, sendo uma relação externa entre dois termos, mas sim, produção. É um devir, positivo, não é movido pela ausência, ele não representa algo, como um valor moral ou um objetivo transcendente, nem mesmo algo humano, é inumano.¹² Como citam "O desejo não para de efetuar o acoplamento de fluxos contínuos e de objetos parciais essencialmente fragmentários e fragmentados. O desejo faz correr, flui e corta".¹³ Tal concepção de desejo, tem um fio genealógico em Deleuze por suas aproximações com Espinosa e Nietzsche, por exemplo.

O desejo, este transbordamento de vida, flui e produz, daí as máquinas desejantes. Contudo, é válido situar, que, a partir da obra *Kafka: por uma literatura menor* (1975/2017), as máquinas desejantes dão lugar ao agenciamento, visto que eles trarão que o desejo irá se agenciar a partir dos encontros.¹⁴ Agenciamento já aparece no AE como agenciamento maquínico, e em *Mil Platôs*, o agenciamento é retomado e colocado em diante da conexão entre corpos e enunciados, elementos heterogêneos, sendo agenciamentos maquínicos de corpos, e agenciamentos coletivos de enunciação.¹⁵

Esta produção maquínica apresentada em AE não recorre a explicações representativas transcendentais, seja Deus ou Édipo. Se trata de uma visão materialista das relações como produtoras, com conexões, cortes e fluxos de máquinas que se relacionam enquanto se produzem o inconsciente, visto que, é a partir dos encontros que as conexões vão sendo realizadas, cortadas, destruídas, e rearranjadas. É no próprio movimento constante, nas latitudes e longitudes que ele vai sendo produzido.

A produção maquínica, pode ser observada por uma perspectiva que emerge na articulação com conceitos e propostas advindas de Marx. Na concepção de Marx, onde a produção material é imediatamente produção e consumo, implica uma reciprocidade entre a produção, distribuição e consumo neste processo. Quando esta produção é inserida no processo maquínico, é possível perceber que DeG constroem este

¹⁰ Deleuze, *Conversações*, p. 26.

¹¹ Deleuze; Parnet, *Diálogos*.

¹² Colebrook, *Understanding Deleuze*.

¹³ Deleuze; Guattari, *O anti-Édipo*, p. 77.

¹⁴ Zourabichvili, *O vocabulário de Deleuze*.

¹⁵ Deleuze; Guattari. *Mil platôs*, vol. 2.

inconsciente produtivo considerando também um *socius* produtivo, ausente de uma separação.¹⁶

Não somente a produção, Máquina também aparece como um conceito que pode ser discutido a partir de Marx. Contraste dado por DeG no próprio AE, mas em seu apêndice, com o título de “*Balanço-programa para máquinas desejantes*”.¹⁷ Nas máquinas a partir de Marx, o qual vê esta como um meio de produção de mais-valia, na qual, diferente das ferramentas, no capitalismo ela seria desenvolvida a ponto de dominar e alienar a mão-de-obra do trabalhador. Ela surge como um agenciamento-mecânico-intelectual. DeG deslocam a máquina pensada a partir do desenvolvimento de ferramentas e a máquina passa a estar tanto na produção social, quanto pré-consciente.¹⁸

Neste emaranhamento de um novelo de conceitos, quando puxamos o fio da máquina como conceito, podemos encontrar vários nós e linhas que se cruzam com outros conceitos, tão importantes quanto ela para o pensamento de DeG. Contudo, devido a própria limitação, necessária, deste artigo, trazemos outro conceito que se emaranha com a máquina e que consideramos ser de necessária exposição, o Corpo sem Órgãos (CsO).¹⁹

O CsO é colocado como o plano de intensidade, ilimitado. E a máquina está nesta produção ininterrupta e o CsO, como superfície, funciona insistindo como uma morte desta produção. A direção para a morte ocorre, pois esta produção para a produção (binária, uma acoplando a outra), tende a uma excessividade de organização, assim, o CsO atua na repulsa desta excessividade. Essa repulsa é a própria manutenção da vida, já que é um elemento de antiprodução, pois ao repelir esse processo, a maquinação ocorre em outras conexões, e produzindo inscrições no corpo. Neste momento, ganha-se sentido, um signo.²⁰ Como citam: “As máquinas desejantes fazem de nós um organismo; mas, no seio dessa produção, em sua própria produção, o corpo sofre por estar assim organizado, por não ter outra organização ou organização nenhuma”.²¹

A crítica à psicanálise é necessária a compreensão da discussão que DeG fazem no próprio AE. A maquinação é necessária para o entendimento de como a psicanálise, apesar de lidar com tais máquinas, não as reconhecem e, portanto, acabam lidando apenas com uma representação deste processo. É nas bases da análise psicanalítica, o complexo de Édipo, que a crítica ocorre. Isto ocorre pois Édipo não é algo que DeG contraponham ou neguem a existência, mas sim, algo que eles advogam como algo que a psicanálise freudiana, até aquele momento, não havia conseguido realizar uma transposição, e reconhecer a produção desejante.²²

O CsO, com esta morte intrínseca, atua nesta resistência a uma fixação do organismo, sendo, portanto, liberador de fluxos de desejo. Nesta complexa relação exposta, pode-se verificar por estes breves pressupostos, que a existência do CsO, rejeita a própria pulsão de morte freudiana, já que esta seria o movimento a um estado inorgânico.²³

¹⁶ Costa, Guattari, Deleuze e Marx.

¹⁷ Deleuze; Guattari, *O anti-Édipo*.

¹⁸ Raunig, *A Few Fragments on Machines*.

¹⁹ A noção de Corpo sem Órgãos vêm originalmente do Antonin Artaud (1896 – 1948), artista francês que, além de trabalhos em teatro, cinema e poesia, também produziu obras escritas.

²⁰ Guéron, *Capitalismo, desejo e política*.

²¹ Deleuze; Guattari, *O anti-Édipo*, p. 20.

²² Leopoldo, *Análise d'O anti-Édipo*.

²³ Sanches, *Pulsão de morte, entre a repetição e a criação*.

Outro importante debate que surge a partir da consideração do inconsciente maquínico está na psicanálise e sua relação com o complexo de Édipo. DeG trazem que ocorreu a instauração de uma soberania do Édipo. Esta soberania é estabelecida sem reconhecer que, na realidade, o que se têm ali é um contato com o inconsciente produtivo, ou seja, a descoberta de que são máquinas desejantes que estão atuando numa produção constante na medida que entra em confronto com a produção social.²⁴

Sob o regime de Édipo, há uma redução desta maquinaria desejante a experiências familiares. Neste grande cobertor edipiano que a psicanálise da época tinha se protegido, qualquer espaço deveria estar sobre a confortável estruturação edipiana. Ocorre que, neste conforto, o analista não poderia se descobrir, o risco de ficar nu diante daquilo que Édipo não abarca, não estava contemplado nos processos analíticos da época. Como DeG colocam: "Está escrito no frontão do consultório: deixa tuas máquinas desejantes à porta [...] entra e deixa-te edipianizar".²⁵

Édipo aparece neste contexto, início do século XX, como um soberano que reina e impera no processo clínico-analítico. A questão é trazida por DeG num paralelo à Revolução Russa, ou seja, "nunca sabemos quando as coisas começaram a ir mal".²⁶ Esta colocação é feita, pois Édipo, apesar de sua relevância para a prática psicanalítica, se torna intransponível se considerado sob uma perspectiva generalizante, sendo impossibilitado de resolução.

É neste ponto nevrálgico que a crítica que DeG se direcionam, sem deixar de reconhecer a relevância de tais "descobertas", como quando colocam que "[...] não dizemos que Édipo e a castração nada sejam: somos edipianizados, castrados, e não foi a psicanálise que inventou essas operações às quais ela apenas fornece os novos recursos e processos do seu gênio".²⁷

Édipo está assentado sobre a produção desejante. Está ali, sobre ela, interpretando e dando significado a tudo o que ocorre ali. Inclui a Falta, a necessidade. Nesta ordem que Édipo impõe as maquinações que presencia, seu limite aparece na própria esquizofrenia, pois se o analista aceita atravessar este Édipo e encarar as maquinarias que ele tenta esconder, irá se deparar com a ausência de forma e estrutura.

Diante do leviatã edipiano, a única possibilidade de uma cura seria a submissão a autoridade, na medida que a crise edipiana sempre se perpetuaria, de modo que "[...] todo mundo sabe o que a psicanálise chama de resolver o Édipo: interiorizá-lo para melhor reencontrá-lo fora, na autoridade social, e assim disseminá-lo aos menores".²⁸

3. As Máquinas Sociais

Depois do limite do Édipo, o que se tem? O esquizo. O inconsciente maquínico desejante é esquizo, pois não tem representante, figura ou é simbólico. É de uma natureza anedipiana. No entanto, esta natureza maquínica, sob a égide da interpretação

²⁴ Deleuze; Guattari, *O anti-Édipo*, p. 77.

²⁵ Deleuze; Guattari, *O anti-Édipo*, p. 79.

²⁶ Deleuze; Guattari, *O anti-Édipo*, p. 78.

²⁷ Deleuze; Guattari, *O anti-Édipo*, p. 94.

²⁸ Deleuze; Guattari, *O anti-Édipo*, p. 109.

psicanalítica, torna-se “assentada sobre as coordenadas de Édipo que a traduzem em “pré-edipiana”, em “paraedipiana”, em “quase-edipiana”, etc.”.²⁹

Disto, ocorre que Édipo tem sua utilização e manutenção necessária para a máquina social, que também é produtiva, já que ele que irá manter a falta do Uno que será sempre utilizada pela máquina capitalista. Uno, aqui, é entendido a partir da crítica ao platonismo realizada por Deleuze. Ele é o princípio absoluto do qual todas as coisas derivam, sendo uma finalidade essencial para os seres, sendo transcendente.³⁰ Na psicanálise, ele se tornaria o falo do pai transcendente, o qual produz uma falta no desejo. Desta concepção que a multiplicidade se torna importante para compreender como um inconsciente maquínico não é naturalmente operado pela falta, como citam:

Só a categoria de multiplicidade, empregada como substantivo e superando tanto o múltiplo quanto o uno, superando a relação predicativa do uno e do múltiplo, é capaz de dar conta da produção desejante: a produção desejante é multiplicidade pura, isto é, afirmação irreduzível à unidade.³¹

É válido ressaltar que Édipo não estava presente em todas as máquinas sociais já existentes que envolveram os humanos. DeG trazem no livro exemplos de outras máquinas sociais que funcionavam e tinham sua produção de outros modos, sendo a máquina territorial primitiva e a máquina despótica, nas quais os modos de produção e de relações diferenciavam da máquina capitalista civilizada.³²

Na máquina primitiva o que ocorre é a codificação dos fluxos de desejos, e por conseguinte, o medo da ameaça daqueles que não estão codificados. Ela aparece na organização de modos de inscrição de códigos, que podem se dar na criação de hábitos, criação de tradições, de modo que produza um significado social. Trazemos aqui o exemplo dos seres femininos *Tx ifam* e *jonfi* do povo Karipuna, no Amapá.³³ A autora, *jonfi* do povo, traz sobre a relação do *djispoze* (sangue menstrual), o qual é um “fluido demarcador dos limites do corpo, fases da vida e comportamento”,³⁴ podendo funcionar como substância perigosa, limitando as atividades, pois caso elas vão para lugares como rios, matas ou cavernas, há a possibilidade de enfeitiçamento por algum ser encantado. O fluido é algo impuro que se estende ao ambiente. Contudo, em outras situações ele pode assumir um elemento positivo, como quando os *karuãnas*³⁵ podem ser atraídos e então engravidá-las.³⁶

A máquina despótica aparece com a instauração do Estado, e junto dele uma dívida infinita. Se antes a relação com a terra era direta e experimentada num corpo pleno, plano de intensidades, onde as dívidas possuíam finitudes antes as alianças que eram estabelecidas, com esta nova máquina, há a instauração de sobrecodificações. Os códigos

²⁹ Deleuze; Guattari, *O anti-Édipo*, p. 78.

³⁰ Rocha, *Identidade e diferença em movimento*.

³¹ Deleuze; Guattari, *O anti-Édipo*, p. 62.

³² Em *Mil Platôs* são desenvolvidos outros três modos de máquinas sociais, a saber: sociedades urbanas, sociedades nômades e, organizações internacionais ou ecumênicas.

³³ Palavras da língua *patuá* que denotam o ser feminino. Se referem a figuras do gênero feminino, sendo menina e moça solteira respectivamente. Optei por utilizar a língua original por não terem uma tradução que não expressam a realidade ontológica de tal povo, conforme citado e utilizado pela autora.

³⁴ Primo Dos Santos Soares, *Sangue menstrual na sociedade Karipuna do Amapá, Brasil*, p. 420.

³⁵ Seres encantados, pessoas do Outro Mundo, mas aparecem como bichos neste mundo.

³⁶ Primo Dos Santos Soares, *Sangue menstrual na sociedade Karipuna do Amapá, Brasil*.

anteriores são colocados em relação com o próprio Estado e seus significantes, como juízes e funcionários públicos. Esta produção maquínica passa a ser atribuída ao déspota e, portanto, surge também uma mais-valia de código.³⁷ Podemos ver a maquinação déspota quando direcionamos o olhar para o povo Kaingang, na região sul e sudeste do país, os quais, apesar de atacarem os invasores bandeirantes e fazendeiros que adentravam seus territórios, eram vistos como súditos de Portugal, como um povo que, mesmo sem relação com o Estado português, iria contribuir com o Estado, que já tinha previamente designado uso para as terras indígenas.³⁸

Buchanam coloca que esta história apresentada das máquinas sociais tem um propósito duplo,³⁹ visto que, além de expor como se ocorre o surgimento do capitalismo, ela também apresenta uma espécie de genealogia do atual modo de funcionamento da produção contemporânea do desejo, que está presa na tríade mãe-pai-eu. O que está no cerne das produções de máquinas sociais é a própria produção desejante, contudo, cada uma delas se relaciona com esta produção de um modo. Isto diz respeito a como tais investimentos libidinais se relacionam com a esfera política.⁴⁰

Na mudança de uma máquina despótica para a máquina capitalista civilizada, é importante concebê-la também sob um aspecto maquínico, de modo que seu surgimento não se dá por uma espécie de evolução linear das outras máquinas sociais, mas sim, por arranjos que se deram por agenciamentos.

Esta máquina capitalista apresentada no AE tem o seu início a partir de um movimento dentro do então Estado despótico. Em outras palavras, o seu despontar ocorre quando os modos de funcionamento das organizações sociais e de Estados iam se modificando, sejam elas referidas às relações sociais, econômicas ou tecnológicas, outros modos de organização iam se dando em direção àquilo que viria a se tornar a máquina capitalista. Esta junção entre trabalhadores que irão vender sua força de trabalho e a compra e extração de mais-valia por detentores de meios de produção irá produzir um Estado que abandona a rigidez despótica e assume uma maleabilidade de códigos quanto àquilo que acontece dentro de sua máquina.⁴¹

Em vez de buscar rigidez em códigos ou sobrecódigos, a máquina capitalista cria axiomas.⁴² A axiomática capitalista aceita os fluxos de código na medida que consegue operá-los em função do capital. Se a moeda é abstrata, é o axioma que irá enunciar coletivamente como ele deve ser quantificado. Como colocado, estes axiomas não estão fixados, então vão se reorganizando conforme fluxos descodificados surgem. Essa sua manutenção também flerta com a ameaça a seu fim, já que a liberação dos fluxos de desejo, esquizofrenia, seria seu limite exterior.⁴³

Os axiomas na máquina capitalista são enunciados que são transmitidos a todo o momento visando operar um pertencimento, ao mesmo tempo que segue na cooptação de todos os fluxos derivados de produções maquínicas que sejam estranhos ao capital. Um exemplo disto está nas calças jeans, visto que, apesar de seu surgimento e patente

³⁷ Guéron, *Capitalismo, desejo e política*.

³⁸ Veiga, *Cosmologia e práticas rituais Kaingang*.

³⁹ Buchanan, *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus*.

⁴⁰ Deleuze; Guattari, *O anti-Édipo*.

⁴¹ Deleuze; Guattari, *O anti-Édipo*.

⁴² Um axioma é um enunciado primeiro: um enunciado que não deriva de nenhum outro e nem depende de nenhum outro. Guéron

⁴³ Guéron, *Capitalismo, desejo e política*.

remeterem ao século XIX nos Estados Unidos, voltada para trabalhadores de minas e *cowboys*, contudo, entra no século XX também sendo por jovens, especialmente na Europa, como um vestuário de contestação e rebeldia. É a partir dos anos 1950 que elas começam aparecer no vestuário de artistas do *Rock'n'Roll* da época, principalmente em Elvis Presley, mas também em filmes que mostravam jovens o vestindo. Nesta disseminação que corria produções de calças e vendas destinadas à jovens, ele vai sendo popularizado, com suas costuras e caimentos modificados, a ponto de ser considerado uma vestimenta universal a partir dos anos 1980, podendo ser vestido por qualquer pessoa, nas mais variadas idades.⁴⁴

Este axioma, que aparece na semiótica da calça jeans e sua modificação de uso ao longo do século XX, é um exemplo da operação de pertencimento e cooptação operada pela máquina capitalista. Se o jeans surge como uma vestimenta própria do proletário, é na medida que ele vai se tornando uma vestimenta de contestação e rebeldia que ele também vai sendo cooptado e utilizado no próprio capitalismo como um item de moda, onde a própria rebeldia se torna um *commoditie* para extração de lucro. O Estado, portanto, segue operando estes fluxos, promovendo um adiamento da própria morte do sistema, não deixando que nada escape a máquina capitalista.⁴⁵

O inconsciente maquínico segue produzindo e o *socius* capitalista segue na tentativa de contenção de possíveis fluxos descodificados. Portanto, temos um inconsciente maquínico que funciona ausente de resposta a um Uno transcendente ou uma unidade representativa da realidade, e temos máquinas sociais que produzem um *socius*, que estamos inseridos, e se relacionam diretamente com a produção pré-consciente.

Nesta situação, a família se torna uma máquina necessária para a própria operação dos axiomas e integração do sujeito ao sistema, de modo que a relação com o Édipo surge aí. É necessário que haja a edipianização do sujeito e sua neurotização para que ele invista no próprio campo social, de modo neurotizado, como se fosse sua família. O capital ganha um investimento de pertencimento onde a pessoa procura a falta do Uno em enunciados operatórios que remetem a “falta” de um pai, mãe, etc., naquilo que funciona para a própria reprodução do capital.

A família se torna um operador necessário, mas não único, há também instituições como escolas, igrejas, exército, empresas, que irão manter os enunciados operando. É neste ambiente que a pessoa passa a investir de uma maneira neurotizada junto à máquina, para que se insira e pertença a ela, e quando ela precisa pertencer a esta máquina para ter um ganho libidinal, ela se sujeita a autoridade e repressão, e não apenas isto, ela passa a desejar a sua própria repressão. Em síntese, máquina desejante, que em si não tem forma, figuras ou representações, é interpretada e operada para passar a compreender uma falta, que desemboca na necessidade de que somente se reprimindo é que o sujeito poderá ter algum ganho libidinal mínimo.

Deste breve apontamento sobre o funcionamento das máquinas como conceito na obra de DeG, é perceptível que ele não apenas permite uma crítica a psicanálise freudiana, mas também opera uma profunda crítica ao capitalismo, mas que não coloca tal ponto na ordem do raciocínio crítico-reflexivo dos humanos para investir ou não em determinado sistema. Esta concepção de máquina pode nos levar a pensar que há certas estruturas,

⁴⁴ Almeida; Emídio, *A evolução da calça jeans e do comportamento do consumidor*.

⁴⁵ Guéron, *A axiomática capitalista segundo Deleuze e Guattari*.

numa conversa com o próprio estruturalismo, que também estava em discussão na época. Para elucidar e aprofundar no distanciamento e crítica ao estruturalismo para o desenvolvimento do conceito, trazemos no próximo tópico uma abordagem mais direcionada a sobre a máquina e a estrutura.

4. Os Cortes das Máquinas na Estrutura

Ao compreendermos a noção de máquina, pode-se remeter a que esta funcione como uma estrutura, que seja uma base para o inconsciente e mesmo a sociedade. Contudo, como já trazido supracitado, DeG se afastam deste conceito e, para compreender melhor este afastamento e o porquê de tais maquinações não configurarem uma estrutura, consideramos importante trazer como os estruturalismos funcionaram até aquele momento de publicação do AE.

O que seria um movimento estruturalista está situado numa discussão que percorre o início do século XX. Por ter vários expoentes teóricos, vamos expor pontos que consideramos importantes para localizar o debate. Partindo da linguística, especialmente com Ferdinand de Saussure e por Roman Jakobson, o qual cunhou o termo estruturalismo em 1929. Saussure que estipula o sistema linguístico que tem em sua constituição níveis de estruturas. Tais elementos internos se combinam formando um sistema de signos. Jakobson trazia que neste modo de analisar estruturas se daria num estudo para reconhecer as leis internas ao sistema, sejam elas estáticas ou dinâmicas.⁴⁶

Estudiosos como Lévi-Strauss, Jean Piaget e Michel Foucault vão ter publicações e propostas teóricas que discutem com o estruturalismo. Lévi-Strauss é quem vai inserir os estudos da linguística estruturalista para a antropologia, quando propõe interpretações de instituições e costumes a partir da consideração de uma estrutura inconsciente que impõe formas a um determinado conteúdo. Deste modo, a análise poderia percorrer todos os grupos e comunidades humanas. Piaget traz como um sistema de transformações, que possuem leis que preservam ou enriquecem a estrutura, mas sem levar a um resultado externo ao sistema, sendo total e autorregulado. Foucault tem em suas primeiras publicações uma análise que parte do estruturalismo, especialmente em *As palavras e as coisas* (1966).⁴⁷

Jacques Lacan, psicanalista, que irá inserir o estruturalismo no pensamento da psicanálise, criando um aporte teórico que considera o inconsciente estruturado como uma linguagem. Deste modo, o sujeito, os processos e signos passam a ter este mote naqueles que conjugavam com o modo lacaniano de pensar e realizar a análise.

Deleuze, em uma exposição sobre os estruturalismos, intitulada *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?* (1971), coloca como tais modos teóricos se estendem por vários campos, pois

[...] só há estrutura daquilo que é linguagem, nem que seja uma linguagem esotérica ou mesmo não-verbal. Só há estrutura do inconsciente na medida em que o inconsciente fala e é linguagem. Só há estrutura dos corpos à medida que se julga que os corpos falam com uma linguagem que é a dos sintomas.⁴⁸

⁴⁶ Peters, *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença*.

⁴⁷ Peters, *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença*.

⁴⁸ Deleuze, *A ilha deserta e outros textos e entrevistas* (1953-1974), pp. 221-222.

Neste texto, Deleuze coloca como o método estruturalista é caracterizado pelo funcionamento e composição da estrutura. Estes estruturalismos são possíveis pelo estabelecimento de uma tríade da estrutura, que desloca a posição entre consciência e objeto, inserindo o simbólico, que se dá num espaço ordenado por posições linguísticas.⁴⁹

Ao ter a proposta da estrutura, há a inserção de uma complexidade no pensamento sobre os variados domínios de estudo, pois ela independe da imaginação ou da própria coisa objetiva, para funcionar. O simbólico, a terceira ordem, mais profundo que real e o imaginário, é uma posição que costura tais elementos.

Um dos alunos, e analisandos, de Lacan foi Guattari. Foi com ele que recebeu o treinamento formal da psicanálise. Também foi a partir de seus estudos na psicanálise que produziu uma crítica a pontos do estruturalismo, que inclusive irão aproximá-lo de Deleuze para a construção do AE.

Disto, é importante frisar que as críticas que surgem de Deleuze e Guattari no AE, apesar de em um primeiro momento serem vistas como um bombardeamento no movimento intelectual francês da época,⁵⁰ em um segundo olhar o livro funciona mais como um abalo sísmico do que uma explosão, isto pois, os abalos e rupturas que causam não deixam de manter certas interpretações, propostas e conceitos, de modo que funcionam como uma diferenciação daqueles movimentos teóricos que ocorriam ali.

Em entrevista a Catherine Backès-Clément, em 1972, DeG trazem como o encontro entre os dois deu potencial para a produção da crítica ao estruturalismo e proposição de novos conceitos. Deleuze traz:

[...] eu trabalhava unicamente no plano dos conceitos, e ainda de maneira tímida. Félix me falou do que já na época ele chamava de máquinas desejantes: toda uma concepção teórica e prática do inconsciente-máquina, do inconsciente esquizofrênico. [...] Mas com seu inconsciente-máquina ele todavia falava em termos de estrutura, de significante, de falo... etc. [...] Entretanto, eu me dizia que a coisa andaria ainda melhor se achássemos os conceitos adequados [...].⁵¹

Em um texto de Félix Guattari, originalmente utilizado em uma exposição sua na escola *Freudians* de Paris em 1969, que foi publicada posteriormente na revista *Change*, n. 12, Seuil. Neste texto, que possui o título de *Máquina e estrutura*,⁵² Guattari coloca seus pensamentos a respeito do que seriam estas maquinações e como elas não seriam sinônimas de uma estrutura, de tal modo que elas funcionam como uma própria coisa nesta. A exposição, ao ser realizada numa escola psicanalítica, de certo modo dá o tom daquilo que seria o conceito em AE.

Este texto de Guattari é importante não só para a compreensão que Guattari estava construindo sobre máquinas, mas também para o encontro entre ele e Deleuze. Kokubun e Nishina trazem que este não é apenas um nó teórico para Guattari na busca da superação do estruturalismo,⁵³ mas também como Guattari intuiu no trabalho de Deleuze a busca desta superação.

⁴⁹ Ragusa, *O estruturalismo em Deleuze*.

⁵⁰ Caldwell, *Schizophrenizing Lacan*.

⁵¹ Deleuze, *Conversações*, p. 23

⁵² Guattari, *Máquina e estrutura*.

⁵³ Kokubun; Nishina, *The principles of Deleuzian philosophy*.

Esta exposição de Guattari é fortemente influenciada pelo trabalho de Deleuze até então. Mas como Thornton cita,⁵⁴ é pelo encontro de Guattari e Deleuze, que há um giro de como Deleuze irá tratar o estruturalismo, e o próprio conceito de estrutura no anti-Édipo. Isto, pois, segundo o autor, a obra de Deleuze até 1969 pode ser entendida como uma tentativa de lidar com a questão do estruturalismo, já que este era popular na época por autores como Saussure, Althusser e Lacan.

Neste momento, Deleuze buscava encarar as relações estruturais de duas maneiras, as pré-individuais (virtuais) e as individuais (atuais), ou seja, aquelas que possuem elementos que não remetem a um sujeito ou identidade, e aquelas que são atualizadas e se tornam identidades ou sujeitos, considerando que ambas possuem realidade. Propostas já são feitas neste momento, explicando como estes elementos se diferenciam, não havendo apenas uma relação fixa entre os elementos, mas que haveria a possibilidade de certos "eventos" serem introduzidos em tais padrões, em outras palavras, contingência. O que não era esperado em teorias estruturalistas.

Este pensamento se desenvolve além da publicação de *Diferença e Repetição* (1968), mas também em *Lógica do Sentido* (1969), construindo um arcabouço teórico que iria fazê-lo propor o que seria uma estrutura, e quais seus critérios mínimos. Mas é nele também que Deleuze coloca o conceito de diferenciante, que, segundo Thornton, "busca desenvolver uma forma de estruturalismo que é dinâmico e pode contar com sua própria gênese".⁵⁵

É neste ponto que Deleuze coloca que "A estrutura é verdadeiramente uma máquina de produção de sentido incorporal".⁵⁶ É aí que o texto de Guattari desponta como um operador de junção e produção de algo além da própria teoria de Deleuze até então, é nele que a máquina vai de fato produzir. No texto em questão, Guattari inicia de modo direto, não fazendo uma negação da existência de estruturas, nem provoca o uso de máquina como um contraponto a estas, ele cita:

[...] é deliberadamente que colocamos entre parênteses o fato de, na realidade, uma máquina não ser separável de suas articulações estruturais e, inversamente, toda estrutura contingente ser visitada — e é isso que queremos estabelecer — pelo espectro de um sistema de máquinas, no mínimo por uma máquina lógica.⁵⁷

Tal junção vêm do fato que Guattari, afirma na obra que

[...] a estrutura, no sentido aqui concebido, deveria ser atribuída da generalidade caracterizada por uma posição de troca ou de substituição dos particulares, ao passo que a máquina relevaria da ordem da repetição "como conduta e como ponto de vista referente a uma singularidade imutável, insubstituível" (*Difference et repetition*, PUF, 1969, p. 7). Das três condições mínimas de uma estrutura em geral estabelecidas por Deleuze, conservamos apenas as duas primeiras: 1º "É preciso haver pelo menos duas séries heterogêneas em que uma será determinada como significante e a outra como significado. 2º Cada uma dessas séries é constituída de termos que só existem a partir das relações que mantem uns com os outros. A terceira condição, "as duas séries heterogêneas que convergem para um elemento paradoxal que é como um seu

⁵⁴ Thornton, *The Rise of the Machines*.

⁵⁵ Thornton, *The Rise of the Machines*, p. 9, tradução dos autores.

⁵⁶ Deleuze, *Lógica do sentido*, pp. 74.

⁵⁷ Guattari, *Máquina e estrutura*, p. 309.

‘diferenciante’ deveria, pelo contrário, ser remetida exclusivamente a ordem da máquina (*Logique du sens*, Minuit, 1969, p. 63).⁵⁸

A exposição de Guattari caminha em direção a uma explicação que diz respeito a uma análise estruturalista. Isto, pois, ele traz durante o texto uma construção de relação entre elementos, de modo que estes formam um sistema, se relacionando com outra estrutura, parecendo haver uma determinação recíproca. Como cita, há um “processo estrutural de totalização destotalizada (que) encerra o sujeito, não tolera perdê-lo enquanto tiver condições de recuperá-lo no seio de outra determinação estrutural”.⁵⁹ Com isto, ele coloca que o pensamento por estruturas não admite fugas, a estrutura sempre está capturando, de certa forma produzindo, o sujeito.

A máquina é o que entra para operar uma ruptura nesta estrutura, ela sempre está “excêntrica ao fato subjetivo”, isto, pois, nela o sujeito não aparece, o sujeito é uma preocupação da estrutura. Logo, quando a máquina acopla, ela não está interessada se reforça as relações de uma estrutura ou outra, ela literalmente rompe isto e conecta conforme sua conjugação no momento. Com a máquina, o inconsciente pode ser entendido a partir de um elemento não estrutural, não sendo mais necessário tomá-lo como “estruturado como a linguagem”.⁶⁰

Guattari faz sua exposição de como a máquina é inserida no trabalho industrial no capitalismo. Esta máquina apresentada é a própria da indústria, o objeto mecânico destinado à execução de alguma tarefa. Sua inserção é realizada criando uma indiferença no trabalho humano, pois ali a máquina mecânica não tem uma relação necessária com o humano, podendo o trabalhador se alienar a esta. É neste pensamento que aparece a transferência da “máquina para o cerne do desejo”, mas aí, marcado por uma máquina que se estabelece sobre a totalidade imaginária do indivíduo, ou seja, a negação da máquina que assassina algo a incorporar este, mantém uma relação de indiferença ao trabalhador, ao sujeito, e é assim que a máquina também produz no inconsciente.

Quando Guattari traz a máquina nos seus textos, é interessante verificar que Jakobson traz quando afirma quais são as preocupações próprias do estruturalismo:⁶¹ “O que parece ser o foco das preocupações científicas atuais não é mais o estímulo externo, mas as premissas internas do desenvolvimento, agora a *concepção mecânica dos processos* cede à questão de suas funções”.⁶² A própria mecânica dos processos já era negada, colocando em foco as funções. DeG não apenas a retomam, como a fazem se relacionar propriamente com o processo, se tornando, no caso, maquínico.

Se temos uma estrutura que regula e remete as relações de um sistema, seja este social ou sistema pré-consciente, também temos a maquinação, que trabalha alheio a isto, assassinando-o, operando conjugações que não são previstas nas estruturas. Como coloca “A essência da máquina é precisamente a operação de apartar um significante

⁵⁸ Guattari, *Máquina e estrutura*, p. 309.

⁵⁹ Guattari, *Máquina e estrutura*, pp. 309-310.

⁶⁰ Campbell, *Structuralist heroes and points of heresy: recognizing Gilles Deleuze's (anti-)structuralism*, p. 227.

⁶¹ Jakobson, *Selected Writings II: Word and Language*, p. 711. Grifo nosso.

⁶² No original: *What appears to be the focus of scientific preoccupations is no longer the outer stimulus, but the internal premises of the development; now the mechanical conception of processes yields to the question of their functions.*

como representante, como “diferenciante”, como corte causal, heterogêneo à ordem de coisas estruturalmente estabelecidas”.⁶³

Esta tomada de consciência de uma teoria do desejo que considera sistemas maquínicos é trazido por Guattari no seu esforço para distanciar a maquinação das chamadas máquinas técnicas, trazendo para o debate outras máquinas, como cita:

Quando digo “maquínico”, não me refiro a mecânico, nem necessariamente a máquinas técnicas. As máquinas técnicas existem, é claro, mas há também máquinas sociais, máquinas estéticas, máquinas teóricas e assim por diante. Em outras palavras, há máquinas territorializada (em metal, em eletricidade, etc.), assim como há também máquinas desterritorializadas que funcionam num nível de semiotização completamente outro.⁶⁴

Tantas máquinas possíveis, que os próprios autores funcionaram como um conjunto maquínico, no caso, um agenciamento maquínico de corpos. O agenciamento coletivo, a máquina-deleuze-guattari. Destas maquinações, a transitoriedade se faz presente, como Deleuze traz sobre suas experiências de escrita coletiva, elas funcionam como “pontos de subjetivação temporários”.⁶⁵

5. Influência das Máquinas Após *Anti-Édipo*

A máquina-deleuze-guattari, que funcionou para produzir AE, traz consigo não apenas os desafios de concepções e inovações que a própria obra possui, mas também a provocação de reconhecer a sua multiplicidade. Diante das possíveis análises, contribuições, críticas ou interpretações que podem surgir desta maquinação, é necessário identificar que o que há nela é um “híbrido monstruoso” criado das colaborações entre Deleuze e Guattari, visto que aqui, para este texto, consideramos a tentativa de mutilar e fragmentar este agenciamento maquínico para identificar quem escreveu cada parte é infrutífera.⁶⁶

Como Deleuze coloca: “Poderíamos tanto mais saber o que é escrever quanto menos sabíamos o que pertencia a um, ao outro ou ainda a um outro”.⁶⁷ Esta é uma máquina temporária que se monta, forma um corpo com o rosto inseparável, e transitório. Disto, é compreensível que cada publicação que os autores fizeram seguem uma ordem cronológica, contudo, ao entrar em contato com elas, é crucial compreendê-las como máquinas que são.

Após a publicação de AE, DeG mantiveram sua proximidade e publicações conjuntas, onde maquinaram obras como *Kafka: por uma literatura menor* (1975) e *O que é a filosofia?* (1991).⁶⁸ Entre estas obras, há a publicação de *Mil Platôs* (MP), que iria ganhar o subtítulo de *capitalismo e esquizofrenia 2* (1980), funcionando como uma continuação ao AE.

⁶³ Guattari, *Máquina e estrutura*, p. 312.

⁶⁴ Guattari; Rolnik, *Micropolítica*, p. 239.

⁶⁵ Deleuze, *Dois regimes de loucos*, p. 326.

⁶⁶ Kokubun; Nishina, *The principles of Deleuzian philosophy*.

⁶⁷ Deleuze, *Dois regimes de loucos*, p. 326.

⁶⁸ Deleuze; Guattari, *O que é a filosofia?*

Em MP há uma proposição e desenvolvimento de novos conceitos que irão dialogar diretamente com AE. Este diálogo ocorre quando se compreende estas maquinações apresentadas no AE, como uma elaboração de acoplamentos produzidos por máquinas que são desejantes. A máquina é necessária em MP, por exemplo, para compreendermos que tais maquinações irão levar ao conceito de rizoma, onde justamente tais acoplamentos não lineares, sem uma relação central entre elementos que são imanentes, produzem linhas de fuga. Também nas capturas de máquinas, compreendemos como funcionam tais linhas rígidas e territórios que o *socius* produz, acoplando e cortando necessariamente num contínuo processo de produção de subjetividades.⁶⁹

Também irão aparecer novamente as máquinas em si, sendo desenvolvidas e complexificadas. Máquina de guerra é um conceito que exemplifica este desenvolvimento. Trazido em um próprio platô em MP, a guerra aqui não é entendida como o objeto, mas sim como uma insistência, um agenciamento que têm uma exterioridade ao aparelho de Estado. Daí que eles irão associar com um nomadismo e permeada pela inovação e resistência, e por suas próprias características busca ser capturado pelo aparelho de captura do Estado.⁷⁰

Outro conceito que também é relacionado diretamente à máquina é a máquina abstrata, que surge quando discutem sobre Kafka e que persiste em MP. Este conceito vai se relacionar diretamente com a proposta de Foucault sobre diagrama, de onde a máquina abstrata recobre o campo social, sendo diferente das máquinas técnicas. Como trazido por Genosko, Young e Watson:

um conjunto de rupturas, interrupções ou cortes que são efetuados em agenciamentos concretos, mas são eles mesmos indiferentes e independentes desses agenciamentos, porque não têm uma função predeterminada nem lidam com substâncias formadas, mas estabelecem devires e produzem intensidades (que são singulares).⁷¹

O sentido de tais máquinas, como cita Santos,⁷² é que estas estão atuando nos extratos, operando uma extração, em uma montagem, relacionam entre todos os elementos heterogêneos que estão ali nesta dinâmica entre máquinas desejantes e os agenciamentos maquínicos (máquinas sociais). Ela é transversal, pois o seu devir acontece ali *entre*. É o que provoca uma afirmação nestes processos para que de certa forma se atualizem no real, pela descodificação e desterritorialização.

Em MP o conceito de máquina acaba, por sua característica relacional de produção incessante, levando a criação do conceito de agenciamento, onde na própria relação há a ação de produzir.⁷³ Em *Notas descartáveis sobre alguns conceitos*, em tradução do glossário da edição inglesa de *Revolução Molecular*, de 1984, é trazido no apêndice do livro *Micropolítica: cartografias do desejo*:

Agenciamento: noção mais ampla do que as de estrutura, sistema, forma, etc. Um agenciamento comporta componentes heterogêneos, tanto de ordem biológica,

⁶⁹ Deleuze; Guattari, *Mil platôs*, vol. 1.

⁷⁰ Zourabichvili, *O vocabulário de Deleuze*.

⁷¹ Genosko; Young; Watson, *The Deleuze and Guattari Dictionary*, p. 18.

⁷² Santos, *Entre máquinas*.

⁷³ Guéron, *Capitalismo, desejo e política*.

quanto social, máquina, gnosiológica, imaginária. Na teoria esquizoanalítica do inconsciente, o agenciamento é concebido para substituir o "complexo" freudiano.⁷⁴

Nesta ampliação, pode-se compreender que tal maquinação foi propriamente feita tanto por Deleuze, quanto por Guattari, nas suas elaborações que seguiram ao longo de suas vidas, nas quais a máquina e suas conexões apareciam para explicar, determinar ou dar compreensão a novos conceitos.

Além destes conceitos, que conversam diretamente com as obras escritas por DeG, também há outros que foram sendo produzidos por Guattari. É possível encontrar a máquina em sua consideração sobre a ecologia ambiental, que requalificaria como *ecologia maquinaica*, visto que, como coloca, "tanto do lado do cosmos quanto das práxis humanas, a questão é sempre a de máquinas — eu ousaria até dizer de máquinas de guerra".⁷⁵

Somando-se a tais concepções da produção social e de vida, Guattari ressignifica o conceito de Megamáquina trazido por Lewis Mumford. Esta concepção já pode ser vista nas correspondências de Guattari para Deleuze durante a escritura do AE, mas apenas como uma breve citação.⁷⁶

Para Mumford, a megamáquina, era uma combinação humana, hierarquizada, sendo um empreendimento de massas e burocrático, tendo como exemplo a produzida pelas pessoas no Egito antigo para construção das pirâmides.⁷⁷ Já Guattari, considerando em seu uso do conceito, não as considera como tirânicas, mas sim, como um empreendimento em larga escala de uma escravidão maquinaica, trazendo para o debate a consideração das relações moleculares e relações cibernéticas nestas produções.⁷⁸

Tais questões sobre megamáquina, põe o pensamento de Guattari a se relacionar com a questão do urbanismo, onde no texto *Restauração da Cidade Subjetiva*,⁷⁹ escrito para uma participação em um colóquio organizado pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), no Rio de Janeiro, em 1992, mantém a necessidade compreensão da inseparabilidade do processo de subjetivação e as máquinas.

Este retorno, contínua atualização e torções possíveis que o conceito de máquina foi ganhando ao longo da vida de DeG, pode ser compreendido como os próprios pensadores propõem que seja o exercício da filosofia, ou seja, a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos. É necessário que conceitos se renovem, tenham mutação, e que, apesar de incorporal, ele se efetua nos corpos.⁸⁰

Assim, a máquina que DeG buscaram elaborar conceitualmente, aparece numa busca as poucas respostas que, para os autores, as teorias da época estavam dando para os problemas que surgiram até então, seja o estruturalismo, semiótica, psicanálise ou mesmo a filosofia. Tal conceito em especial surge num corte ao estruturalismo ao mesmo tempo que permite tirar do inconsciente a necessidade de interpretadores, especialmente pelos psicanalistas da época. A produção é inserida como uma relação imanente ao próprio sujeito, e por tais conceituações, todo um leque de possibilidades de uso para uma

⁷⁴ Guattari; Rolnik, *Micropolítica*, p. 317.

⁷⁵ Guattari, *As três ecologias*, p. 52.

⁷⁶ Guattari, *The Anti-Œdipus papers*.

⁷⁷ Mumford, *A primeira megamáquina*.

⁷⁸ Genosko, *Megamachines*.

⁷⁹ Guattari, *Caosmose*.

⁸⁰ Deleuze; Guattari, *O que é a filosofia?*

mais aprofundada elaboração poderiam ser feitas, as quais foram realizadas pelo próprio Guattari em suas experiências de esquizoanálise, ou por pesquisadores e estudiosos que partiram das maquinações para compreender processos outros que até então eram vistos como transcendentais, universais ou reduzidos a problemas edipianos.

A proposta maquínica de DeG operou uma fuga no próprio modo de pensar da época. Como em sua teoria, eles buscaram cortar e inserir elementos que eram muitas vezes antes colocados de lado para fazer tais achados e se incorporarem a uma estrutura, por exemplo. A obra original que elabora e introduz o conceito ainda hoje é peça para debate e aprofundamento de estudiosos de inúmeras áreas, o que pode demonstrar a potência que as maquinações de DeG operaram em abrir um campo de novas perguntas sobre aspectos que antes estariam relegados as análises totalizando e universalistas.

6. Apontamentos Finais

O conceito de máquina, trazido por DeG em *O anti-Édipo*, aparece trazendo aquilo que seria o mote de trabalho com os conceitos ao longo de suas vidas. Ele é criado para ser usado, reproduzido, modificado, conectado, enabado, e ter filhos e derivações para criar possíveis novos modos de fugir a linearidade e arborescência de um pensamento enrijecido e estático fixado a idealismos universalizantes e moralidades que constroem corpos.

Quando a máquina é apresentada, ela também carrega consigo todas as possibilidades de bifurcações, fugas, contestações, análises ou quaisquer outros modos de acoplamentos possíveis que surjam daí. Isto pois, a multiplicidade que está nestas máquina-deleuze-guattarianas funcionam como pontos que permitem conexões que já foram feitas, que estão porvir e mesmo aquelas que nunca se efetivarão.

Ao longo do século XX o conceito passou por modificações e adições pelos autores. Houve a elaboração do conceito de agenciamento, máquina de guerra, máquina abstrata, megamáquinas, entre outros. Apesar de inúmeros usos, o seu aparecimento n’*O anti-Édipo* cumpre o seu papel ali. O próprio conceito de máquina atua produzindo uma maquinação. Torna o livro algo que pretende se conectar com heterogeneidades e liberar fluxos de desejo.

Como tal conceito, por sua própria abrangência e potência, pode ser utilizado de inúmeros propósitos e formas, faz-se necessário afirmá-los de um modo não banal e acrítico. Se há uma excessiva contemporaneidade em Deleuze e Guattari, é importante lembrar que tais conceitos maquinados não servem se utilizados de modo verborrágico, como mantras, mas sim, numa afirmação canibal da própria contemporaneidade destes. É um exercício das potencialidades daquilo as maquinações podem produzir. A necessidade está em reinventá-las, mas também destruí-las.⁸¹

Portanto, o estudo e aprofundamento, tanto do conceito, quanto da obra de DeG em si, podem contribuir para uma busca de rediscussões e novas discussões sobre campos ainda pouco abordados, tanto na filosofia quanto em outros campos do conhecimento, e, além disto, manter a relação com a prática, que foi inerente ao devir inerente ao próprio conceito.

⁸¹ Culp, *Dark Deleuze*.

Referências

- ALMEIDA, Ariana de Camargo Villela Rocha; EMÍDIO, Lucimar Bilmaia. A Evolução da Calça Jeans e do Comportamento do Consumidor: uma reflexão como parâmetro para a concepção do produto. *Projetica*, [S. l.], v. 3, n. 2, pp. 77–87, 2012. DOI: 10.5433/2236-2207.2012v3n2p77.
- BUCHANAN, Ian. *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: a reader's guide*. London: Continuum, 2008.
- CALDWELL, Luke. Schizophrenizing Lacan: Deleuze, [Guattari], and Anti-Oedipus. *intersections*, [S. l.], v. 10, n. 3, pp. 18–27, 2009.
- COLEBROOK, Claire. *Understanding Deleuze*. Crows Nest, N.S.W: Allen & Unwin, 2002.
- CULP, Andrew. *Dark Deleuze: pela morte desse mundo*. São Paulo: GLAC Edições, 2020.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. 1. ed.; 3. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. (Filô/Margens)
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia: volume 2*. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2011.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. 1. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Editora 34, 2007.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.
- DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas (1953–1974)*. 2. ed. São Paulo: Iluminuras, 2008.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2013.
- DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975–1995)*. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2016.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- FOUCAULT, Michel. PREFACE. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix (ed.). *Anti-Oedipus: capitalism and schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983. pp. 11–14.
- GENOSKO, Gary. Megamachines: From Mumford to Guattari. *Explorations in Media Ecology*, [S. l.], v. 14, n. 1, pp. 7–20, 2015. DOI: 10.1386/eme.14.1-2.7_1.
- GILLES, Deleuze. *Diferença e repetição*. Trad. revista Luiz Orlandi e Roberto Machado. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2021.
- GUATTARI, Felix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. 12. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- GUATTARI, Felix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2012.

GUATTARI, Félix. *Chaosology: texts and interviews 1972–1977*. Los Angeles, Calif: Semiotext(e), 2009.

GUATTARI, Félix. Máquina e estrutura (1969). In: GUATTARI, Félix. *Psicanálise e Transversalidade: Ensaios de Análise Institucional*. 1. ed. Aparecida: Ideias e Letras, 2004. pp. 309–319.

GUATTARI, Félix. *The Anti-Œdipus papers*. New York: Cambridge; Mass: Semiotext(e), 2006. Distributed by MIT Press.

GUÉRON, Rodrigo. A axiomática capitalista segundo Deleuze e Guattari. de Marx a Nietzsche, de Nietzsche a Marx. *Revista de Filosofia Aurora*, [S. l.], v. 29, n. 46, p. 257, 2017. DOI: 10.7213/1980-5934.29.046.DS14.

GUÉRON, Rodrigo. *Capitalismo, desejo e política: Deleuze e Guattari leem Marx*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2020.

JAKOBSON, Roman. *Selected Writings II: Word and Language*. The Hague, Paris: Mouton, 1971.

KOKUBUN, Koichiro; NISHINA, Wren. *The principles of Deleuzian philosophy*. Edinburgh: Edinburgh university press, 2020.

LEOPOLDO, Rafael. Análise d'O anti-Édipo: críticas de Deleuze e Guattari a Sigmund Freud. *Revista Psicologia Política*, [S. l.], v. 17, n. 39, pp. 293–303, 2017.

MUMFORD, Lewis. A primeira megamáquina. *Diógenes*, [S. l.], n. 6, pp. 5–18, 1984.

PETERS, Michael. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2000.

PRIMO DOS SANTOS SOARES, Ana Manoela. Sangue menstrual na sociedade Karipuna do Amapá, Brasil. *Amazonica – Revista de Antropologia*, [S. l.], v. 11, n. 2, pp. 413–433, 2019. DOI: 10.18542/amazonica.v11i2.7548. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/7548>. Acesso em: 9 maio 2024.

RAGUSA. O estruturalismo em Deleuze: a estrutura simbólica. *Revista de Teoria da História*, [S. l.], v. 22, n. 2, pp. 242–263, 2019.

ROCHA, Marisa Lopes Da. Identidade e diferença em movimento: ressonâncias da obra de Deleuze. *Revista do Departamento de Psicologia. UFF*, v. 18, n. 2, pp. 57–68, 2006. DOI: 10.1590/S0104-80232006000200005.

SANCHES, Aline. Pulsão de morte, entre a repetição e a criação. *Natureza humana*, [S. l.], v. 22, n. 2, pp. 62–72, 2020.

SANTOS, Zamara Araujo Dos. Entre máquinas: a produção maquínica de Deleuze e Guattari. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, [S. l.], v. 14, n. 2, pp. 55–73, 2021.

THORNTON, Edward. The Rise of the Machines: Deleuze's Flight from Structuralism. *The Southern Journal of Philosophy*, [S. l.], v. 55, n. 4, pp. 454–474, 2017. DOI: 10.1111/sjp.12261.

ZOURABICHVILI, François. *O Vocabulário De Deleuze*. [S. l.]: Relume-Dumará, 2005.

SOBRE AS AUTORAS

Luiz Gustavo Duarte

Doutor em Saúde Coletiva pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Professor efetivo EBTT no Instituto Federal do Paraná, campus Palmas. Membro do Observatório microvetorial de políticas públicas e educação em saúde UEL/Londrina. E-mail: lgduarte@proton.me.

Maira Sayuri Sakay Bortoletto

Docente adjunto do Departamento de Saúde Coletiva da Universidade Estadual de Londrina. Pós-doutorado, doutorado e mestrado como bolsista da CAPES, na área de Saúde Coletiva-UEL. Membro do Observatório microvetorial de políticas públicas e educação em saúde UEL/Londrina. E-mail: mairuska@gmail.com.



Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: Collage art, abstract concept, schizophrenia, humanless

PISTAS PARA UMA ONTOLOGIA FRACTAL EM FÉLIX GUATTARI: A FRACTALIZAÇÃO DOS TERRITÓRIOS EXISTENCIAIS

Miguel Delanoy Polidori  [0000-0002-9859-9799](https://orcid.org/0000-0002-9859-9799)

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, RS, Brasil

Luciano Bedin da Costa  [0000-0002-6350-2644](https://orcid.org/0000-0002-6350-2644)

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, RS, Brasil

José Ricardo Kreutz  [0000-0001-5446-4503](https://orcid.org/0000-0001-5446-4503)

Universidade Federal de Pelotas (UFPeL), Pelotas, RS, Brasil

Resumo

O presente artigo realiza uma investigação teórico-conceitual do conceito de fractalização na filosofia da diferença e na esquizoanálise, com o objetivo de explorar a ontologia fractal proposta por Félix Guattari em seus últimos trabalhos. Para isso, propomos um entendimento da geometria fractal na matemática, mapeamos algumas pistas das primeiras aparições da geometria fractal na filosofia da diferença e propomos um trajeto teórico pelos conceitos de espaço liso e espaço estriado em *Mil platôs*, seguido pela teoria das linhas, para enfim chegarmos na ontologia fractal, que vimos estar articulada à ontologia maquínica proposta por Guattari em *Caosmose*. Ao enfatizarmos as dimensões éticas, estéticas e políticas da fractalização, concluímos que a ontologia fractal pode vir a ser uma ferramenta analítica útil para a criação de metamodelizações capazes de lidar com o pluralismo ontológico e com os contínuos mecanismos de captura e homogeneização nos processos de subjetivação.

Palavras-chave

Ontologia fractal, fractalização, Guattari, esquizoanálise.

CLUES FOR A FRACTAL ONTOLOGY IN FÉLIX GUATTARI: THE FRACTALIZATION OF EXISTENTIAL TERRITORIES

Abstract

This article conducts a theoretical and conceptual investigation of the concept of fractalization in the philosophy of difference and schizoanalysis, aiming to explore the fractal ontology proposed by Félix Guattari in his recent works. To achieve this, we propose an understanding of fractal geometry in mathematics, map some clues of the early appearances of fractal geometry in the philosophy of difference, and trace a theoretical path through the concepts of smooth space and striated space in *A thousand plateaus*, followed by the theory of lines, to ultimately reach fractal ontology, which is seen to be articulated with the machinic ontology proposed by Guattari in *Chaosmosis*. By emphasizing the ethical, aesthetic, and political dimensions of fractalization, we conclude that fractal ontology may become a useful analytical tool for creating metamodelizations capable of dealing with an ontological pluralism and the continuous mechanisms of capture and homogenization within processes of subjectivation.

Keywords

Fractal Ontology, Fractalization, Guattari, Schizoanalysis.

Submetido em: 31/03/2024

Aceito em: 19/07/2024

Como citar: POLIDORI, Miguel Delanoy; COSTA, Luciano Bedin da; KREUTZ, José Ricardo. Pistas para uma ontologia fractal em Félix Guattari: a fractalização dos territórios existenciais. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 5, n. 1, p. e51952, jan./jun. 2024.



Este trabalho está licenciado sob uma licença *Creative Commons Attribution 4.0*.

Introdução

O presente artigo trata-se de uma investigação e discussão teórico-conceitual acerca do que o filósofo Félix Guattari chamou de ontologia fractal em suas últimas obras. O objetivo deste artigo é mapear algumas pistas das primeiras aparições de tal conceito, entendendo seu movimento de hibridização entre a geometria fractal e a filosofia da diferença e seu percurso até suas últimas utilizações por Guattari, especialmente em seu livro *Caosmose*. Com isso, pretendemos propor um conceito-ferramenta para o campo da esquizoanálise que possa ser aliado de pensamentos da diferença capazes de apreender as transformações dos territórios existenciais, entendendo-os a partir de sua multiplicidade imanente.

Na primeira seção, faremos uma breve revisão do que é a geometria fractal, suas primeiras teorizações no campo da matemática e na teoria do caos e alguns pontos de intersecção que acreditamos terem levado Deleuze e Guattari a utilizá-la pela primeira vez em sua obra *Mil platôs*.¹ Tal utilização dos autores convoca uma reapropriação da geometria fractal, não restringindo tal geometria a uma ferramenta de modelização representacional dos fenômenos em análise, incorporando-a ao pensamento da diferença para cartografar os movimentos de transformações imanentes aos territórios. Na segunda seção, veremos como os autores pensam essa problemática a partir dos conceitos de espaço liso e espaço estriado, onde há a primeira aparição da geometria fractal em seus textos.

Ainda na segunda seção, veremos como a filosofia da diferença e a esquizoanálise complexifica o conceito de território através de um recorte pela teoria das linhas: linhas duras (ou molares), linhas flexíveis (ou moleculares) e linhas de fuga (ou de voo).² Articularemos a geometria fractal nessa discussão, a fim de chegar na terceira seção, finalmente, numa ontologia fractal enquanto uma ferramenta para a esquizoanálise e para a cartografia, pensando-a em sua vizinhança ao que Guattari chama de caosmose, heterogênesse e ontologia maquínica.³ No recorte que escolhemos para este trabalho, dialogamos especialmente com pesquisas realizadas sobre a ontologia maquínica de Guattari por Alexandre Filordi de Carvalho.⁴ Nesta última seção enfatizamos a ontologia fractal enquanto uma postura ética-estética-política, aliada a um pluralismo ontológico dos modos de vida e de subjetivação que combatem modelos de captura instituídos em domínios de referentes sobrecondicionadores dotados de princípios de equivalência geral.

1. Geometria fractal: uma geometria dos fenômenos irregulares

Em artigo publicado em 1967, o matemático franco-polonês Mandelbrot⁵ disserta sobre um método para calcular o tamanho da costa da Grã-Bretanha. Estuda algumas medições realizadas por antigos matemáticos mobilizados especialmente por problemas

¹ Deleuze; Guattari, *Mil platôs* vol. 5.

² Para facilitar a leitura do artigo, optamos pela utilização das três linhas como linhas duras, linhas flexíveis e linhas de fuga.

³ Guattari, *Caosmose*.

⁴ Carvalho, *Ontología maquínica en Félix Guattari*.

⁵ Mandelbrot, *How long is the Coast of Britain?*

de divisão de terras nos períodos colonial e imperial, visto a necessidade política de se conhecer e controlar as fronteiras. Porém, a cada medição obtinha-se resultados diferentes: a divisa entre Espanha e Portugal podia variar entre 987 km a 1214 km. À medida que a escala de medição diminuía, a extensão da fronteira só aumentava, tendo como limite a ferramenta de medição material disponível: quem medisse a fronteira de um balão a 10 km de altura obteria um resultado; quem o fizesse caminhando e medindo por pés, obteria um resultado maior ainda. Assim sucessivamente, até que se conseguisse medir os átomos que compõem cada encontro entre duas terras, ou entre terra e água. Mandelbrot propõe abordar essa problemática por uma estatística de autossimilaridade, consolidando o que chama de dimensão fracionária. Oito anos depois, este conceito é nomeado como *fractal*, resultado de um neologismo criado através do latim unindo o adjetivo *fractus* (quebrado, fraturado) e o verbo *frangere* (quebrar, destroçar, frangir). Com os avanços da matemática aplicada do cálculo diferencial no século XX, Mandelbrot, trabalhando à época na IBM (International Business Machine, pioneira na invenção dos primeiros computadores), une o poder das equações diferenciais com a tecnologia de computação gráfica para criar um regime de visibilidade – poder ver em algum dispositivo material – essas figuras e decretar a existência da geometria fractal.

É possível fazermos nossos próprios experimentos para comprovar essa problemática de medição de uma fronteira de um território. Abaixo, efetuamos uma primeira medição da fronteira entre a água e a areia na margem de uma praia. A primeira medição, com a linha branca, resultou em 2877 pixels. Ao recortar um pedaço da imagem aproximando a visualização, fazemos uma nova medição com a linha vermelha, dessa vez utilizando retas mais irregulares para contornar novos detalhes visíveis que demarcam a fronteira entre os dois territórios. A nova medição é maior: 2994 pixels. Repetimos o processo, obtendo um novo resultado de 3244 pixels. Poderíamos seguir o processo, e veremos que o resultado da medição dessa fronteira eventualmente se aproxima da seção de uma curva logarítmica que aproxima um resultado com pouca (mas ainda presente) variação, nos vários e infinitos números depois da vírgula. Este seria um limite possível no mundo da abstração matemática; o outro limite seria o do mundo material, até que se chegasse à escala dos átomos constituintes de cada elemento.

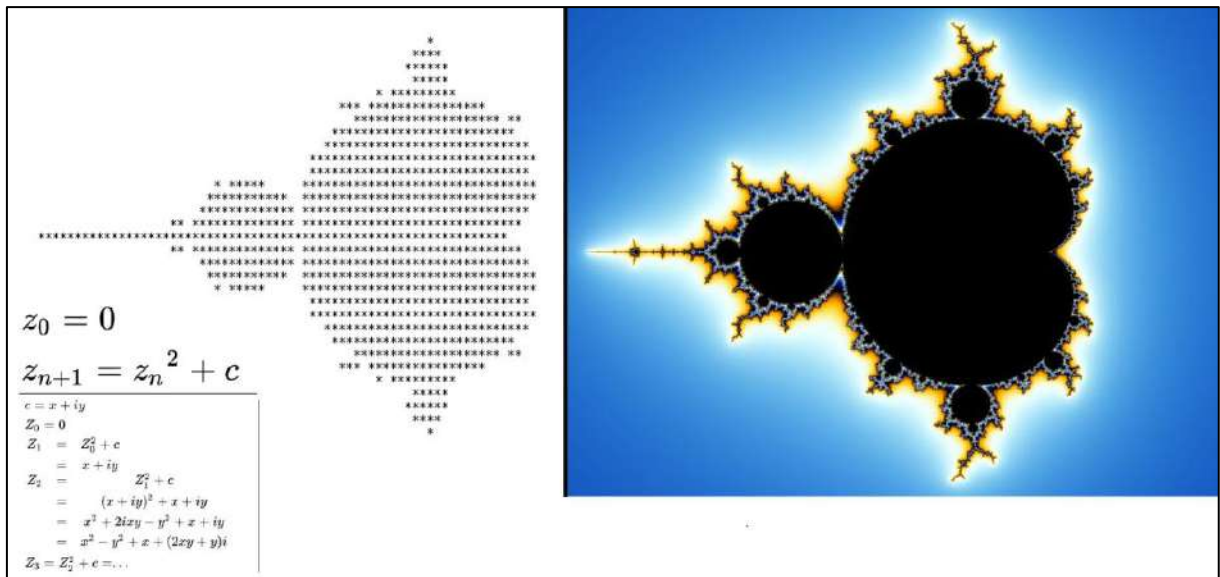
Figura 1: Medição da fronteira entre água e areia.



Fonte: Do autor.

Outro exemplo de fractal está na figura 2 abaixo. À esquerda da figura temos a primeira imagem gerada do Conjunto de Mandelbrot e, à direita, uma gerada pelos computadores atuais. O Conjunto de Mandelbrot é um fractal gerado através da recursão de uma simples equação operando no plano dos números complexos, que cria uma imagem com infinitos detalhes em seus limites que não divergem ao infinito.

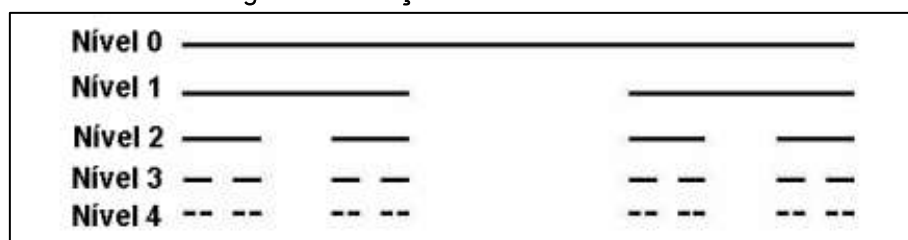
Figura 2: Conjunto de Mandelbrot.



Fonte: CONJUNTO..., s/p.

Apesar do inegável pioneirismo tecnológico de Mandelbrot, os primeiros fractais podem ser resgatados aquém de seus estudos. Gleick,⁶ ao contextualizar a criação do neologismo fractal, defende que devemos ponderar a creditação exclusiva ao autor francês. Como exemplo, traz algumas figuras que já carregavam consigo marcas características do que são conhecidos como “monstros matemáticos” e “casos patológicos” na matemática,⁷ como o Conjunto de Cantor (que leva seu nome em homenagem a seu “inventor”, Georg Cantor, do século XIX) ou a Curva de Koch (de autoria do matemático Helge von Koch, publicada em 1906 em estudo sobre questões acerca da teoria de planos curvos). No *limite = infinito* das iterações dos fractais de 1) Cantor e 2) Koch, teremos, respectivamente, 1) uma figura com um número de pontos infinitos, denominados de poeira de Cantor, e um comprimento que tende a zero; e 2) uma figura que na verdade trata-se de uma linha de comprimento infinito e de superfície que tende a zero. São monstruosidades matemáticas, que instigam uma radicalidade no pensamento para abstraí-las. Na figura 3 e 4, que seguem, podemos ver estes fractais. Na figura 5 trazemos um compilado com diversos exemplos de fractais – alguns encontrados na natureza e outros gerados por computador.

Figura 3: Iteração do fractal de Cantor.

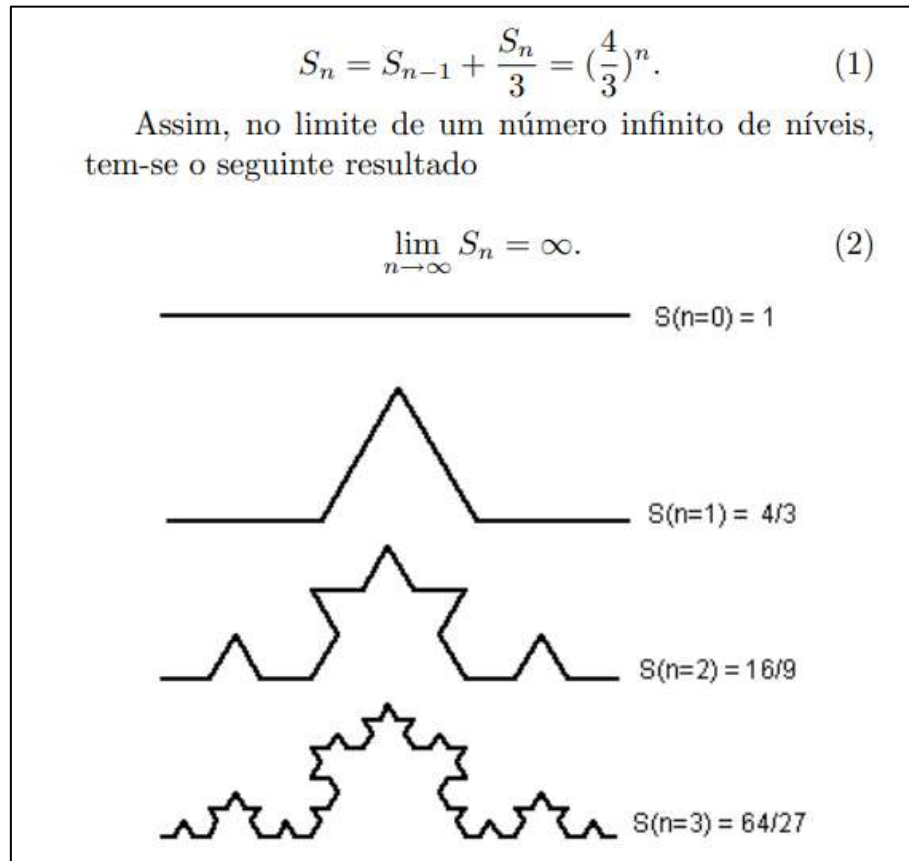


Fonte: ASSIS et al., *Geometria fractal: propriedades e características de fractais ideais*, p. 6.

⁶ Gleick, *Caos*.

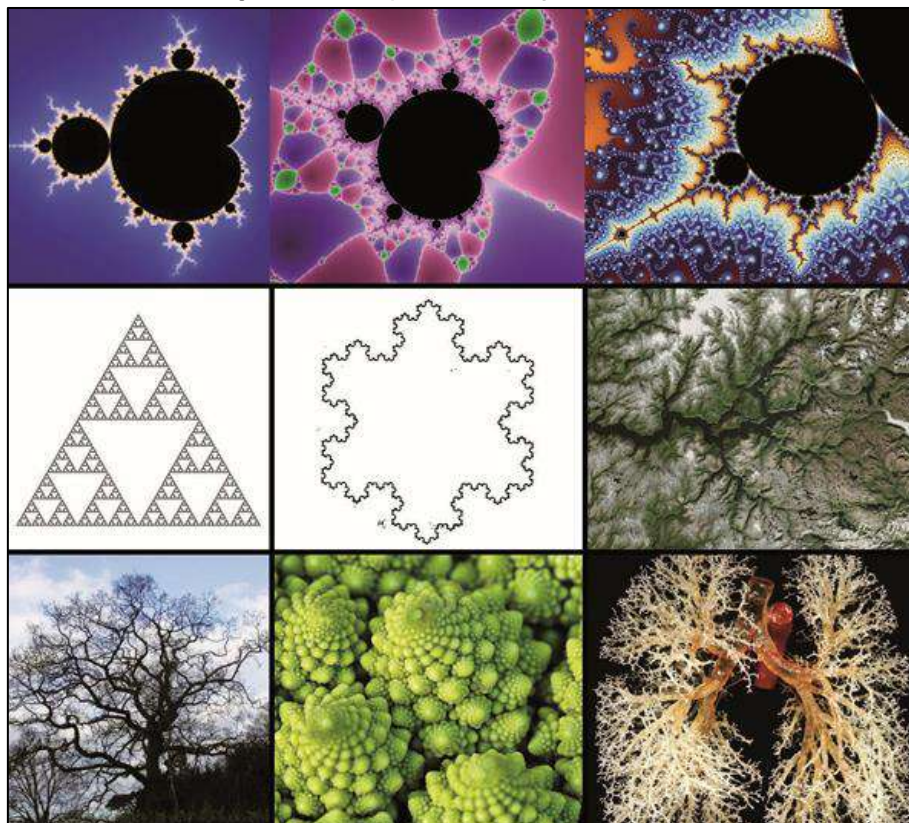
⁷ Assis et al., *Geometria fractal*.

Figura 4: Iteração da Curva de Koch.



Fonte: ASSIS et al., *Geometria fractal*, p. 5.

Figura 5: Compilado de objetos fractais.



Fonte: Do autor, a partir de imagens obtidas na internet livres de direitos autorais.

Como aponta Assis *et al.*, "uma curva deste tipo, devido à sua complexidade infinita, contém um número de infinitas 'dobras' que, se ampliadas, continuam aparecendo indefinidamente".⁸ Complementa Gleick que, "para a imaginação, um fractal é uma maneira de ver o infinito".⁹ A discussão sobre a dobra reaparecerá na segunda seção, visto que é um conceito chave para entendermos a produção de subjetividade para a filosofia da diferença.

A geometria fractal é desenvolvida no campo da matemática concomitantemente à teoria do caos.¹⁰ No esforço de descrever a trajetória de um sistema com múltiplas variáveis em sistemas dinâmicos e com o aumento da capacidade de cálculo computacional, temos as primeiras previsões do tempo computacionais e simulações de movimentos de fenômenos da natureza, como as turbulências. Entretanto, ao repetir a mesma simulação utilizando variáveis como, por exemplo, temperatura, pressão, umidade e velocidade do vento, percebeu-se que uma mínima alteração infinitesimal em um dos valores ocasionaria em um cenário completamente diferente do sistema. Neste contexto de desenvolvimento teórico, um sistema caótico é caracterizado como aquele dotado de comportamento dinâmico cuja evolução possui sensibilidade extrema diante de mudanças nas suas condições iniciais.

Em uma revoada, um pássaro age em simetria de escala com o grupo, fazendo com que o movimento de um se assemelhe ao do bando. Estes movimentos, por mais desordenados que pareçam, constituem eventualmente padrões, que podem ser representados em um espaço de fase. Um espaço de fase é uma representação das infinitas trajetórias possíveis de um sistema em um espaço finito. Uma única trajetória visita um infinito número de pontos em um espaço de fase, e este espaço pode ter um infinito número de trajetórias. No desenvolvimento do sistema, percebemos que há uma atração, um certo gesto característico que começa a se desenvolver – basta pensarmos no vórtice de um tornado, no voar em conjunto dos pássaros ou no cardume que atravessa o mar. Visando explicar o caos dentro de um limite espacial, o conjunto de pontos em um espaço de fase que atrai as trajetórias é chamado de atrator estranho.

O bando dos pássaros não cessa de compor com o que encontra pela frente: pressão, clima, predadores ou obstáculos. Ou seja, a revoada dos pássaros ser caótica não quer dizer que ela seja pura desordem. Significa que ela é uma multiplicidade em constante flutuação e composição imprevisível (ainda que auto-organizada fractalmente) com os encontros realizados em toda extremidade das trajetórias que passam a compor aquele sistema. Um encontro com uma nova variável será mais do que um simples acréscimo ao que se passa, resultando em uma transformação completa na natureza do fenômeno. Esta breve passagem pela teoria do caos servirá de suporte para a discussão dos próximos capítulos, especialmente aquele em que discutimos a ontologia fractal a partir de Guattari. Retomemos, por ora, os fractais.

As propriedades fractais podem ser entendidas em três pontos. 1) Os objetos fractais possuem uma simetria de escala, ou seja, a forma de organização da figura tende a se repetir independente da escala de visualização. Nos ditos fractais ideais, aqueles marcados por uma equação determinista, há a repetição dele próprio em diferentes

⁸ Assis *et al.*, *Geometria fractal*, p. 5.

⁹ Gleick, *Caos*, p. 94.

¹⁰ Gleick, *Caos*.

escalas. Já nos fractais apreendidos na natureza ou mesmo fractais aleatórios matemáticos, pode haver mudanças na natureza do que se repete. Guardemos essas imagens, pois elas serão articuladas às linhas duras e flexíveis para entender os modos de subjetivação na próxima seção. Em ambos os casos, o importante é notar que essa mudança sempre se dá num *continuum*: ela sempre se faz na extremidade de uma linha – em que várias linhas compõem um plano sempre em vias de atualização a cada iteração e recursão da equação, rearranjando também novas organizações possíveis daquela estrutura. Por vezes, o rearranjo pode ser tão radical que forma uma espécie de descontinuidade no plano fractal, caracterizando linhas de fuga. 2) A partir dessa simetria de escala, o fractal está sempre “deslizando” nele mesmo, demonstrando uma complexidade infinita a partir de uma direcionalização, que dobra as linhas de determinadas maneiras, estriando-as. A dobra é sempre dobra de uma dobra anterior, *ad infinitum*, até que se perca o “fio” direcional do fractal (descontinuando o plano) ou que, no caso dos fractais na natureza, seja encontrado o limite da matéria. 3) Essa complexidade infinita instiga o pensamento a sair de sua zona de conforto, para tentar conceber uma dimensão irregular, ou uma dimensão que comporte irregularidades e fraturas. Tal subversão de uma concepção de dimensão euclidiana tradicional implica a inexistência de uma dimensão superior ou inferior ao “estado atual” do fractal, ou seja, o fractal se constrói sempre na superfície que lhe é própria, em seu infinito interno.¹¹

O exercício de navegar pelo infinito interno do fractal, percorrendo uma borda/fronteira com consistência suficiente para que o processo não perca consistência, parece ser uma das principais linhas do que Guattari pretende operar com sua ontologia fractal e com suas utilizações junto de Deleuze sob o amálgama da fractalização. A geometria euclidiana está para a regularidade e para uma geometria maior assim como a geometria fractal (que é um tipo de geometria não-euclidiana) está para as irregularidades e para uma geometria menor, o que nos leva um passo adiante da aproximação que Deleuze e Guattari farão ao “contrabandear” tal conceito da matemática e da geometria.

2. Espaço liso e estriado e a teoria das linhas

No platô de número 14, intitulado *O liso e o estriado*, Deleuze e Guattari propõem modelos para seguir pensando uma discussão que perpassa toda a obra de *Mil platôs*: entender a dinâmica entre “o espaço nômade e o espaço sedentário – o espaço onde se desenvolve a máquina de guerra e o espaço instituído pelo aparelho de Estado”.¹² São modelos para a criação de metamodelizações. Ao invés de trabalhar com categorias de análise como sujeito e objeto, social e individual, infraestrutura e superestrutura, dentro e fora, Deleuze e Guattari querem “atingir um processo que se recusa a todo modelo. [Os dualismos são] o inimigo necessário, o móvel que não paramos de deslocar”.¹³ Ao vermos um dualismo em sua obra, já podemos intuir: um polo não para de intervir no outro, de transformar (n)o outro, e é somente através de um que o outro se desenvolve, formando antes uma revoada ou uma turbulência do que um binarismo delimitável.

¹¹ Mandelbrot, *The fractal geometry of nature*.

¹² Deleuze; Guattari, *Mil platôs* vol. 5, p. 192.

¹³ Deleuze; Guattari, *Mil platôs* vol. 1, p. 42.

É neste platô que somos introduzidos ao modelo matemático do espaço liso e do espaço estriado, onde há a primeira menção à geometria fractal na obra de Deleuze e Guattari. Enquanto o espaço estriado é o espaço das molaridades: das instituições – família, religião, capital –, das formas de pensar e agir bem estruturadas sobre o mundo, ou, em termos matemáticos, é o espaço euclidiano e metrificável, que se pode medir e no qual se pode distinguir formas instituídas, o espaço liso remete às linhas flexíveis e micropolíticas que compõem o campo social e os atritos dos encontros entre os corpos. O espaço liso remete ao infinito interno dos objetos fractais. É o espaço da diferença em vias de diferir, antes de sua captura por qualquer mecanismo de estriamento. É o espaço do afeto pré-pessoal, como diria Guattari.¹⁴ No espaço liso também é onde pode haver uma desterritorialização absoluta, uma linha de fuga que pode instaurar mutações nos territórios existenciais. Acreditamos que este vaivém entre o liso e o estriado pode ser chamado de fractalização.

O antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro traz que toda distinção de dualidades conceituais em Deleuze e Guattari começa pelo estabelecimento de um polo atual-extensivo e de um polo virtual-intensivo. O movimento subsequente é o de “mostrar como a dualidade muda de natureza conforme se a tome do ponto de vista de um polo ou do outro”.¹⁵ Cada polo apreende sua relação com o outro segundo sua própria natureza. Temos aqui a aposta no perspectivismo: o “perspectivismo – a dualidade como multiplicidade – é aquilo que a dialética – a dualidade como unidade – precisa negar para se impor como lei universal”.¹⁶ Culp¹⁷ complementa que não devemos falar em polos, mas em contrários que produzem sombras, mantendo aberturas e infinitas possibilidades de serem contrariados. Para ele, a ideia de polos prende nosso pensamento a uma constituição hegeliana, portanto ainda dialética, da constituição dos fenômenos.

Para entender a distinção na filosofia da diferença em que o virtual não é uma oposição ao real, mas sim ao atual, Pierre Lévy¹⁸ evidencia que

o real assemelha-se ao possível enquanto o atual responde ao virtual. Problemático por essência, o virtual é como uma situação subjetiva, uma configuração dinâmica de tendências, de forças, de finalidades e de coerções que uma atualização resolve. A atualização é um acontecimento, no sentido forte da palavra. Efetua-se um ato que não estava pré-definido em parte alguma e que modifica por sua vez a configuração dinâmica na qual ele adquire uma significação. A articulação do virtual e do atual anima o processo do ser como criação.

Como já mencionado, em sistemas caóticos não há uma lei universal capaz de reger ou de prever os movimentos das variáveis com exatidão. No exemplo da revoada de pássaros, o que há é a possibilidade de se estabelecer tendências, acompanhar a continuidade das linhas que os pássaros formam e mapear atratores que indiquem os movimentos de fractalização. Como pontua Castro a partir de Deleuze, “não há pontos de vista sobre as coisas; as coisas e os seres é que são os pontos de vista”.¹⁹ O avistamento do gavião pelos pássaros passou a compor a existência do próprio bando, reorganizando

¹⁴ Guattari, *Schizoanalytic cartographies*.

¹⁵ Castro, *Filiação intensiva e aliança demoníaca*, p. 104.

¹⁶ Castro, *Filiação intensiva e aliança demoníaca*, p. 104.

¹⁷ Culp, *Dark Deleuze*.

¹⁸ Lévy, *O que é o virtual?*, p. 137.

¹⁹ Castro, *Filiação intensiva e aliança demoníaca*, p. 98.

seu atual estado e abrindo novas formas de organização antes inimagináveis, criando novas possibilidades de futuro, fazendo do tempo mais do que uma variável discreta, tornando-se portador e condição de invenção e criação.

Deleuze e Guattari definem seis pontos que diferenciam a natureza do espaço liso em relação ao estriado, pensando neste processo através de propriedades fractais. Passaremos rapidamente por eles. "1) [S]erá chamado estriado ou métrico todo conjunto que possuir um número inteiro de dimensões, e onde se possam assinalar direções constantes". O estriado é o que capta nossa atenção pela sua regularidade, extensividade e entendimento sem que se caia nos confins dos infinitos internos. "2) [O] espaço liso não métrico se constitui por construção de uma linha de dimensão fracionária superior a 1, de uma superfície de dimensão fracionária superior a 2".²⁰ O intuito dos autores é reforçar as características paradoxais e subversivas de uma geometria não-euclidiana dos objetos fractais e suas dimensões irregulares.

3) o número fracionário de dimensões é o índice de um espaço propriamente direcional (com variação contínua de direção, sem tangente); 4) o espaço liso se define desde logo pelo fato de não possuir dimensão suplementar àquela que o percorre ou nele se inscreve: nesse sentido, é uma multiplicidade plana, por exemplo uma linha, que, enquanto tal, preenche um plano.²¹

Nestes dois pontos, os autores reforçam que a fractalização preenche, paradoxalmente, todos os pontos de vista do espaço em vias de alisamento. O fato de o espaço liso não possuir dimensão suplementar ao que ele percorre e se inscreve quer dizer que todo e qualquer movimento, independentemente de quais elementos heterogêneos ele evoque para constituir determinado fenômeno, sempre acontece em um plano de imanência.²² Trata-se de uma recusa a sentidos ocultos, a forças transcendentais, a qualquer hierarquização de intensidades que compõem a realidade. O macro e o micro compõem o mesmo plano, e o próprio plano passa a ser "caracterizado" pelo que o ocupa. Essa relação é pontuada no item 5), segundo o qual "o próprio espaço e o que ocupa o espaço tendem a identificar-se, ter a mesma potência".²³ O item 6 expõe a natureza deste movimento infinito entre os dois espaços, ressaltando a lógica do devir:

6) um tal espaço liso, amorfo, se constitui por acumulação de vizinhanças, e cada acumulação define uma zona de indiscernibilidade própria ao "devir" (mais que uma linha e menos que uma superfície, menos que um volume e mais que uma superfície).²⁴

Pensemos em formas de caminhar. Cada passo instaura um ritmo, traça uma linha. Linhas duras, flexíveis ou linha de fuga. Uma passada é diferente em um hospital

²⁰ Deleuze; Guattari, *Mil platôs* vol. 5, p. 209.

²¹ Deleuze; Guattari, *Mil platôs* vol. 5, p. 209.

²² Deleuze e Guattari dão atenção a esse conceito em *O que é a filosofia?*, quando pensam no plano de criação de conceitos. Novamente, aparece o fractal: "É esta natureza fractal que faz do planômeno um infinito sempre diferente de toda superfície ou volume determinável como conceito. Cada movimento percorre todo o plano, fazendo um retorno imediato sobre si mesmo, cada um se dobrando, mas também dobrando outros ou deixando-se dobrar, engendrando retroações, conexões, proliferações, na fractalização desta infinidade infinitamente redobrada (curvatura variável do plano)" (Deleuze; Guattari, *O que é a filosofia?*, p. 55).

²³ Deleuze; Guattari, *Mil platôs* vol. 5, p. 209.

²⁴ Deleuze; Guattari, *Mil platôs*, vol. 5, p. 209.

psiquiátrico, em uma fábrica ou em uma partida de vôlei. A ida ao trabalho instaura uma relação com o tempo diferente da ida para praticar um esporte, que por conseguinte é diferente dentro de um hospital psiquiátrico. Ainda assim, cada passada agencia com o chão, com o calçado, com o tênis, e pode vir a instaurar algumas simetrias de escala entre elas. Por exemplo: em uma passada de um paciente em um hospital psiquiátrico que transita entre o pátio e a solitária, podem-se fractalizar séculos de uma história manicomial. Esta história, por sua vez, não está distante da história da colonização, que por sua vez encontra ecos em alguma grande marca de tênis que o jogador utiliza para praticar algum esporte. Há, no alisamento e estriamento instaurado no *marketing* desses tênis, um ritmo: conquistar e estriar qualquer forma de pisar além de nosso território de origem, homogeneizando uma passada por todos os cantos do caminhar. Ao mesmo tempo, tal tênis pode não ser encontrado em uma prisão ou em um hospital psiquiátrico: por quê? Talvez porque esses espaços já estejam conquistados, enrijecidos em linhas duras, estriados por outras lógicas vizinhas, que ainda assim não deixam de compartilhar algumas lógicas de subjetivação, como o investimento na previsibilidade do caminhar, a delimitação de onde se caminhar, o confinamento corporal, a doutrinação mental ou a recusa de aspectos imprevisíveis da loucura.

Se pensarmos numa dobra entre linhas duras e flexíveis que preza por uma previsibilidade dos movimentos, veremos que seu processo de fractalização de uma modulação de controle social não procede pelo mesmo tipo de fractalização disciplinar,²⁵ que difere por sua vez de modos de fractalização delirantes de fluxos descodificados. As linhas de fuga são capturadas e reincorporadas aos territórios homogêneos de formas diferente em cada caso. Fractalizam-se componentes materiais e imateriais, máquinas de expressão, sistemas de percepção, sensibilidade, memorização, organizações sociais, tecnologias, ecologias, componentes de subjetivação dos mais distintos estratos, não necessariamente antropocêntricos.²⁶ Quando se delira, deliram-se mundos.²⁷ Estes são alguns entre tantos que poderíamos pensar para instigar quem lê este artigo. São germens cartográficos que podem criar corpo pelo pensamento da diferença.

Pensar os fenômenos dessa maneira retira qualquer moralismo sobre os conceitos: não é que uma linha de fuga seja melhor do que uma linha dura ou uma linha flexível. Cada linha carrega seus perigos. A fractalização irrestrita de linhas duras produziria efeitos de cristalizações da identidade, podendo enrijecer uma posição fascista de um sujeito no mundo “que se afirma na negatividade do outro e na positividade do modo uno de ser”,²⁸ onde tudo que difere de mim é mau e errado, indigno de uma vida. As linhas flexíveis podem se instaurar como “infiltrações hidráulicas nas paredes, costumam ser percebidas quando o estrago já foi feito, quando os canos de cobre ou PVC já se mostram corroídos ou danificados”.²⁹

Fractalizações sutis, que, com o trabalho do tempo, contagiam todas as fissuras do território. As linhas de fuga, por sua vez, correm o risco de representar a abolição total do território. Pensando com a geometria fractal, a linha de fuga pode tender ao infinito e perder-se em uma desterritorialização absoluta, perdendo-se qualquer indício de fractalização. A linha de fuga, enquanto a que melhor expressa a mutação, deve ser

²⁵ Deleuze, *Conversações*.

²⁶ Rolnik; Guattari, *Micropolítica: cartografías del deseo*.

²⁷ Deleuze; Parnet, *Diálogos*.

²⁸ Da Costa; Amorim, *Uma introdução à teoria das linhas para a cartografia*, p. 926.

²⁹ Da Costa; Amorim, *Uma introdução à teoria das linhas para a cartografia*, p. 927.

traçada com prudência para não aniquilar a potência da vida, forjando novos territórios para seu eventual pouso. Uma cartografia esquizoanalítica tem como objetivo liberar fluxos de desejo, conhecendo e produzindo com prudência as linhas de fuga. É o mesmo com os pássaros diante de um predador nos céus: entre a iminência do perigo de um predador, como produzir e acompanhar as desterritorializações territoriais do coletivo, sem que se perca a consistência do bando?

Ao traçar e mapear o movimento dessas linhas, temos um mapa para se cartografar. Chamamos de agenciamentos "o acoplamento de um conjunto de relações materiais e de um regime de signos correspondente".³⁰ Acoplamento, por sua vez, remete à concepção de máquina estabelecida em *O anti-Édipo*: há "tão somente máquinas, em toda parte, e sem qualquer metáfora: máquinas de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões. Uma máquina-órgão é conectada a uma máquina-fonte: esta emite um fluxo que a outra corta".³¹ Assim, o sujeito é sempre um resto, um resíduo da produção maquínica; e a máquina é sempre desejante, usina produtiva de mundos e jamais movida pela falta dentro de uma trama edípica. Com isso, a concepção de subjetivação é ampliada e passa a considerar acoplamentos subjetivos provindos das mais diferentes fontes materiais e incorporais.

Agenciamento diz do modo com que essas linhas se cortam, se conectam, divergem e convergem, traçam simultaneamente linhas de fuga desterritorializando-se e reterritorializando-se em novos territórios. Os agenciamentos dobram os territórios, compondo modos de viver e de subjetivação sempre singulares, exigindo-nos uma espécie de apreensão não-euclidiana³² sempre à espreita no pensamento.

Mas por que pensar através das linhas? De fato, a filosofia da diferença – nossa delimitação deste estudo – propõe várias outras entradas para se pensar a geometria fractal. Na figura 6, trazemos uma revisão quantitativa das aparições da palavra fractal e derivações nos livros de Deleuze e Guattari.

³⁰ Zourabichvili, *O vocabulário de Deleuze*, p. 9.

³¹ Deleuze; Guattari, *O anti-Édipo*, p. 11.

³² Zourabichvili traz que todo "agenciamento, uma vez que remete em última instância ao campo de desejo sobre o qual se constitui, é afetado por um certo desequilíbrio. O resultado é que cada um de nós combina concretamente os dois tipos de agenciamentos em graus variáveis, o limite sendo a esquizofrenia como processo (decodificação ou desterritorialização absoluta)" (Zourabichvili, *O vocabulário de Deleuze*, p. 9). Podemos articular essa passagem ao perigo das linhas de fuga do parágrafo anterior. Isso reforça a ideia de que para a esquizoanálise não se trata de romantizar a esquizofrenia, tampouco de relativizar o sofrimento provocado por dinâmicas psicóticas. Há uma relação entre o caos e o modo desejante esquizofrênico com sua produção de fluxos a-significantes, não enquadráveis a nenhum quadro de referência pré-existente, que evidencia a heterogênesse maquínica que constitui os processos de subjetivação. Como diz Guattari, "o caos, ao invés de ser um fator de dissolução absoluta da complexidade, torna-se o portador virtual de uma complexificação infinita" (Guattari, *Caosmose: um novo paradigma estético*, p. 78). A desterritorialização absoluta ocorre justamente pela incapacidade de se temporalizar mediante as velocidades infinitas que o caos carrega. O sistema, assim como a análise, busca manter sua consistência entre desequilíbrios a partir de um "ímpeto rítmico mutante de uma temporalização capaz de fazer unir os componentes heterogêneos de um novo edifício existencial" (Guattari, *Caosmose: um novo paradigma estético*, p. 32), reterritorializando-se com uma nova complexidade ontológica.

Figura 6: Frequência da palavra *fractal* e suas derivações nos livros de Deleuze e Guattari traduzidos para o português brasileiro, com exceção de *Schizoanalytic cartographies*.

Ano	Livro	Prefixo FRACT	FRACTAL / AIS	FRACTALIZAÇÃO	FRACTALIZADA	FRACTALIDADE
1980	Mil Platôs vol. 5	4	4			
1988	A dobra - Leibniz e o Barroco	1	1			
1989	Schizoanalytic Cartographies	131	91	36	3	1
1990	Conversações	1	1			
1991	O que é a filosofia?	9	5	3	1	
1992	Caosmose	12	10		1	1

Fonte: Do autor, mediante busca feita através de ferramentas de busca digital, com a digitalização dos livros.

Para Deleuze, em seus estudos sobre o barroco, a dobra é o menor elemento, em que sempre existe uma dobra na dobra, e “a menor unidade da matéria, o menor elemento, é a dobra, não o ponto, que nunca é uma parte, e sim uma simples extremidade da linha”.³³ Quando múltiplas extremidades de linhas são iteradas, temos um objeto fractal, resultado da fractalização do alisamento e estriamento do espaço. A dobra, para Deleuze, é o espaço onde ocorre todo processo de subjetivação, sempre fronteira entre um dentro e um fora. Posteriormente, com Guattari, com a complexificação da maquinaria teórico-conceitual da filosofia da diferença e das cartografias esquizoanalíticas – amparados por um inconsciente produtor de mundos e não mais somente representável por tramas familiares edípicas³⁴ –, a unidade real mínima seria o agenciamento de enunciação. Falamos, portanto, de agenciamentos de agenciamentos, que atravessam os sujeitos e os configuram como terminais ramificadores do processo enunciativo, “sempre coletivo, que põe em jogo, em nós e fora de nós, as populações, as multiplicidades, os territórios, os devires, os afetos, os acontecimentos”.³⁵

Todo agenciamento de enunciação corresponde, em sua outra face, a um agenciamento maquínico. Novamente, no âmbito de uma distinção conceitual, há a correlação de duas faces inseparáveis. No polo maquínico referente ao conteúdo, uma mistura de corpos acoplando-se uns aos outros. No polo da expressão, transformações incorpóreas por entre os corpos. “Ao contrário da relação significante-significado, tida como derivada, a expressão refere-se ao conteúdo sem, com isso, descrevê-lo nem representá-lo: ela ‘intervém’ nele”.³⁶ Destes conceitos podemos extrair uma concepção de linguagem “que se opõe à linguística e à psicanálise, assinalando-se pelo primado do enunciado sobre a proposição”.³⁷

Aproximando-se da ideia de uma ontologia da cartografia de Costa, Fonseca e Axt,³⁸ a unidade dessa ontologia é uma unidade disjuntiva, um ponto que se torna uma linha sob o eterno retorno operado pelo paradoxo. Ou seja, unidades ontológicas que não remetem à lógica Uno *versus* Todo, e sim a uma multiplicidade. Cartografar é, dessa

³³ Deleuze, *A dobra*, p. 13.

³⁴ Deleuze; Guattari, *O anti-Édipo*.

³⁵ Deleuze; Parnet, *Diálogos*, p. 65.

³⁶ Zourabichvili, *O vocabulário de Deleuze*, p. 10.

³⁷ Zourabichvili, *O vocabulário de Deleuze*, p. 10.

³⁸ Costa; Fonseca; Axt, *Da natureza do artifício e dos artifícios da natureza*.

forma, operar a fórmula $n-1$,³⁹ em que o uno é parte do múltiplo sempre recursivamente, situacionalmente, localmente subtraído dele.

Reiteramos que “localmente” não remete a grandezas pequenas: fractalmente, é possível que, ao se delirar, delirem-se mundos, ou que, ao se inventar um novo microdispositivo, transfigure-se todo um passado e um futuro, inventando novas possibilidades de devir no mundo. Passamos a entender que o que está dentro e o que está fora não é algo previamente concebido, mas sim algo que é definido a partir de um processo de fractalização – de alisamento e de estriamento; de dobra; de agenciamento – que delimita o que está dentro e o que está fora, o que possui maior ou menor valor, o que é normal ou anormal nos territórios existenciais, criando uma hierarquização entre os entes.

Acontece que essas fractalizações não estão dadas de antemão. É preciso cartografá-las, inserindo-se neste limiar entre as fronteiras irregulares e não métricas que o espaço liso convoca. Essa inserção pode desviar o sentido da fractalização, ou seja, pode destituir as forças que capturam e dobram essas linhas conforme uma lógica “do Capital, do Ser, do Significante com um S maiúsculo”⁴⁰ ou de qualquer princípio de equivalência generalizada que homogeneíza e hierarquiza os possíveis fluxos a-significantes. Dito de outra forma, é preciso inventá-las. Podemos entender a evocação de Guattari da tríade do Capital, Ser e Significante a partir de sua trajetória enquanto pensador, psicanalista, militante, filósofo e marxista.⁴¹ É neste ponto que tal concepção dos fenômenos deixa de ser uma mera forma de representá-los (modelização) e emerge como uma potência ética-estética-política atrelada a uma ontologia.⁴²

3. Ontologia fractal

Como aponta Carvalho,

Por trás da diversidade dos entes, nenhum suporte ontológico unívoco nos é dado. [...] Para sublinhar o efeito de bifurcação da ontologia maquínica, Guattari se refere a ela

³⁹ Deleuze; Guattari, *Mil platôs vol. 1*.

⁴⁰ Guattari, *Caosmose*, p. 42.

⁴¹ Com a interseção de Deleuze e outros autores, essa passagem é feita ao longo das obras para problematizar e propor novas frentes de pensamento diante da predominância da psicanálise estruturalista (predominantemente a partir de Jacques Lacan, de quem Guattari foi analisando e aluno), de uma crítica à ontologia do Ser predominantemente heideggeriana, tudo isso enquanto propõe uma psiquiatria materialista diante dos novos emaranhamentos das dinâmicas capitalistas (Deleuze; Guattari, *O anti-Édipo*).

⁴² Conforme Zourabichvili, devemos ter precaução ao falar de ontologia em Deleuze enquanto intercessor de Guattari por dois motivos. “De um lado, devemos efetivamente observar o que permite em Deleuze a conversão da filosofia crítica em ontologia: o fato de que o dado puro não seja para um sujeito (a divisão do sujeito reflexivo e do objeto visado e reconhecido só se opera no dado, ao passo que o dado puro remete a uma subjetividade paradoxal ‘em adjacência’, isto é, não transcendental mas situada em cada ponto do plano de imanência)”. Neste primeiro ponto, vale reiterar a natureza fractal do plano de imanência. Por outro lado, “trata-se de pensar uma heterogênesse, segundo a esplêndida formulação de Félix Guattari, em que ‘gênese’ não é mais entendida apenas em seu sentido tradicional de engendramento, de nascimento ou de constituição [mas] também entendida em relação ao novo conceito de ‘devir’, e é certamente o que mais afasta Deleuze da fenomenologia e de seus herdeiros mesmo ingratos” (Zourabichvili, *O vocabulário de Deleuze*, pp. 7-8).

como ontologia fractal, pluralismo ontológico, heterogênese ontológica, intensidade ontológica variável e a-significante (destituída dos domínios de referentes sobrecodificadores dotados de equivalência geral).⁴³

Carvalho entende a ontologia fractal como um conceito-ferramenta⁴⁴ cuja funcionalidade é similar ao da ontologia maquinica. Vejamos como Guattari traz pela primeira vez isso que chamou de ontologia fractal, em *Caosmose*:

Esse objeto-sujeito do desejo, como os atratores estranhos da teoria do caos, serve de ponto de ancoradouro no interior de um espaço de fase (aqui, um Universo de referência) sem ser jamais idêntico a si mesmo, em fuga permanente sobre uma linha fractal. Aqui não seria necessário apenas evocar uma geometria fractal, mas também uma ontologia fractal. É o próprio ser que transmuda, germina, se transfigura. Os objetos da arte do desejo são apreendidos em territórios existenciais que são ao mesmo tempo corpo próprio, eu, corpo materno, espaço vivido, ritornelos da língua materna, rostos familiares, narrativa familiar, étnica...⁴⁵

O próprio ser que se transfigura configura estes objetos-sujeitos⁴⁶ da pesquisa, da cartografia, da mecanosfera.⁴⁷ Essa não separação entre objeto e sujeito é mais um traço da utilização da geometria fractal em que é impossível realizar qualquer apreensão do que está dentro ou fora de uma fronteira sem acompanhá-la em seu limite interior, até que alguma linha de fuga nos faça desterritorializar.

Não é difícil pensar em um exemplo disso: a possibilidade de narrar sua própria história, mecanismo mais simples e primordial de uma psicoterapia (sem sequer entrar nas especificidades epistemológicas de tal prática), desloca aquele que era “só um sujeito” para uma composição com o ambiente, com sua própria história, com a história da psicologia, com o tempo de escuta de quem o faz, com suas linhas de virtualidade que deixam de ser “suas” e operam uma heterogênese maquinica, atravessando e articulando fractalmente temporalizações de tantos outros acoplamentos possíveis. É o próprio ser que transmuda, germina e se transfigura em cada extremidade de sua trajetória, repetindo tendências de movimento conforme os atratores estranhos – mas, a cada vez que há repetição, o faz operando a diferença, sem ser jamais idêntico a si mesmo, em fuga

⁴³ Carvalho, *Ontología maquinica en Félix Guattari*, pp. 3120-3126, tradução do autor.

⁴⁴ Para Deleuze e Guattari, todo “conceito remete a um problema, a problemas sem os quais não teria sentido, e que só podem ser isolados ou compreendidos na medida de sua solução: estamos aqui diante de um problema concernente à pluralidade dos sujeitos, sua relação, sua apresentação recíproca” (Deleuze; Guattari, *O que é a filosofia?*, p. 27). Conceitos são ferramentas existenciais fomentados por uma perspectiva construtivista para povoar um plano de imanência, plano que corta o caos buscando adquirir uma consistência, “sem perder o infinito no qual o pensamento mergulha (o caos, deste ponto de vista, tem uma existência tanto mental como física)” (Deleuze; Guattari, *O que é a filosofia?*, p. 59). Na discussão de criação de conceitos para a filosofia (uma das discussões do último livro em conjunto de Deleuze e Guattari), reaparecem conceitos e problemáticas da teoria do caos, sempre apreendendo a complexidade da existência e como fomentar processos de criação e de novos modos de existir – parece ser um bom ponto de partida para uma discussão sobre ontologia na filosofia da diferença e na esquizoanálise.

⁴⁵ Guattari, *Caosmose*, p. 120.

⁴⁶ Sobre os objetos-sujeitos do desejo, é importante notar que Guattari propõe uma releitura a partir dos conceitos “objeto parcial” de Melanie Klein e “objeto a” de Jacques Lacan (Guattari, *Caosmose*, p. 119). Não entraremos em mais detalhes sobre essa discussão neste artigo, mas entendemos a importância dessa dimensão do conceito para sua utilização, deixando uma trilha para se percorrer em futuras pesquisas.

⁴⁷ Guattari, *Caosmose*.

permanente sobre uma linha fractal. Isso implica em novas composições, traduzindo-se na possibilidade de novos focos (novos pontos de ancoradouro) portadores de novas complexidades ontológicas.

Neste ponto do artigo, podemos retomar uma definição elaborada por Carvalho acerca da ontologia maquínica: “é a expressão de fluxos múltiplos de singulares focos constitutivos de territórios existenciais extraídos de determinada constelação de universos de referências incorporais que se agenciam e ganham consistência nos nódulos maquínicos”.⁴⁸

O autor complementa, a partir de Guattari, que nenhuma máquina possui prioridade sobre nenhuma máquina, nenhum agenciamento sobre nenhum agenciamento, e tampouco nenhuma entrada existencial possui prioridade sobre qualquer outra. No mesmo sentido, acrescentamos: a ontologia fractal traz como complemento à ontologia maquínica a inevitável ideia de que para traçar as linhas de transformação de um território – linhas duras, flexíveis ou de fuga – nos posicionamos na fronteira do material e do imaterial, do corporal e do incorporeal, das virtualidades em vias de se atualizar, especificamente no infinito interno dos nódulos maquínicos.

Esse posicionamento nos permite perceber que não estamos diante de um relativismo absoluto, tampouco buscando uma universalização de compreensões, mas habitando um “*locus* de transformações internas e de transferências entre níveis pré-pessoais [...] e pós-pessoais”,⁴⁹ em que componentes heterogêneos de subjetivação se agenciam e compõem um pluralismo ontológico, compondo uma multiplicidade escalar entre componentes humanos, não-humanos, da natureza, do cosmos, técnicos, jurídicos, sociais, culturais, individuais, mentais, ecológicos. Dependendo do processo de fractalização e de estriamento, estes componentes – iguais de direito em seu pluralismo ontológico referente aos movimentos de seus espaços lisos – podem ser agenciados, estratificados e organizados em equivalências, hierarquias e homogeneizações. A tarefa de uma ontologia fractal é justamente operar o contrário de uma equivalência generalizada. Dessa maneira, a práxis analítica trata-se de um

[...] trabalho de discernibilização e de intensificação dos componentes de subjetivação, de um trabalho de heterogênese. E, ao mesmo tempo, de singularização de passagem ao ser e, conseqüentemente, de necessitação e de irreversibilização; trata-se então, simetricamente, de homogênese territorial. Esse trabalho não é situado sob a égide de um corpus científico, mas sob a de catalisadores existenciais iguais em direito.⁵⁰

Tal heterogênese seguida de uma homogênese territorial é a síntese de algumas perguntas que devem nos acompanhar sempre, em qualquer pesquisa ou processo estético de criação de vida, como traz Lapoujade: “Como distribuir a terra ou o solo? A quem pertence a terra? Quem decide sobre sua distribuição ou sua partilha? E de que terra se fala?”.⁵¹ Para Guattari, o que “distingue uma metamodelização de uma modelização é, assim, o fato de ela dispor de um termo organizador das aberturas possíveis para o virtual e para a processualidade criativa”.⁵² Para além de tecer a clássica pergunta esquizoanalítica *como isso funciona?*, podemos ampliá-la para *como isso*

⁴⁸ Carvalho, *Ontología maquínica en Félix Guattari*, p. 3118, tradução do autor.

⁴⁹ Guattari, *Os anos de inverno*, p. 256.

⁵⁰ Guattari, *Caosmose*, p. 80.

⁵¹ Lapoujade, *Deleuze, os movimentos aberrantes*, p. 40.

⁵² Guattari, *Caosmose*, p. 44.

funcionaria com este novo agenciamento, com esta nova colagem ontológica? A análise⁵³ teria tudo a ganhar com a ampliação de seus meios de intervenção: com a palavra, mas também com a argila, vídeo, cinema, teatro, desenho, estruturas institucionais, interações familiares etc., desde que não se perca de vista a história de fractalização desses componentes, portadores de uma memória potencialmente criadora. Pode auxiliar nessa tarefa

[...] tudo o que permite aguçar as facetas a-significantes dos ritornelos que encontra e de maneira que esteja em melhores condições de serem estimuladas suas funções catalíticas de cristalização de novos Universos de referência (função de fractalização).⁵⁴

A ontologia fractal, apostando nas infinitas ontologias possíveis que se constroem ao passo que se traçam as fronteiras entre os territórios, convoca-nos a um "compromisso ético de debruçar-se clinicamente sobre a poesia do mundo sem utilizar uma gramática predefinida para julgá-la".⁵⁵ Se definimos fractalização como a capacidade de habitar uma fronteira e traçá-la em seu infinito interno, a ontologia fractal é a postura ética ao se habitar essas fronteiras. Diferentemente da lógica tradicional que visa qualificar conjuntos de maneiras unívocas, "de tal modo que se possa sempre saber sem ambiguidade se um de seus elementos lhes pertence ou não", a ontologia fractal opera na dobra da fractalização incessante do espaço liso e do espaço estriado, incorporando à metamodelização esquizoanalítica "[...] uma maquinica da existência cujo objeto não é circunscrito ao interior de coordenadas extrínsecas e fixas, que supera a si mesmo, que pode proliferar ou se abolir com os Universos de alteridade que lhes são compostíveis..."⁵⁶

Proliferando (fractalizando, consolidando novos Universos de referência) ou abolindo (linhas de fuga que iniciam outros processos de fractalização, que germinam a articulação com outros Universos), apostamos em uma escolha ética e política do virtual que "descorporifica, desterritorializa a contingência, a causalidade linear, o peso do estado das coisas e das significações que nos assediam".⁵⁷ Uma política que leva em conta a insistência do virtual, já que "a política é uma experimentação ativa, porque não se sabe de antemão o que vai acontecer com uma linha".⁵⁸ A ontologia fractal é uma ontologia das

⁵³ Sobre metamodelização esquizoanalítica, Guattari propõe quatro funtores existenciais para sua prática. São eles: os Fluxos, os *Phylum* maquinicos, os Territórios existenciais e os Universos incorporais. Cada funtor remete a dimensão de real/possível e atual/virtual. No eixo do possível, agenciamento incorporal que retoma uma filiação passadificada e um *Phylum* de mutações por vir (atual possível), entre possibilidades virtuais de velocidades infinitas (virtual possível). No eixo do real, um agenciamento territorializado finito, desenhando e desenhado por Fluxos (atual real) que se auto-organizam em Territórios existenciais (virtual real), desacelerando as velocidades em uma espécie de voo ontológico para trás, garantindo sua auto-organização e consistência. Para o presente artigo, levamos ao título o funtor dos Territórios existenciais por ter uma conexão com a história da geometria fractal, especialmente pensando nas fronteiras entre territórios geológicos. Para futuras pesquisas podem ser aprofundadas as relações entre os quatro funtores e os processos que se dão entre eles: singularização, necessitação, irreversibilização e heterogênesse, sendo a última a mais trabalhada aqui, que se dá justamente entre os Universos incorporais e os Territórios existenciais (Guattari, *Schizoanalytic cartographies*).

⁵⁴ Guattari, *Ritornelos e afetos existenciais*, p. 396.

⁵⁵ Costa; Fonseca; Axt, *Da natureza do artifício e dos artifícios da natureza*, p. 55

⁵⁶ Guattari, *Caosmose*, p. 95.

⁵⁷ Guattari, *Caosmose*, p. 42.

⁵⁸ Deleuze; Parnet, *Diálogos*, p. 160.

linhas irregulares, dos movimentos aberrantes,⁵⁹ das geometrias menores e dos alisamentos do espaço e do tempo. Mas ela não serve somente para esses movimentos, visto que em (quase) todo alisamento há um estriamento que se sucede, em (quase) todo movimento aberrante e nômade há um movimento de captura que o estria o sedentarizando, em (quase) toda geometria menor que ocupa para contar há uma geometria que se sucede contando para ocupar. O *um* movimento aqui não remete a uma unidade, e sim a um plano cuja multiplicidade é também de natureza fractal. Em cada movimento, mil platôs de intensidade, um rizoma que se abre pedindo passagem para ser habitado e cartografado. E a cada linha de fuga, a cada desterritorialização em que se itera uma nova versão ontológica, resta-nos o perigo das linhas de fuga: como mantê-las de pé? Como fazer com que não perca a consistência? Será possível estriar e criar outras coordenadas no espaço a partir das novas ordenadas existenciais desse desdobramento ontológico fractal? Finalmente: com que direito viver uma ontologia fractal?

Diante do que foi discutido, defendemos que a ontologia fractal pode ser útil enquanto uma ferramenta de análise para a criação de metamodelizações a partir das pulsações do desejo no campo social, entendendo que a "modelização teórica tem uma função existencial. Por essa razão, não pode ser o privilégio de teóricos. Um direito à teoria e à metamodelização será um dia inscrito no frontão de toda instituição que tenha algo a ver com a subjetividade".⁶⁰

Conclusão

O presente artigo investigou a presença da geometria fractal na obra de Deleuze e Guattari, com o objetivo principal de mapear as utilizações dos conceitos de fractalização e ontologia fractal, sendo este último utilizado especialmente por Guattari. Iniciamos a investigação com uma revisão sobre a geometria fractal no campo da matemática, para em seguida iniciar uma articulação de entrada na filosofia da diferença. Para dar conta das diversas passagens nas obras dos autores em que os conceitos são utilizados, optamos por fazer um recorte pela discussão do espaço liso e espaço estriado em *Mil Platôs*, seguido pela teoria das linhas, para enfim chegarmos na ontologia fractal, que vimos estar articulada à ontologia maquínica proposta por Guattari.

Devido ao recorte que foi feito, muito da discussão já realizada por Deleuze e Guattari e mesmo outros autores não foi incluída neste artigo. Esta pesquisa segue em desenvolvimento pelos autores, atualmente na escrita de uma dissertação de mestrado, na tentativa de abarcar as demais nuances e entradas possíveis na filosofia da diferença e na esquizoanálise. Por exemplo, há muito a ser explorado sobre a fractalização e a ontologia fractal em livros como *Cartografias esquizoanalíticas*⁶¹ de Guattari, em aprofundamentos matemáticos acerca das geometrias não-euclidianas ou mesmo em conexões com métodos de pesquisa como a cartografia, que possuem uma vasta história no Brasil e na América Latina.

É fundamental colocar também que, para além da filosofia da diferença e da esquizoanálise, reconhecemos o eurocentrismo que permeou os caminhos teóricos aqui

⁵⁹ Lapoujade, *Deleuze, os movimentos aberrantes*.

⁶⁰ Guattari, *Caosmose*, p. 202.

⁶¹ Guattari, *Schizoanalytic cartographies*.

percorridos. Pesquisas futuras podem trabalhar com a seguinte questão: quais cartografias de uma ontologia fractal são possíveis em referenciais que não sejam centrados em subjetivações brancas, masculinas, eurocêntricas e falocentradas?

Em uma aula na Universidade de Vincennes, disponível no YouTube,⁶² ao tratar sobre a utilização de termos e conceitos de outras áreas do conhecimento, especificamente do conceito de buraco negro, Deleuze diz que

Não é uma questão de dizer *buraco* em um sentido metafórico. É uma questão de roubar uma palavra, neste caso uma palavra da astronomia; nós vamos pegá-la e vamos mantê-la para nossos próprios usos, mas não como uma metáfora. Não procederemos nem por metáfora nem por metonímia. Procederemos usando um termo inexato para dizer uma coisa exata. [...] E vamos dizer que a consciência é um buraco negro, os olhos são buracos negros, a memória é um buraco negro.

Da mesma maneira, contrabandeamos, em aliança com os autores, uma palavra da matemática e da geometria não como uma metáfora nem metonímia, mas pensar a imanência dos movimentos que produzem o desejo no campo social. Fractalização enquanto radicalidade do pensamento da diferença, ontologia fractal enquanto aposta ética-estética-política a ser utilizada em qualquer dimensão analítica possível, por um direito a metamodelizações. Acreditamos que transversalizar a discussão é uma maneira de ensaiar mergulhos no caos da existência e retornar dando consistência a novas complexidades, pondo em prática uma ontologia fractal. Com isso, afirmamos que a análise da produção de subjetividade não deve ficar restrita à psicologia, à filosofia ou a qualquer outro campo que queira monopolizar a discussão, já que a raiz "ético-política da análise entra em simetria de escala – para retomar uma expressão das matemáticas fractais – com todos os outros registros de produção de subjetividade, e isso em todos os níveis onde se queira considerá-lo".⁶³

⁶² Deleuze..., s/p.

⁶³ Guattari, *Caosmose*, p. 202.

Referências

- ASSIS, Thiago Albuquerque de *et al.* Geometria fractal: propriedades e características de fractais ideais. *Revista Brasileira de Ensino de Física*, São Paulo, v. 30, n. 2, pp. 1-10, 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbef/a/NkxTkgKJJdBX6Zy95zWHZkG>. Acesso em: 24 jul. 2024.
- CARVALHO, Alexandre Filordi de. Ontología maquina en Félix Guattari. In: JIMÉNEZ, Marco; VALLE, Ana María (Orgs.). *Pensar la técnica: vida, cultura y educación*. México: Juan Pablos Editor, 2023, pp. 2863-3189.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 77, pp. 91-126, 2007. Disponível em: https://novosestudos.com.br/wp-content/uploads/2017/05/03_filiacao_intensiva_alianca_demoniaca.pdf.zip. Acesso em: 24 jul. 2024.
- CONJUNTO de Mandelbrot. *Wikipédia, a enciclopédia livre*. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Conjunto_de_Mandelbrot. Acesso em: 24 jul. 2024.
- COSTA, Luciano Bedin da; AMORIM, Alexandre Sobral Loureiro. Uma introdução à teoria das linhas para a cartografia. *Atos de Pesquisa em Educação*, Blumenau, v. 14, n. 3, pp. 912-933, 2019. Disponível em: <https://ojsrevista.furb.br/ojs/index.php/atosdepesquisa/article/view/8045>. Acesso em: 24 jul. 2024.
- COSTA, Luis Artur; FONSECA, Tania Mara Galli; AXT, Margarete. Da natureza do artifício e dos artifícios da natureza: Simondon entre o natural e o artificial. *Informática na Educação: Teoria & Prática*, Porto Alegre, v. 15, n. 1, pp. 45-57, 2012. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/InfEducTeoriaPratica/article/view/20866>. Acesso em: 24 jul. 2024.
- CULP, Andrew. *Dark Deleuze*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016.
- DELEUZE and Guattari in Vincennes: *A thousand plateaus*, lecture 1. Vincennes, França: 18 nov. 1975. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TwX8x3FuyM>. Acesso em: 24 jul. 2024.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2, vol. 1. São Paulo: Editora 34, 1995.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2, vol. 5. São Paulo: Editora 34, 1997.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* 1. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000.
- GLEICK, James. *Caos: a criação de uma nova ciência*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34, 1992.
- GUATTARI, Félix. *Os anos de inverno: 1980-1985*. São Paulo: N-1 Edições, 2022.
- GUATTARI, Félix. Ritornelos e afetos existenciais. *Gesto, Imagem e Som: Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 4, n. 1, pp. 383-397, 2019. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/gis/article/view/162385>. Acesso em: 24 jul. 2024.
- GUATTARI, Félix. *Schizoanalytic cartographies*. Londres: A&C Black, 2012.
- LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. São Paulo: N-1 Edições, 2015.
- LÉVY, Pierre. *O que é o virtual?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.
- MANDELBROT, Benoît. How long is the Coast of Britain? Statistical self-similarity and fractional dimension. *Science*, v. 156, n. 3775, pp. 636-638, 1967. Disponível em: <https://www.science.org/doi/10.1126/science.156.3775.636>. Acesso em: 24 jul. 2024.
- MANDELBROT, Benoît. *The fractal geometry of nature*. Nova Iorque: Freeman, 1982.
- ROLNIK, Suely; GUATTARI, Félix. *Micropolítica: cartografías del deseo*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2006.
- ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004.

SOBRE OS AUTORES

Miguel Delanoy Polidori

Graduado em Psicologia pela UFPel. Mestrando em Psicologia Social e Institucional pela UFRGS. Desenvolve pesquisas em Psicologia Social, Esquizoanálise, Filosofia da Diferença e Psicanálise, com interesse na transdisciplinaridade que atravessa conceitos para a apreensão de modos e processos de subjetivação no contemporâneo. *E-mail:* miguel.polidori@gmail.com.

Luciano Bedin da Costa

Doutor e Mestre em Educação pela UFRGS. Professor Associado da Faculdade de Educação e do Programa de Pós-graduação em Psicologia Social e Institucional (PPGPSI) da UFRGS, RS, Brasil. Coordena o Grupo Políticas do Texto (UFRGS), sendo um dos editores do selo Nota Azul (UFRGS) e de O Onírico: o primeiro jornal oniropolítico do Brasil. Faz parte do "GEFI - Grupo de Pesquisa em Educação, Filosofia e Imagem" e do "NUPPEC Núcleo de Pesquisa em Psicanálise, Educação e Cultura. *E-mail:* bedin.costa@gmail.com.

José Ricardo Kreutz

Doutor em Educação, Mestre em Psicologia Social e Institucional pela UFRGS. Professor Associado do Curso de Psicologia da UFPel, pesquisador dos movimentos aberrantes da história camponesa no período colonial, supervisor de estágios com perspectiva na Esquizoanálise. *E-mail:* jrkreutz@gmail.com.



Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: Collage art, delezian philosophy, difference, multiplicity, singularity, simplest

VOIX FÉMINISTES ET L'ÉROTISME: LA FEMME LIBÉRÉE DANS *CORPS À CORPS EN LIBERTÉ* DE JULIE BRAY

Beaton Galafa  0000-0002-0928-2898
University of Malawi, Zomba, Malawi

Résumé

Alors que les femmes continuent d'être marginalisées dans diverses sphères de leur vie, il existe un exutoire improbable pour leur voix étouffée : la fiction érotique. Par le biais de l'érotisme, la figure féminine arrache le pouvoir à la masculinité dans la société misogyne du monde. Sous cet angle, le présent article examine comment la fiction érotique, à travers *Corps à corps en liberté* de Julie Bray, amplifie la voix féministe pour rendre la femme puissante par rapport à l'homme. Ainsi, nous discutons la manière dont la figure féminine dans ce recueil assume le pouvoir à la fois sur le corps masculin et sur le sien propre, remettant en question l'équilibre archétypal du pouvoir qui favorise souvent l'homme dans la société contemporaine. Nous soutenons que le changement de l'équilibre du pouvoir réalisé par le personnage féminin est rendu possible par l'érotisme féminin. Notre analyse du recueil s'inscrit dans une perspective féministe psychanalytique à travers laquelle nous rencontrons la femme comme maître de son propre corps, l'émasculation de l'homme, et l'émergence de la femme rebelle contre une société misogyne.

Mots clés

Corps, érotique, fantasme, féminin, féminisme, Julie Bray, nouvelle.

FEMINIST VOICES AND EROTICISM: THE LIBERATED WOMAN IN *CORPS À CORPS EN LIBERTÉ* BY JULIE BRAY

Abstract

While women continue to be marginalized in various spheres of their lives, there exists an unlikely outlet for their stifled voice: erotic fiction. Through eroticism, the feminine figure wrestles power from masculinity in the world's misogynic society. From this angle, this article examines how erotic fiction, through Julie Bray's *Corps à corps en liberté*, amplifies the feminist voice to render women powerful over men. As such, we discuss how the feminine figure in this collection assumes power over both the male body and her own, challenging the archetypal balance of power that often favours the man in contemporary society. We argue that the shift in the balance of power achieved by the feminine character is made possible through female eroticism. Our analysis of the collection adopts a psychoanalytic feminist perspective through which we encounter the woman as master of her own body, the emasculation of man, and the emergence of the rebellious woman against a misogynic society.

Keywords

Body, erotic, fantasy, feminine, feminism, Julie Bray, short story.

Submetido em: 27/12/2023
Aceito em: 20/03/2024

Como citar: GALAFA, Beaton. Voix féministes et l'érotisme : La femme libérée dans *Corps à corps en liberté* de Julie Bray. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 5, n. 1, p. e49321, jan./jun. 2024.



Este trabalho está licenciado sob uma licença *Creative Commons Attribution 4.0*.

Introduction

Depuis des temps immémoriaux, les femmes sont restées à la périphérie des expériences vécues d'une vie socialement épanouie dans la société. Cette réalité frustrante pour la femme se reflète également depuis longtemps dans la littérature. Comme l'observent Massé et Peyrouse¹, depuis le XVI^e siècle, les excès de langage apparaissent dangereux et répréhensibles, et encore davantage lorsqu'ils sont le fait des femmes. Par conséquent, on voit souvent l'écrivaine plus que l'homme déployer de périphrases pour éviter les mots suspects de saleté.² Massé et Peyrouse³ affirment qu'à partir de cette époque, la pudeur a été imposée aux femmes. La pudeur étant plus clairement définie comme un attribut féminin, il était beaucoup plus difficile pour les femmes d'écrire d'une manière qui pouvait être interprétée comme licencieuse. Massé et Peyrouse⁴ observent en outre que

Longtemps, les œuvres de femmes parlant ouvertement de désir, de sexualité ou même de leur corps furent considérées comme des œuvres immorales, impudiques, en un sens contraire à cette honnête décence, à cette pudeur qui caractérise plus particulièrement l'être féminin.

Nous pouvons donc comprendre comment la société a souvent eu tendance à contraindre le corps féminin et la voix qui l'accompagne, en les reléguant dans les notes de bas de page des expériences vécues de la société. Cette exclusion misogyne est une réalité qui s'est reflétée dans l'atmosphère littéraire traditionnelle du monde entier depuis lors. Marquez⁵ observe que malgré l'accessibilité généralisée de la fiction érotique à l'époque contemporaine, sa compréhension reste limitée en raison de la tendance des critiques à porter des jugements futiles sur ce type de littérature. Ce phénomène explique probablement l'effacement persistant de l'érotisme des annales de l'histoire littéraire.⁶

Bien que la réalité de la fiction érotique soit restée pratiquement inchangée, demeurant à la périphérie des conversations littéraires grand public dans le monde conservateur, les écrivaines érotiques féminines sont restées inflexibles, produisant de l'érotisme avec rigueur et vigueur, se rebellant contre les contraintes imposées au corps et à la voix de la femme. En France contemporaine, par exemple, des auteures comme Catherine Millet, Michèle Larue, Marie Darrieusseq et Christine Angot se sont imposés au fil des ans.⁷ Cette tendance se retrouve également dans d'autres sociétés francophones de l'Ouest, comme le Québec, également réputé pour son riche répertoire de fiction érotique. Des écrivaines contemporaines telles que Virginia Pésémapéo-Bordeleau, Marie Gray, Marie-Sissi Labrèche, Annie Ouellet et Julie Bray ont fait de la scène littéraire québécoise une merveille à suivre depuis des décennies, permettant à d'autres écrivaines féministes de l'érotisme de s'en inspirer.

¹ Massé; Peyrouse, *L'érotique au féminin*.

² Bologne, *Histoire de la pudeur*.

³ Massé; Peyrouse, *L'érotique au féminin*.

⁴ Massé; Peyrouse, *L'érotique au féminin*, p. 75.

⁵ Marquez, *Literatura-Venezuela*.

⁶ Andre, *Entre historia y memoria*.

⁷ Larue, *Existe-t-il une littérature érotique féminine?*

C'est dans ce contexte que nous nous lançons dans cet univers de fiction érotique, interrogeant les questions autour du corps féminin à travers le prisme de *Corps à corps en liberté* de Julie Bray.⁸ Il s'agit d'un recueil de 16 nouvelles érotiques écrites par 16 femmes qui racontent diverses expériences sexuelles d'un point de vue féminin. Chacune de ces nouvelles a été écrite par une auteure différente. Dans ce recueil, les auteures ne présentent au lecteur que leurs prénoms. Notre intention est de discuter la manière dont la figure féminine dans les nouvelles de ce recueil assume le pouvoir sur le corps masculin et sur le sien propre, remettant en question l'équilibre archétypal du pouvoir qui penche souvent en faveur de la figure masculine dans la société contemporaine. Dans cet article, nous soutenons que le changement de l'équilibre du pouvoir réalisé par la figure féminine est rendu possible par l'érotisme féminin.

1. Comprendre la fiction érotique

En principe, la fiction érotique peut être caractérisée comme une exploration narrative qui sonde sans crainte les domaines profonds de la sensualité humaine. Elle représente une forme de littérature où la prose s'élève au-dessus de l'ordinaire, atteignant des sommets sublimes et ignorant les tabous de la société pour embrasser les expressions non filtrées et sans retenue du désir. La fiction érotique offre des représentations explicites et détaillées de la sexualité. Cependant, elle est également très large, « offrant la représentation la plus vaste possible de l'activité et du désir sexuels ».⁹ Dérivé du nom du dieu grec de l'amour, Éros, l'érotisme est une célébration de la sensualité, des désirs et des émotions humaines. Il s'agit d'une exploration subtile des intrications complexes entre les corps, les âmes et les esprits, souvent enveloppée de mystère et de suggestion¹⁰. Toutefois, il ne faut pas y voir uniquement une complaisance pour le contenu explicite; il s'agit plutôt d'une lentille à travers laquelle on peut examiner la nature multidimensionnelle du désir. Il s'agit d'une exploration nuancée de la dynamique du pouvoir, de la vulnérabilité et de l'interaction complexe du consentement, qui transcende les simples aspects anatomiques. Dans ses formes les plus adroites, la fiction érotique aborde des questions existentielles à l'intersection de l'amour et de la luxure, en épluchant les couches du conditionnement sociétal pour révéler le cœur de l'authenticité humaine. Comme l'affirme Lahouar¹¹,

la « question érotique » nous semble être [...] l'expression appropriée pour désigner la part érotique en littérature, mais à condition de ne pas la confiner dans sa dimension thématique et de l'envisager également comme un mode d'écriture ou comme une poétique.

Si, à première vue, l'érotisme peut être considéré comme une simple représentation littéraire et artistique de la sexualité¹², c'est son sous-texte qui intéresse le critique littéraire. Ainsi, au-delà de la représentation manifeste de l'intimité physique,

⁸ Bray, *Corps à corps en liberté*.

⁹ Roach, *Erotica*, p. 107.

¹⁰ L'ART subtil de l'érotisme.

¹¹ Lahouar, *L'érotisme entre lexicographie et littérature*, p. 156.

¹² Lefranc, *Lust in Language*.

la fiction érotique sert souvent de véhicule pour explorer des thèmes et des expériences complexes, offrant ainsi un terrain riche pour l'analyse littéraire. L'érotisme va au-delà de la simple excitation et explore les complexités des relations humaines, des désirs et des normes sociétales, notamment la rébellion de la femme contre une société qui emprisonne sa conscience. Grâce à l'érotisme, la femme se positionne dans un contexte de pouvoir, ce qui l'aide, de manière subliminale, à retrouver sa voix dans un monde misogyne. C'est donc également en sous-texte de la fiction érotique de Julie Bray, représentée par *Corps à corps en liberté*, que nous abordons les multiples questions nées de l'érotisme. Mais pour comprendre cette œuvre, il faut d'abord situer Julie Bray dans la littérature érotique québécoise. Nous adoptons ici la perspective de Lieutenant-Duval¹³ selon laquelle la représentation des relations sexuelles dans la littérature est directement influencée par les relations sociales et le type de société dont elle est issue.

2. Julie Bray dans l'érotisme québécoise

La littérature érotique populaire a connu un essor considérable au cours des vingt dernières années au Québec. Selon Lemire¹⁴ qui dresse un portrait clair de l'état de la fiction érotique québécoise contemporaine, ce phénomène a donné naissance à plusieurs auteures, dont certains ont connu un succès important. Par exemple, les recueils *À faire rougir* de l'auteure Marie Gray se sont vendus à plus de 450 000 exemplaires au Québec seulement.¹⁵ Certaines auteures de fiction érotique ont pu publier des nouvelles dans des revues populaires tels que *Corps et Ames*, *Adorable*, *Femmes d'aujourd'hui*, et *Summumgirl*.¹⁶ Dans ce bassin d'écrivaines érotiques québécoises, nous rencontrons Julie Bray, dont nous évoquons le recueil *Corps à corps en liberté* dans le présent article. Née en 1954 au Canada, Bray s'est imposée comme une figure centrale de la scène littéraire érotique québécoise. Entre 1999 et 2011, elle a écrit 16 recueils de nouvelles érotiques, dont cinq font l'objet d'une réédition, ce qui souligne sa contribution substantielle au genre.¹⁷ En plus de ses activités littéraires, Bray a fondé le magazine *Oh!* dans lequel chaque numéro fournissait aux lecteurs des codes d'accès pour télécharger des copies Mp3 de ses nouvelles narrées.¹⁸

Écrivaine féministe puissante, Julie Bray n'a jamais caché son point de vue sur la fiction érotique et le statut de la femme dans la société contemporaine. Notamment, dans la préface de *Nouvelles érotiques de femmes*, l'un de ses recueils acclamés, Bray¹⁹ plaide pour que les femmes expriment sans retenue l'érotisme sous toutes ses formes. Sa conceptualisation de l'érotisme englobe la sexualité génitale et intègre des éléments tels que la violence et le jeu de pouvoir, y compris la domination et la soumission.²⁰ Selon Bray, les femmes devraient s'efforcer de vivre et de communiquer leurs fantasmes sexuels sans

¹³ Lieutenant-Duval, *L'equus eroticus ou l'image de la femme qui chevauche l'homme dans la gravure européenne au XVI^e siècle*

¹⁴ Lemire, *Sexe, genre et pouvoir*.

¹⁵ Bornais, *Les histoires sucrées*.

¹⁶ Lemire, *Sexe, genre et pouvoir*.

¹⁷ Lemire, *Sexe, genre et pouvoir*.

¹⁸ Lemire, *Sexe, genre et pouvoir*.

¹⁹ Bray, *Nouvelles érotiques de femmes*.

²⁰ Pagé, *Traditions et innovations*.

culpabilité.²¹ Bien qu'elle dépeigne des personnages masculins majoritairement dominants (une réalité de la société misogyne dans laquelle les femmes se trouvent), ses œuvres littéraires sont caractérisées par des figures féminines puissantes qui affirment leur domination en contrôlant la narration.²² Essentiellement, les contributions de Julie Bray dépassent les frontières traditionnelles, encourageant les femmes à explorer et à communiquer leurs diverses expériences sexuelles. Étant donné qu'au centre du recueil se trouvent de nombreuses questions féministes, nous inscrivons notre discussion dans une perspective féministe psychanalytique. Il est donc important que nous établissions d'abord un lien solide entre *Corps à corps en liberté* et le féminisme.

3. *Corps à corps en liberté* et le féminisme psychanalytique

Corps à corps en liberté est un recueil de nouvelles érotiques compilées par Julie Bray. Comme on parle peu des auteures, qui sont présentées à la fin de chaque récit par leurs seuls prénoms, on n'est pas certain que ces noms correspondent aux personnages du point de vue desquels les récits sont encadrés. Nos doutes sont fondés sur le texte de Julie Bray au tout début du recueil. En guise d'introduction, Bray²³ écrit:

Aussi n'ai – je que peu de choses à ajouter, sinon vous dire que c'est toujours un plaisir de recueillir vos confidences, qu'elles soient le résultat de vos expériences personnelles ou simplement l'expression de vos fantasmes secrets, pour les offrir à toutes ces autres femmes (et probablement un bon nombre d'hommes !).

Ici, bien qu'il soit clair que ces récits représentent les réalités sexuelles et les fantasmes des auteures, nous ne savons toujours pas si les auteures sont également les narratrices. Il est possible que les écrivaines projettent simplement leurs expériences sur les différents personnages. Mais cette déclaration nous fait également comprendre que la cible principale du recueil est la femme. Il s'agit en quelque sorte d'un récit déviant des normes de la société, comme le soulignent André²⁴ et Massé et Peyrouse,²⁵ avec un message subliminal de rébellion féminine face aux contraintes sociétales. Dans ce recueil, Bray unifie donc la voix féministe dans le seul but de permettre à la femme d'exprimer librement ses désirs et ses fantasmes, contrant ainsi la culture du monde misogyne qui rend tabous les discours sexuels publics des femmes. C'est une manière directe de défier la misogynie, née du zèle à détruire l'ordre mondial anormal de l'inégalité des sexes qui constitue la base du féminisme.²⁶

Si nous ne pouvons que spéculer sur les raisons pour lesquelles les auteures n'utilisent que des prénoms dans leurs récits, cela explique pourquoi un tel livre devrait exister en premier lieu. Remettre en question le statu quo dans une société qui désavantage fortement la femme en matière de sexe et de fantasmes, où le corps féminin est souvent objectivé par des récits misogynes sur le sexe, peut en effet être une tâche qui nécessite un tel anonymat. L'idée de ne pas s'identifier complètement dans l'écriture

²¹ Bray, *Nouvelles érotiques de femmes*.

²² Lemire, *Sexe, genre et pouvoir*.

²³ Bray, *Corps à corps en liberté*, p. 5.

²⁴ André, *Entre historia y memoria*.

²⁵ Massé; Peyrouse, *L'érotique au féminin*.

²⁶ Chilembwe, *Littérature africaine*.

libérale peut, dans ce cas, découler du besoin d'être entendu tout en s'assurant que la lutte ne pousse pas l'auteur au bord du gouffre, mentalement. Il s'agit toutefois d'un combat que Julie Bray mène de front en tant qu'écrivaine féministe établie, représentant les besoins d'autres femmes opprimées, dont elle loue le courage dans l'introduction. C'est une mise en évidence de la notion fondamentale de la théorie littéraire féministe: « quand une femme écrit, elle représente d'autres femmes qui ne peuvent pas s'exprimer de la même manière ».²⁷ C'est également en raison des nuances de la lutte contre l'oppression que le féminisme lui-même se divise sur la base de divers fondements idéologiques interdépendants tels que le féminisme radical, le féminisme modéré, le féminisme psychanalytique et d'autres féminismes.²⁸

Conscientes de ces multiples catégories de féminisme, nous plaçons notre discussion dans le cadre du féminisme psychanalytique qui a évolué en réaction à la théorie psychanalytique classique.²⁹ La théorie psychanalytique de Freud soutenait que

le développement d'une féminité mature exigeait qu'une fille renonce à son attachement sexuel à son clitoris, à son attachement à sa mère, au désir d'avoir un pénis et qu'elle compense ces éléments renoncés par un désir d'avoir des enfants, d'abord de son père et, dans les années suivantes, de son mari.³⁰

Le féminisme psychanalytique nous semble donc parfaitement adaptée pour positionner notre lecture de *Corps à corps en liberté*, car le recueil est centré sur une déconstruction des récits anti-féminins avancés dans les fondements psychanalytiques de Freud.³¹ Grâce à ce sous-ensemble de la théorie féministe, nous pouvons comprendre le recueil comme une déconstruction des idées freudiennes qui renforcent les normes misogynes et privent la femme de la propriété du soi. Notre lecture féministe du *Corps à corps en liberté* met en évidence trois domaines principaux: la représentation de la femme comme maître de son propre corps, l'émasculatation de l'homme, et la femme rebelle.

4. Femme, maître de son corps

Tout au long du recueil, on retrouve la figure féminine comme maître de son corps. Pour satisfaire ce corps, les personnages féminins que nous rencontrons s'évertuent à jouer les premiers rôles dans les différents plaisirs sexuels. Par exemple, nous rencontrons plusieurs scènes dans lesquelles la femme prend l'initiative, surtout par rapport à l'acte sexuel. Du point de vue de la narratrice, toutes les nouvelles ont la femme comme personnage principal, et c'est souvent elle qui prend l'initiative de l'acte sexuel. Par exemple, dans la nouvelle *L'été de mes 16 ans* de Chloé, la narratrice conduit la scène vers un rapport sexuel avec un personnage masculin, Yves, avec lequel elle se rend compte qu'elle doit se montrer à la hauteur de la situation en raison de sa timidité. En constatant sa timidité, la narratrice partage son action avec le lecteur: « J'ai alors décidé de prendre les devants en me collant davantage à lui et en déboutonnant malicieusement

²⁷ Chilembwe, *Littérature africaine*.

²⁸ Toupin et al., *Qu'est-ce que le féminisme?*

²⁹ Laufer, *Corps et politique*.

³⁰ Craib, *Psychoanalysis apud MCIVER*, V. *Psychoanalytic feminism*, p. 3.

³¹ Daniel, *Dialogues between Feminists and Jacques Lacan on Female Hysteria and Femininity*.

sa chemise; il commença à reprendre confiance en lui et il entreprit de me caresser les seins, tout en m'embrassant fougueusement ».³² Dans ce cas, non seulement la figure féminine dirige, mais elle inspire également confiance à la figure masculine, ce qui constitue une véritable déconstruction des perspectives psychanalytiques freudiennes dans lesquelles l'homme représenté par son phallus est le pouvoir dominant.^{33; 34} De même, l'image de la femme comme maître de son corps et de ses fantasmes se retrouve chez Isabelle qui organise une partie à quatre allant jusqu'à l'inceste entre elle et son frère dans la nouvelle *Plaisirs interdits* de France.³⁵

Le concept de la femme comme maître de son corps est représenté dans divers autres contextes dans lesquels la figure féminine, à l'encontre des attentes de la société, fait des avances et prend des décisions résolues en matière de sexualité. Dans la nouvelle *Le Cadeau de Sally Fée* de Sally, nous découvrons le contrôle de la femme sur son propre corps à travers une série d'activités sexuelles qui semblent placer la femme au centre, même en présence d'un participant masculin. Le sexe devient un moyen d'assouvir les fantasmes de la narratrice, quel que soit le point de vue ou le sentiment de ses partenaires masculins. Par exemple, nous voyons la figure féminine faire passer ses intérêts avant ceux de l'homme lors d'un acte sexuel au cours duquel l'homme est amené à regarder: « Ce que je voulais offrir à mon amant, [...] deux corps de femmes qui ne cherchaient qu'à faire durer leur plaisir et celui de leur spectateur »³⁶. Les sentiments que nous rencontrons ici sont précédés d'un texte révélateur du souhait de l'auteure féministe tel qu'elle est reflétée par la narratrice du récit. Dans sa recherche d'une femme avec laquelle elle souhaite surprendre son amant le jour de son anniversaire, elle cherche une figure féminine dotée de diverses qualités. Parmi celles-ci, elle indique que:

Ce qu'il me fallait trouver devait, en plus d'être désirable, avoir envie de participer à ce fantasme que j'espérais, si non partagée, du moins attirant ; elle devait avoir conscience de des possibilités de son corps de femme ; elle devait aimer recevoir mais aussi donner.³⁷

En mettant l'accent sur une femme comme maître de son propre corps, il faut un personnage qui comprenne la multiplicité du pouvoir potentiel du corps féminin. La découverte du corps de la femme en tant que siège puissant de sa propre volonté et de son propre désir s'oppose aux contraintes psychanalytiques freudiennes du potentiel de la femme.³⁸ À travers la quête de la narratrice, la femme doit réaliser qu'elle a la capacité d'explorer ses propres fantasmes tout en servant ceux de l'autre, la figure masculine. Ici, le fantasme sexuel devient une affaire bidirectionnelle pour l'homme et la femme. La femme n'est donc pas à la merci de l'homme, les deux se complètent.

Dans certains contextes, la femme affirme son pouvoir de manière inattendue. Par exemple, nous remarquons que la figure féminine choisit même de se laisser aller aux fantasmes en se rendant esclave du sexe avec l'homme. C'est une position que la femme admet aimer, et elle exerce volontairement son pouvoir pour devenir temporairement la

³² Bray, *Corps à corps en liberté*, p. 16.

³³ Zakin, *Psychoanalytic Feminism*.

³⁴ Chilembwe, *Littérature africaine*.

³⁵ Bray, *Corps à corps en liberté*, p. 25.

³⁶ Bray, *Corps à corps en liberté*, p. 7.

³⁷ Bray, *Corps à corps en liberté*, p. 7.

³⁸ Zakin, *Psychoanalytic Feminism*.

dominée. La nouvelle *Blacks & Blanche* de Gisèle en est le meilleur exemple. La narratrice facilite et consent à devenir une esclave dans ses exploits sexuels, soulignant ainsi que, quelle que soit l'apparence du contexte, la femme peut toujours être totalement maître de ses propres fantasmes et de ses réalités sexuelles. Son choix délibéré du statut d'esclave apparaît clairement dans le texte suivant:

De main en main, je passe dessus, dessous, je les suce, j'ai chaud, mon mari prend quelques photos ; les deux Blacks me possèdent, me tournent, me baisent encore. Je suis leur poupée vivante, et loin de moi l'idée de m'en plaindre : je n'ai jamais eu autant de queues de toute ma vie, aussi belles, aussi grosses, aussi vigoureuses. Je hurle mon plaisir d'être ainsi livrée, esclave consentante, aux assauts lubriques des deux Blacks.³⁹

Dans le texte ci-dessus, il est évident que la femme se trouve dans une position qui lui plaît, 'esclave consentante'. En choisissant cette position, l'auteure féministe démontre simplement que, bien que les fantasmes puissent sembler mettre en scène la figure masculine dans une position dominante, c'est un plaisir que l'homme et la femme apprécient tous les deux. Du point de vue de la femme, il peut même s'agir davantage de son fantasme que de celui de l'homme. C'est ce qui ressort de la description détaillée de l'acte dans le texte susmentionné, dans lequel l'homme devient véritablement un simple objet destiné à satisfaire le fantasme de la femme. Nous rencontrons également cette acceptation ouverte de la position de soumission comme symbole du contrôle par la femme de ses propres plaisirs sexuels dans la nouvelle *Ma langue* de Bridgitte, où nous entendons la voix de l'écrivaine féministe dans le texte suivant:

Lorsque je fais l'amour, j'aime pouvoir m'abandonner complètement, absolument ; j'aime que mon corps soit l'objet du désir de l'autre. Je ne suis pas celle qui provoque l'acte, mais celle qui suit le rythme, qui aime tant la sensualité que la douceur, l'obscénité que la brusquerie.⁴⁰

Ici, nous avons la confirmation directe que la position subjuguée est une préférence pour certaines femmes. Ainsi, en prenant le contrôle de leurs propres fantasmes, elles optent pour une telle position bien qu'elle puisse apparaître comme représentant traditionnellement la domination d'un homme. Dans l'aspiration féminine à la soumission, ces nouvelles démantèlent les récits de domination sexuelle masculine représentatifs du pouvoir des hommes en matière de sexualité. La position de l'auteure ici résonne avec les réticences de Simone de Beauvoir à l'égard de la description de la féminité par Freud pour deux raisons: « le soupçon féministe que les femmes, dans le discours psychanalytique, sont comprises sur la base d'un modèle masculin, et la conviction existentialiste que les êtres humains se définissent eux-mêmes, se choisissent par leurs propres actions ».⁴¹

La soumission en tant que fantasme sexuel féminin ne tient en fait pas compte du sexe des personnages impliqués. Cela signifie que la glorification de la soumission sexuelle par la femme n'est pas une vaine tentative d'expliquer une position indésirable dans laquelle une femme se trouve dans une relation hétérosexuelle, comme certains

³⁹ Bray, *Corps à corps en liberté*, p. 48.

⁴⁰ Bray, *Corps à corps en liberté*, p. 46.

⁴¹ Zakin, *Psychoanalytic Feminism*.

pourraient le supposer. C'est un véritable fantasme qui apparaît même dans le contexte de l'indulgence lesbienne. On le voit, par exemple, dans la nouvelle *Ma petite fleur* de Christiane où la narratrice exprime son amour de la position de soumission mais dans une relation lesbienne : « Curieusement, parce que ce n'est pas dans mon tempérament, je lui obéis ; de soumise elle était devenue dominatrice, et j'aimais ça ! ». ⁴² Ce contexte est également récurrent dans la nouvelle *Ma prof, mon fantasme...* de Lara, où une étudiante qui séduit sa professeure domine cette dernière dans leur assouvissement sexuel. La professeure obéit parce que, bien qu'elle ne le dise pas, elle a envie d'être dominée. ⁴³ Cela se produit même lorsque, dans les rapports de force normaux, la professeure est en position dominante. Tous ces exemples de pouvoir féminin centré sur la femme symbolisent un changement de cap : la femme reprend sa place dans une société par ailleurs misogyne où sa position est souvent à la merci de l'homme. ⁴⁴

5. Émasculat

Dans *Corps à corps en liberté*, nous rencontrons également des images claires de l'émasculat

Mon amant avança lentement sa main, comme s'il avait craint un refus de sa part, et se mit à lui caresser doucement le clitoris, la queue toujours enfoncée en elle. Soudain, un premier orgasme la souleva et elle recula violemment, s'emplant violemment sur sa queue. Il sut alors qu'il pouvait enfin la baiser comme il en avait eu envie depuis le début. ⁴⁷

D'abord simple spectateur, puis invité à participer à l'acte, l'homme ne se livre à la femme à sa manière qu'après l'orgasme puissant de celle-ci, qu'il interprète comme un consentement. Cela témoigne du pouvoir accordé à la femme dans ce récit, à tel point que le personnage masculin n'avance pas ses propres fantasmes avant d'avoir discerné les anticipations de la première.

⁴² Bray, *Corps à corps en liberté*, p. 39.

⁴³ Bray, *Corps à corps en liberté*, p. 42.

⁴⁴ Zakin, *Psychoanalytic Feminism*.

⁴⁵ Zakin, *Psychoanalytic Feminism*.

⁴⁶ Daniel, *Dialogues between Feminists and Jacques Lacan on Female Hysteria and Femininity*.

⁴⁷ Bray, *Corps à corps en liberté*, p. 12.

En outre, le recueil de Julie Bray émascule le corps masculin en faisant de l'homme un simple esclave et un prisonnier dans le processus de stimulation du plaisir féminin. Dans certaines nouvelles, la figure masculine est désignée comme esclave ou prisonnière, une désignation qui se manifeste à la fois physiquement et psychologiquement dans l'assouvissement sexuel des personnages féminins. Par exemple, dans *L'été de mes 16 ans*, nous rencontrons cette émasculatation à travers le personnage masculin qui devient un cavalier de la femme: « Alors que nous récupérions, encore essoufflées et ébouriffées, nos deux cavaliers sont apparus ».⁴⁸ Ici, on parle de deux garçons avec lesquels les personnages principaux se sont liés d'amitié pour le plaisir sexuel dans un endroit éloigné de leur village. Les sentiments des filles démontrent que c'est la femme qui a le pouvoir ultime. L'expérience de l'homme en tant qu'esclave sexuel de la femme se retrouve également dans *Le cadeau de Sally Fée*, où le personnage masculin dans l'acte sexuel est décrit comme un prisonnier: « Nous nous entendîmes sur le tapis au pied de notre prisonnier ».⁴⁹ En le désignant comme prisonnier, l'homme est simplement présent pour satisfaire les besoins des femmes, mais ironiquement, la fête est organisée pour célébrer son propre anniversaire.

En tant qu'esclave/prisonnier, le personnage masculin est donc représenté comme recevant principalement des ordres des personnages féminins. Dans *Plaisirs interdits*, cette relation de pouvoir entre l'homme et la femme est encore plus prononcée: l'homme reçoit même des instructions sur la manière de plaire à la femme au lieu de satisfaire ses propres plaisirs. C'est le cas lorsqu'Isabelle, s'adressant à son frère Sylvain, lui interdit d'éjaculer dans 'la chatte' de la narratrice : « Non, pas dans sa chatte, lui ordonne Isabelle, dans sa bouche. Envoie ton jus dans sa bouche... Je la connais et je suis sûre qu'elle en a envie ! ».⁵⁰ L'homme, transformé en simple objet pour satisfaire les fantasmes de la femme, ne s'oppose pas. Cet acte est une autre confrontation féministe directe avec la pensée freudienne sur la position des femmes dans la société.⁵¹

6. Une femme rebelle

Corps à corps en liberté est également une demeure pour la femme rebelle, démantelant les récits misogynes d'une société qui a des préjugés à l'encontre des femmes. Même sans entrer dans le sous-texte, les personnages lesbiens et bisexuels qui forment l'épine dorsale de la plupart des expériences féminines représentent déjà la rébellion féminine. Dans les annales de l'histoire, les relations sexuelles en dehors du contexte hétérosexuel sont souvent traitées avec dédain pour diverses raisons. Pourtant, dans ce recueil, les sexualités multiples assument une position de nouvelle normalité, en même temps que le pouvoir accordé à la figure féminine. Ce contexte d'émasculatation est un véritable reflet du féminisme psychanalytique dans lequel la femme supprime la figure masculine dans les récits de sexualité et de pouvoir.⁵² Dans le prolongement apparent de l'émasculatation, la femme rebelle remplace souvent l'homme par une autre femme pour satisfaire ses propres fantasmes sexuels. Cela apparaît clairement dans la *Plaisirs*

⁴⁸ Bray, *Corps à corps en liberté*, p. 42.

⁴⁹ Bray, *Corps à corps en liberté*, p. 11.

⁵⁰ Bray, *Corps à corps en liberté*, p. 26.

⁵¹ Laufer, *Corps et politique*.

⁵² Mciver, *Psychoanalytic feminism*.

interdits, dans laquelle le personnage principal remercie son amie Isabelle « de m'avoir révélé ma bisexualité ».⁵³

L'image de la femme rebelle, une figure propulsée au premier plan par les féministes psychanalytiques^{54;55}, est également évidente à travers divers actes sexuels qui semblent contredire les normes attendues de toute société contemporaine particulière. Nous voyons d'abord cette défiance féminine à travers l'affichage absurde d'activités sexuelles dans un espace ouvert. Dans le recueil, nous rencontrons des scènes sexuelles dans certaines nouvelles qui se déroulent dans des espaces ouverts, ignorant le troisième œil observateur du public, qui est lui-même la police morale de la société. Dans la nouvelle *Pause détente* de Carole, nous voyons les deux personnages principaux faire l'amour sur un chantier de construction, sans tenir compte de la présence des gens qui les observent depuis leurs balcons. La narratrice séduit l'ouvrier du bâtiment et lui fait miroiter un plaisir sexuel qu'il ne peut refuser. Pendant l'acte sexuel, la femme invoque délibérément des mouvements physiques qui éclaircissent la scène pour un spectateur depuis un balcon, qui finit par être excité et invite sa propre femme pour qu'ils s'adonnent eux-mêmes à un acte sexuel: « Pour qu'il me voie encore mieux, je décide de changer de position, je me baisse en avant et tu en profites pour me fourrer ta queue dans la bouche ».⁵⁶ Cela crée l'image choquante d'une orgie répartie sur plusieurs bâtiments dans un même quartier, un acte véritablement interdit dans la plupart des sociétés et selon toutes les normes. Pourtant, dans cette nouvelle, nous voyons la figure féminine prendre activement la tête d'un tel acte de rébellion. À un niveau moins extrême, cette image revient dans *L'été de mes 16 ans*, où quatre personnages font l'amour dans un espace ouvert, et dans une autre nouvelle *Le trophée et la récompense* de Ginette, où les personnages font l'amour à l'intérieur et à l'extérieur d'un restaurant, à la vue des autres qui ne se doutent de rien.⁵⁷

À travers ce recueil, nous voyons également la rébellion de la femme à travers la défiance des personnages féminins contre certains codes de conduite dans une société moralement stricte. Dans *Plaisirs interdits*, par exemple, cette déviance est poussée à l'extrême par les actes d'inceste ouvertement pratiqués par certains personnages pour leur propre satisfaction. Nous voyons Nathalie, la petite amie bisexuelle de Sylvain, demander à son amant (Sylvain) de se livrer à des actes sexuels avec sa propre sœur Isabelle pour satisfaire les fantasmes de Nathalie. C'est ce que dit explicitement le texte suivant: « Sylvain, fais – moi plaisir, baise ta sœur pendant que France me lèche, dit-elle. J'aime quand tu la bourres avec ta queue. Ça m'excite encore plus quand c'est interdit... ».⁵⁸ Alors que les personnages réussissent leur coup, la narratrice reste choquée jusqu'au bout par Isabelle en raison de la gravité du tabou qu'ils ont commis: « ... sa relation incestueuse m'a mise mal à l'aise, confrontée à des tabous et à des préjugés bien ancrés au fond de moi. Pourtant, je sais aussi qu'il est si bon de les transgresser... ».⁵⁹ Cependant, à partir de l'acte, nous pouvons affirmer que Nathalie, en réalisant son fantasme, et Isabelle, en objectivant le fantasme avec son frère, représentent le corps féminin rebelle

⁵³ Bray, *Corps à corps en liberté*, p. 26.

⁵⁴ Zakin, *Psychoanalytic Feminism*.

⁵⁵ Mciver, *Psychoanalytic feminism*.

⁵⁶ Bray, *Corps à corps en liberté*, p. 28.

⁵⁷ Bray, *Corps à corps en liberté*.

⁵⁸ Bray, *Corps à corps en liberté*, p. 26.

⁵⁹ Bray, *Corps à corps en liberté*, p. 26.

dans la société. Même la narratrice, bien que choquée, s'amuse à l'idée de briser ces codes, évoquant également l'image de la femme rebelle. Ce sont des femmes puissantes qui ne craignent pas de s'écarter de la norme pour satisfaire leurs propres plaisirs et curiosités dans une société qui est souvent restrictive à l'égard du corps féminin.

La figure féminine rebelle aux codes stricts de la société apparaît également dans *Ma prof, mon fantasme* Dans cette nouvelle, les personnages s'évertuent à défier un principe de base de la relation professeure-étudiante, où l'amour et l'indulgence sexuelle entre les deux sont strictement interdits. Pourtant, dans le récit, les deux personnages vont de l'avant et se livrent à des activités sexuelles même s'ils sont conscients de cette restriction. Nous comprenons qu'elles s'écartent des normes de la société par l'intermédiaire de la narratrice, qui s'interroge de manière rhétorique sur son propre fantasme à l'égard de la professeure : « Avons-nous le droit de fantasmer sur une de nos professeures ? Si certains diront sans détour, non, moi je dis : pourquoi pas, d'autant que ma professeure n'est que de sept ans mon aînée ».⁶⁰ Malgré leur connaissance du code de conduite, tous deux trouvent un moyen de surmonter leur conscience qui semble avoir été la principale barrière. L'étudiant, qui assume le rôle actif, justifie leur relation sexuelle en affirmant que « Effarouchée, elle me répondit que j'étais son élève et que cela n'avait pas de sens. Je lui rétorquai aussitôt que je n'étais plus officiellement son élève, puisque les cours étaient terminés ».⁶¹ Les deux personnages s'engagent donc dans cet acte interdit juste pour satisfaire leur fantasme, se rebellant avec succès contre un code de conduite établi dans un contexte particulier.

7. Remarques conclusives

Ce que nous retenons de *Corps à corps en liberté* de Julie Bray, c'est la compréhension de la manière dont la fiction érotique assume le rôle de voix libérant. Elle devient une plateforme par laquelle les femmes, contre les contraintes morales de la société, redéfinissent leur voix dans une société souvent caractérisée par la domination masculine. Dans ce recueil de Bray, la voix féministe arrache le pouvoir à la figure masculine et en modifie l'équilibre. L'homme est privé de sa voix, de ses fantasmes et même de sa présence physique dans la vie sexuelle de la femme. Dans les cas où il est présent, il est réduit à un objet servant à satisfaire les fantasmes et la curiosité de la femme, dans une dichotomie maître-esclave, humain-objet. Les perspectives de la femme sur le sexe et la sexualité deviennent le seul centre d'intérêt, un contre-récit parfait des vues freudiennes selon lesquelles l'homme est le seul sujet de la sexualité. En rassemblant des voix qui présentent la femme sous un angle qui la rend puissante et en contrôle total de son propre corps et de ses plaisirs sexuels, Julie Bray s'inscrit donc dans la littérature érotique québécoise comme une voix féministe importante.

En conclusion, nous affirmons donc que les voix féminines restent marginalisées depuis des temps immémoriaux, une manifestation que l'on retrouve même dans la littérature. Par conséquent, les écrivaines féministes ont recours à divers genres pour dénoncer leur assujettissement dans le contexte de la misogynie. Dans cet article, nous avons constaté que de cette rébellion émerge la littérature érotique, une plate-forme

⁶⁰ Bray, *Corps à corps en liberté*, p. 41.

⁶¹ Bray, *Corps à corps en liberté*, p. 42.

utilisée par la plupart des écrivaines pour arracher le pouvoir à une société misogyne. Il est particulièrement intéressant de voir comment *Corps à corps en liberté* place l'auteure dans les annales de l'histoire de la littérature érotique québécoise. Nous y parvenons en grande partie grâce à une discussion sur les thèmes et expériences féministes récurrents qui alimentent tous les fondements de la théorie féministe psychanalytique. Ainsi, nous rencontrons des récits qui démantèlent et déconstruisent l'idée de l'homme comme sauveur de la femme par un effacement délibéré de la masculinité. Sous cet angle, le recueil peut permettre donc aux théoriciens féministes d'articuler des correctifs possibles et des voies d'amélioration pour le statut anti-féminin existant à la fois dans la littérature et dans la société.

Références

- ANDRÉ, N. Entre historia y memoria: la novela erótica. La imagen de Manuela Sáenz bajo la escritura de Denzil Romero. *Entreletras*, Barquisimeto, v. 2, n. 12, pp. 55-64, jui/déc. 2022. Récupéré sur <https://revistas.upel.edu.ve/index.php/entreletras/article/view/308>.
- BOLOGNE, Jean Claude. *Histoire de la pudeur*. Paris: Olivier Orban, 1986.
- BORNAIS, Marie-France. Les histoires sucrées. *Média Matin Québec*, Québec, v. 1, n. 192, p. 18, 2008. Récupéré sur https://www.bibliotheque.assnat.qc.ca/DepotNumerique_v2/AffichageFichier.aspx?idf=20418.
- BRAY, J. *Corps à corps en liberté*. Montréal: Les Éditions Quebecor, 2011.
- BRAY, J. *Nouvelles érotiques de femmes*. Paris: J'ai Lu, 2000. Récupéré sur <https://excerpts.numilog.com/books/9782290020760.pdf>.
- CHILEMBWE, M. *Littérature africaine*. Zomba: Non publié, 2013.
- CRAIB, Ian. *Psychoanalysis: a critical introduction*. Cambridge: Polity, 2001.
- DANIEL, K. C. *Dialogues between Feminists and Jacques Lacan on Female Hysteria and Femininity*. Dissertation doctorale en Philosophie – McNulty College and Graduate School of Liberal Arts, Duquesne University, Pittsburgh, 2009. Récupéré sur <https://dsc.duq.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1468&context=etd>.
- L'ART subtil de l'érotisme: Pourquoi ce n'est pas du porno? *Homoromance Éditions*, (s/ville), 3 sep. 2023. Récupéré sur <https://homoromance-editions.com/les-conseils-decriture/lart-subtil-de-lerotisme-pourquoi-ce-nest-pas-du-porno.html>.
- LAHOUAR, F. L'érotisme entre lexicographie et littérature. *Synergies Tunisie*, (s/v), n. 5, pp. 155-172, 2022. Récupéré sur <https://gerflint.fr/Base/Tunisie5/lahouar.pdf>.
- LARUE, M. Existe-t-il une littérature érotique féminine? *Viabooks*, Neuilly-sur-Seine, 3 mar. 2023. Récupéré sur <https://www.viabooks.fr/article/existe-t-il-une-litterature-erotique-feminine-43413>.
- LAUFER, L. Corps et politique: les psychanalystes féministes... et la question de la différence. In: RASSIAL, Jean-Jacques; F. Chevalier (Éds.), *Genre et Psychanalyse* Toulouse: Érès, 2016, pp. 31-54. Récupéré sur <https://www.cairn.info/genre-et-psychanalyse--9782749250472-page-31.htm>.
- LEFRANC, G. *Lust in Language: The Reading, Writing and Translating of Erotic Literature*. Montréal. Mémoire de maîtrise en Traductologie – Faculty of Arts and Science, Concordia University, Montréal, 2017. Récupéré sur <https://core.ac.uk/download/pdf/211519719.pdf>.
- LEMIRE, Pierre-Marc, *Sexe, genre et pouvoir: les rapports hommes-femmes au prisme des scripts sexuels dans les représentations érotiques*

de la littérature québécoise contemporaine. Mémoire de maîtrise en Arts – Bachelier ès Arts, Université de Sherbrooke, Sherbrooke, 2011. Récupéré sur <https://core.ac.uk/download/pdf/51338561.pdf>.

LIEUTENANT-DUVAL, V. *L'equus eroticus ou l'image de la femme qui chevauche l'homme dans la gravure européenne au XVI^e siècle: érotisme ou propagande antiféministe?* Mémoire de maîtrise en Études cinématographiques – Faculté des arts et des sciences, Université de Montréal, Montréal, 2008. Récupéré sur <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/7355>.

MARQUEZ, H. Literatura-Venezuela: Invasión del erotismo. *Inter Press Service*, 21. août. 2003. Récupéré sur <https://ipsnoticias.net/2003/08/literatura-venezuela-invasion-del-erotismo/>.

MASSÉ, S; PEYROUSE, A. L'érotique au féminin: écrire l'impudeur. *Québec français*, Québec, (s/v), n. 107, pp. 74-77, 1997. Récupéré sur <https://id.erudit.org/iderudit/56401ac>.

MCIVER, V. *Psychoanalytic feminism: A systematic literature review of gender*. Mémoire de maîtrise en sciences de la santé – School of Public Health & Psychosocial Studies, Auckland University of Technology, Auckland, 2009. Récupéré sur <https://hdl.handle.net/10292/905>.

PAGÉ, P. *Traditions et innovations: la nouvelle érotique féminine au Québec*. Mémoire de maîtrise en Études littéraires – Faculté des Arts, Université du Québec à Montréal, Montréal, 2008. Récupéré sur <https://archipel.uqam.ca/1186/>.

ROACH, C. M. Erotica. In: SMITH, C; ATTWOOD, F; MCNAIR, B ; (Éds.), *The Routledge Companion to Media, Sex and Sexuality* Routledge. London: Routledge, pp. 107-116, 2017. Récupéré sur <https://www.routledgehandbooks.com/doi/10.4324/9781315168302.ch10>.

TOUPIN, L et al. *Qu'est-ce que le féminisme?* Montréal: L'Université du Québec à Montréal, 1997. Récupéré sur http://bv.cdeacf.ca/CF_PDF/2002_17_0057.pdf.

ZAKIN, E. *Psychoanalytic Feminism*. Stanford: Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2023. Récupéré sur <https://plato.stanford.edu/ENTRIES/feminism-psychoanalysis/#BeaCriPsy>.

A PROPOS DE L'AUTEUR

Beaton Galafa

Beaton Galafa est maître de conférences en français à l'Université du Malawi. Il est titulaire d'un Master 1 FLE et d'un Master en éducation comparée. *E-mail:* bgalafa@unima.ac.mw.



Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: Collage art, Difference, immanent multiplicity, schizophrenia, life, faceless, old paper texture

INTRODUÇÃO AOS DESAFIOS DAS “NOVAS CENSURAS”*

Isabelle Barbéris  0009-0000-2637-1887

Universit   Paris Cit  , Paris, França

Tradu  o por:

Fransuelen Geremias Silva  0000-0002-3862-4439

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil

& Marco Antônio Sousa Alves  0000-0002-4885-8773

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil

Resumo

No texto "*Introdu  o aos desafios das 'novas censuras'*", Isabelle Barbéris explora as características distintivas das formas contemporâneas de censura. Ela destaca que essas novas censuras são mais amplas e difusas, emanando não apenas do Estado, mas também de grupos sociais e indivíduos. Além disso, são frequentemente fundamentadas em critérios identitários e políticos, visando proteger grupos minoritários ou ideologias específicas. A autora discute a fun  o da "boa censura", sugerindo que, nas "novas censuras", a prote  o de grupos pode ser mais uma questão de visibilidade do que de defesa de interesses legítimos. Ela também aborda a complexidade dessas censuras, que muitas vezes operam de forma indireta, através de mecanismos como autocensura e controle do sentido, ou até mesmo dentro de um contexto de excesso de informa  o. Para tanto Barbéris recorre a teorias de autores como Michel Foucault e Pierre Bourdieu, que contrib  iram para uma crítica da censura tradicional. Ela conclui ressaltando a importância de compreender essas novas formas de censura para proteger a liberdade artística e fortalecer a democracia.

Palavras-chave

Censuras; identidade; liberdade de expressão; democracia.

INTRODUCTION TO THE CHALLENGES OF 'NEW CENSORSHIP'

Abstract

In the text "*Introduction to the Challenges of 'New Censorship'*", Isabelle Barbéris explores the distinctive features of contemporary forms of censorship. She highlights that these new forms of censorship are broader and more diffuse, emanating not only from the State, but also from social groups and individuals. Furthermore, they are often based on identity and political criteria, aiming to protect minority groups or specific ideologies. The author discusses the "protective" function of censorship, suggesting that in "new censorship", the protection of groups may be more a matter of visibility than of defending legitimate interests. She also addresses the complexity of these forms of censorship, which often operate indirectly, through mechanisms such as self-censorship and control of meaning, or even within a context of information overload. To support her arguments, Barbéris draws on the theories of authors such as Michel Foucault and Pierre Bourdieu, who contributed to a critique of traditional censorship. She concludes by emphasizing the importance of understanding these new forms of censorship in order to protect artistic freedom and strengthen democracy.

Keywords

Censorship; identity; freedom of expression; democracy.

Submetido em: 01/04/2024
Aceito em: 25/04/2024

Como citar: BARBÉRIS, Isabelle.
Introdu  o aos desafios das "novas
censuras". *(des)troços: revista de
pensamento radical*, Belo
Horizonte, v. 5, n. 1, p. e51964,
jan./jun. 2024.



Este trabalho está licenciado sob
uma licença Creative Commons
Attribution 4.0.

* A palestra foi proferida em 27 de novembro de 2023 na Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, em Belo Horizonte, como parte de uma atividade organizada pela Cátedra Franco-Brasileira, uma parceria entre o DRI-UFMG e a Embaixada da França.

1. Guerras discursivas (speech-wars) e guerrilhas de identidade

O tema das novas censuras não é exclusivo da França, onde se manifestou apenas recentemente. Ele permanece ainda muito vivo no campo intelectual norte-americano, onde tem sido chamado, nos últimos anos, de “nova censura” (*new censorship*). A questão da censura surgiu inicialmente em torno do debate – de difícil tradução – das “guerras discursivas no meio acadêmico” (*campus speech wars*). A terminologia parece evocar práticas ancestrais de duelos, verificadas desde as celebrações dionisiacas e as disputas oratórias dos sofistas! Essas “batalhas discursivas” de novo gênero, que fazem parte do ciclo tardio das democracias, colocam campos com fraseologias antitéticas uns contra os outros. Mas, ao contrário dos antigos enfrentamentos, do *rap* ou dos duelos de MCs do *Fabulous Trobadors* (um grupo de *rap* do sul da França), essas “guerras discursivas” (*speech wars*) não são ritualizadas por intermédio da forma artística ou do rito coletivo: sua virulência sinaliza até mesmo uma forma de degradação das mediações simbólicas e deliberativas. Seu nascimento ocorreu nos *campi* universitários norte-americanos, que, nas últimas duas décadas, tornaram-se espaços de confrontos, às vezes fanáticos, nos quais os *wokes* (conscientizados ou desconstruídos) e os *antiwokes* se enfrentam por meio de intrigas contra alguém ou ataques digitais, cada lado apresentando suas figuras emblemáticas.

Nos círculos acadêmicos, o estudo das novas censuras, em um primeiro momento, chamou a atenção dos juristas, enquanto os estudos culturais e as ciências humanas e sociais permaneceram, a princípio, cautelosamente distantes do debate, que está contaminado politicamente, por todos os lados, com contornos frequentemente radicalizados. É difícil imaginar um assunto mais exposto à censura do que o próprio estudo da censura, o que explica o olhar extremamente cauteloso dos pesquisadores das ciências humanas sobre essa questão!

Prova de que o assunto já ganhou muito terreno nos Estados Unidos foi a publicação em 2017 de um balanço de várias décadas de “guerras discursivas” (*speech wars*), cujo início pode ser rastreado nos anos 1980.¹ Os dois autores do inventário, Chemerinsky e Gillman, propuseram o termo “nova censura” (*new censorship*) para abranger uma série de fenômenos ecléticos (escândalos com ou sem consequências jurídicas, cancelamentos de conferências, demissões de professores, violências verbais e ameaças físicas etc.), cuja unidade foi inicialmente conferida pelo local: os *campi* universitários. O debate se intensificou com a virulência crescente das tensões e a publicação concomitante de outras obras sobre o assunto, como o best-seller *A superproteção da mente norte-americana*.²

O tema das “novas censuras” está desenvolvendo gradualmente sua linguagem pitoresca e sua galeria de representações. Dependendo do ponto de vista adotado, os “flocos de neve” (*snowflakes*), termo empregado para designar os adeptos sem personalidade do politicamente correto, podem se transformar em temíveis “guerreiros da justiça social” (*social justice warriors*), denominação que ilustra bem a “gamificação”

¹ Chemerinsky; Gillman, *Free speech on campus*.

² Lanier; Haidt, *The Coddling of the American Mind*. Sobre o assunto ver: Carter, *The Ideology Behind Intolerant College Students*; Rampell, *Free Speech Is Flunking Out on College Campuses*; Yale's Little Robespierres, no Wall Street Journal.

(*gamification*) das lutas sociais. Os defensores da “liberdade de expressão” (*free speech*) confrontam os entusiastas dos “espaços seguros” (*safe spaces*).³ Em meio a esse cenário conturbado, encontramos também a normalização do uso, durante as aulas, dos agora famosos “avisos de gatilho” (*trigger warnings*). Há alguns anos, antes da Covid, era possível ver circulando nos *campi* universitários e em publicações de conscientização o termo “discurso de ódio” (*hate speech*). Uma luta louvável contra esse tipo de discurso acabou assumindo a aparência de um ódio “virtuoso”, justificando, às vezes, a execução sumária de qualquer discurso contrário.

A “moralização” social do uso da censura parece constituir uma parte da questão que estamos discutindo aqui. Mas será que o argumento moralista dos censuradores é realmente novo? Se observarmos mais de perto, veremos que isso está longe de ser verdade, e que a censura, desde suas origens religiosas e estatais, invoca o argumento da preservação moral da comunidade.

O advogado progressista Alan Dershowitz qualifica as “novas censuras” (*new censorship*) como a guinada mais importante desde o mccarthismo.⁴ Para ele, trata-se de um fenômeno histórico cuja origem, paradoxalmente, deve ser buscada em seu próprio campo ideológico – em suma, na esquerda. Segundo ele, as novas censuras frequentemente se autointitulam como a “boa censura” (*good censorship*). Contestaremos a abordagem muito setorial de Dershowitz (confinando as novas censuras à esquerda do espectro político, enquanto observamos que elas surgem igualmente à direita). No entanto, o jurista apresenta outro critério de definição muito mais transversal, quando menciona que as novas censuras teriam por especificidade o fato de serem juridicamente inatacáveis. O paradigma das novas censuras escapa ao controle legal da proteção da liberdade de expressão. Não há, desse modo, outra maneira de revidar, a não ser responder com as mesmas armas, ou seja, em igualdade de condições, dobrando a aposta: censura contra censura. Este fato inédito, invocado por Dershowitz, é importante: para ele, a Primeira Emenda não mais protege contra esse novo tipo de ataque, cuja base não é propriamente jurídica (e, portanto, contestável perante um tribunal), mas antes *regulatória*.

Em outras palavras, as novas censuras são produzidas pelas sociedades liberais em final de ciclo, nas quais cada instituição (empresa, universidade, escola, corporação, associação, congregação, federação etc.) torna-se autônoma, encontrando-se em condição de decretar suas próprias restrições internas. Tal limitação da liberdade de expressão é mais difícil (ou até impossível) de contestar, uma vez que não emana mais do Estado. Isso também explicaria por que as “novas censuras” surgiram primeiramente em países com sistema *common law*. Conforme indicado por Bruyère e Touillier-Feyrabend, “a privatização parcial da censura obriga a repensar a questão do controle social”.⁵

Por fim, Dershowitz não deixa de apontar o dedo para a responsabilidade de Trump, que, em sua opinião, é culpado de ter “excitado os novos censuradores”. A apropriação por Trump e pelos neoconservadores do tema da “liberdade de expressão” (*free speech*) explica, segundo ele, a guinada do campo libertário em direção à extrema-direita (*alt-right*) durante a eleição presidencial norte-americana de 2016. O cenário

³ O artigo que acendeu o pavio: Friedersdorf, *The Glaring Evidence that Free Speech Is Threatened on Campus*. Ver também: Bruni, *The Dangerous Safety of College*.

⁴ Dershowitz, *America's New Censors*.

⁵ Bruyère; Touillier-Feyrabend, *La censure et ses masques*, p. 6.

francês reforça esse diagnóstico: as novas censuras estão ligadas à ascensão da direita conservadora e iliberal na maioria das democracias ocidentais. Esses grupos as “excitam”, para usar a imagem do jurista. Essa excitação, que provoca uma escalada censória (com acusações mútuas de censura e censuradores pretendendo censurar outros censuradores), é outro elemento característico do caos da “nova censura”.

Além disso, as acusações de “mccarthismo de esquerda” ou “censura progressista” rapidamente parecem insuficientes e tendenciosas para uma justa observação da realidade ideológica plural das novas censuras, cujas origens políticas estão distribuídas de maneira muito equilibrada em todo o espectro político. Quantitativamente, é difícil mensurar a relação de forças entre, por um lado, as novas censuras de esquerda, ofensivas e normativas ao mesmo tempo, que emanam de agrupamentos identitários e da superestrutura capitalista (*marketing* identitário e “ativismo de marca” ou *woke-washing*), e, por outro lado, as novas censuras de direita, que adotam estratégias mais defensivas de conservação da ordem simbólica e política existente. Para além da oposição política dessas censuras, parece que as duas dinâmicas se encontram, cada vez mais, contrariando a análise conservadora que tende a associar as novas censuras ao “wokismo”, como um novo “totalitarismo”.⁶ Na França e em outros lugares existem cada vez mais casos de apelos à censura de obras de arte, que partem simultaneamente dos dois lados, tanto da extrema-esquerda identitária quanto da extrema-direita.

O atual reaparecimento das chamadas à censura – às vezes vitoriosas – atua como um indicador social: uma sociedade fraturada é também uma sociedade que procura respostas esquemáticas para os seus medos e que, prontamente, elege bodes expiatórios úteis para uma reparação de fachada. A censura responde, de fato, a um desejo de simplificação da realidade, justamente onde a realidade se torna mais complexa e, às vezes, incompreensível... É na pressão exercida sobre os artistas de hoje que a natureza oculta da nova censura se revela: um desejo de simplificação (e, portanto, de falsificação) da realidade.

No final de junho de 2020, a revista americana Harper's publicou uma carta aberta intitulada “Nossa resistência a Donald Trump não deve levar ao dogmatismo ou à coerção”. Assinada por 150 escritores, artistas e jornalistas, a carta, que foi republicada em julho do mesmo ano pelo jornal francês *Le Monde*, contou com vários signatários de prestígio, incluindo algumas das grandes figuras históricas da esquerda americana (Noam Chomski, Gloria Steinem e Michael Walzer). Ela denunciava um clima intelectual de intimidação, denúncia e medo, propício à extensão ilimitada da autocensura.⁷

Ainda em 2020, a advogada de propriedade intelectual Agnès Tricoire, o filósofo das artes Jacinto Lageira e o sociólogo Daniel Véron publicaram um importante estudo, listando e analisando episódios de nova censura na França desde os casos Castellucci e Garcia, dois espetáculos cujas apresentações foram interrompidas ou até mesmo impedidas por associações que defendiam o catolicismo radical.⁸ O trabalho coletivo identificou 13 casos de censura desse tipo, atribuíveis à pressão exercida por associações

⁶ Para fazer referência à expressão um tanto exaltada de Nathalie Heinich.

⁷ *Politique identitaire aux États-Unis : du racisme à la 'cancel culture'* é um episódio do programa *Signes des temps*, que foi ao ar em 27 de setembro de 2020 na rádio France Culture. O episódio está disponível no seguinte link: <https://www.franceculture.fr/emissions/signes-des-temps/politique-identitaire-aux-etats-unis-du-racisme-a-la-cancel-culture>.

⁸ Lageira; Tricoire; Véron, *L'Oeuvre face à ses censeurs*.

ou grupos de interesse. Pouco tempo depois, no dia 7 de janeiro de 2023, um artigo de opinião do Observatório da Liberdade de Criação (*Observatoire de la liberté de création*), cofundado por Agnès Tricoire, alertou sobre um novo gênero de censura. Com o título "Desprogramar uma obra é um ato de renúncia, não de coragem", os signatários reagiram a vários casos recentes e alertaram para o desenvolvimento de uma nova cultura censória, em detrimento do necessário debate democrático. A advertência não é tão recente: em uma edição especial da *Art Press* em 2003, cerca de vinte artistas e intelectuais diagnosticaram, juntamente com os perigos da censura "à moda antiga", a aceleração de uma "censura popular", mais horizontal e baseada em mecanismos populistas, além de um agravamento de sua interiorização (autocensura) e o aparecimento da "censura de acompanhamento", para usar a expressão de Olivier Renault, que faz ressurgir antigas práticas editoriais que remontam ao século XVIII, sufocando os autores por meio da constante interferência e a intrusão de editores e consultorias jurídicas. Sensível a desenvolvimentos desse gênero, a acadêmica Barbara Métais-Chastanier se preocupava com a "censura pelo povo", apontando para várias ameaças a espaços artísticos considerados elitistas ou a espetáculos acusados de ofender os bons costumes. Ela citou um aforismo de Pier Paolo Pasolini: "O teatro fácil é objetivamente burguês; o teatro difícil é para a elite burguesa culta; o teatro muito difícil é o único teatro democrático".⁹

2. Pano de fundo teórico

No plano especulativo, as novas censuras pertencem a um campo conceitual que herda grandes figuras intelectuais, responsáveis pelo desenvolvimento de aparatos teóricos distintos e singulares, mas que se aproximam ao fixar as bases de uma *crítica da dominação*. Esse ponto não será desenvolvido neste trabalho. Mas sabemos que se trata de uma reconfiguração global da lógica de contestação, que não visa mais exclusivamente ao patronato ou ao Estado, mas se interessa cada vez mais pelas práticas sociais e culturais. A crítica à dominação se apresenta, então, como uma alternativa ao marxismo-leninismo, mas sem renunciar à sua ambição de criticar o sistema. Muito antes pelo contrário, é dela que nascerá as acusações de "sistemismo" (patriarcado, racismo sistêmico e estrutural), que *despersonalizam* a contestação do poder e a transformam em contestação do sistema. Para retomar Laurent Martin, especialista em fenômenos de censura, a censura é abordada como um *fenômeno estrutural e sistêmico*, o que leva a uma reformulação da luta contra a censura como uma tentativa de desmistificar todas as ideologias. A crítica da dominação baseia-se, portanto, em uma análise da vida cotidiana, que encontra seus representantes em Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Guy Debord e, é claro, Henri Lefebvre.¹⁰ O pano de fundo cultural dessas empreitadas teóricas pode ser encontrado nos movimentos dadaístas, surrealistas e letristas, cujas ações iconoclastas visavam a *desmontar as representações culturais burguesas* e a linguagem considerada alienada.

Essas novas correntes pós-marxistas subvertem o marxismo-leninismo ao tornar as práticas culturais, sociais e as representações como os principais alvos da

⁹ Métais-Chastanier, *La censure par le populaire*.

¹⁰ Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*.

contestação. Elas são iconofóbicas e potencialmente *culturofóbicas*. Nesse contexto, a censura está integrada à própria ideia de cultura, que, por sua vez, reenvia às ideias de alienação e dominação. A cultura aparece, assim, em si mesma, como uma força censória, de apropriação de mentes e corpos. Retomando o termo situacionista, seria uma força de “separação”. Isso justificaria, a partir de então, uma censura de retaliação ou uma “boa censura”, para usar a expressão de Laure Murat.¹¹

2.1. Foucault: crítica da censura-controle

Configuração, Código, Dispositivo, Norma, Enquadramento, Polícia, Poder-Saber, mas também Narrativa, Ficção, Saber, Discurso: o repertório conceitual elaborado pelo autor de *Vigiar e Punir* estabelece os marcos de uma crítica da dominação e contribui para o desenvolvimento do conceito de “controle”. O termo aparece na *História da Loucura*, com a análise das instituições de controle psíquico, farmacológico (a medicina) e penal (a prisão), mas rapidamente se ampara na parte do livro que Foucault dedica às representações e aos discursos: o poder assemelha-se a um discurso de justificação. A esse discurso de justificação que Foucault chamará de “controle”.

A despersonalização da relação com o poder é explícita quando Foucault afirma: “Em qualquer lugar onde há poder, o poder se exerce. Ninguém é, propriamente falando, o detentor dele”.¹² O que está em foco é a dimensão estrutural e sistêmica da dominação. Estendido assim a uma visão global da sociedade, o controle atua como uma extensão metafórica da noção inicial de confinamento e de panóptico, um dispositivo impessoal que age sobre o recluso como um aprisionamento mental, no qual é menos a instância de poder que exerce seu controle sobre o indivíduo (sua força de censura) do que o conjunto do grupo dominante. A prisão, o hospital, mas também a fábrica e a escola seriam materializações dessa estrutura de controle difuso, que se exerce de diversas maneiras: controle do tempo, mas também controle do corpo, controle psíquico e até mesmo controle epistêmico (no nível dos saberes e da cultura), o que Foucault descreve como um “poder polimorfo e polivalente”.¹³

Em 1977, no texto intitulado “As relações de poder atravessam o interior dos corpos”, Foucault dá início a uma guinada teórica que o conduz à elaboração do conceito decisivo de biopolítica. Após ter definido a censura-controle em sua dimensão *externa*, “polimorfa e polivalente”, ele a apreende agora em sua dimensão *interna*, incorporada e encarnada. Interessante perceber que isso acontece exatamente no mesmo momento em que a arte contemporânea está se desenvolvendo em um campo extremamente físico, com o surgimento da arte corporal, da *body art* e da exploração da performance pelo acionismo vienense ou por artistas como Michel Journiac, Carolee Schneemann, Marina Abramovic, Gina Pane e Shuji Terayama. O projeto artístico de emancipação, de libertação das restrições disciplinares ou, em outras palavras, da censura *estrutural*, dá um passo além ao situar-se radicalmente no nível do engajamento expressivo corporal. A própria linguagem é percebida como uma estrutura de alienação. Isso levou ao surgimento de formas de arte performática que se lançam na catarse, na purgação e até mesmo no exorcismo dessa linguagem que é percebida como contaminada pela dominação. A ideia

¹¹ Murat, *Qui annule quoi?*.

¹² Foucault, *Dits et écrits*, volume 1, p. 1181.

¹³ Foucault, *Dits et écrits*, volume 1, p. 1486.

– real ou fantasiosa – de uma censura estrutural, integrada às representações e às práticas sociais e culturais, engendra formas afásicas, que se assemelham a rituais de exorcismo. A concepção de censura estrutural aproxima-se, assim, de um retorno a uma concepção mágica e pré-racional da feitiçaria ou da arte do “feiticeiro”.

2.2. Bourdieu: censura discursiva e autocensura

Conforme recorda Laurent Martin, a origem de uma reflexão sobre a dimensão implícita, estrutural, até mesmo invisível, sutil ou interior da censura, remonta explicitamente a Pierre Bourdieu.¹⁴ O sociólogo se interessa pela noção de censura a partir de 1977. Sua definição inicial parece ainda mais abrangente do que a de Foucault, uma vez que, aos olhos de Bourdieu, a censura ultrapassa o âmbito das relações de poder, que constituía o principal campo de investigação de Foucault. A censura, nos termos de Bourdieu, generaliza-se e atinge todas as formas de interação e até mesmo de expressão.

Vimos que o conceito de biopolítica já constituía, em Foucault, uma expansão radical da noção de censura, estendendo as ramificações desta última para os domínios do íntimo, do corpo e do não percebido. A partir da tomada dos corpos, podemos, por analogia, deduzir a hipótese de uma forma de censura silenciosa, que, contrariamente à censura vertical e policial dos conteúdos autorizados, não mais ocorreria no espaço público, mas sim naquele confinado e recolhido do âmbito íntimo.

O pensamento de Bourdieu é influenciado pelo estruturalismo, pela psicanálise e pela linguística, aos quais ele frequentemente faz referência. Ele está, então, prontamente inclinado a se interessar por fenômenos *infra*, como o corpo, a fala, os comportamentos cotidianos, os gostos e as crenças. A generalização da noção de censura aparece na semântica utilizada pelo sociólogo. Por vezes, censura se torna sinônimo de “impensado”, outras vezes de “recalque” ou ainda de “alienação” (os termos estão frequentemente associados).

Bourdieu atribui um sentido político ao que ele chama de “censura invisível” (sobre isso, como não pensar no fenômeno recente dos “banimentos invisíveis” – *shadow bans*?).¹⁵ Bourdieu a define como de origem burguesa, uma vez que, em sua opinião, é a burguesia que detém a “primazia das formas” e o “privilégio da formatação”.¹⁶ Ele enfatiza a dimensão interiorizada e, conseqüentemente, naturalizada dessas censuras, cuja natureza furtiva, tramada na ordem social, as torna imperceptíveis. Como em Foucault, a censura perde seu caráter pessoal, incorporado pelo poder, para se encarnar em um fenômeno mais horizontal de classe: é a classe dominante e o grupo de pares, ou, mais amplamente, a lógica do campo (“o campo funciona como censura”), que, ao manter certos critérios de validade, de legitimidade, de aceitabilidade e de seleção, exerce uma censura difusa e intersticial no corpo social.¹⁷ A maioria dos exemplos de Bourdieu concentra-se na linguagem, objeto de uma suspeita reforçada, mostrando a eficácia desses efeitos de silenciamento e de invisibilização dos dominados. Assim, ele desmente todos os polemistas que afirmam que a crítica do “politicamente correto” seria essencialmente de

¹⁴ Martin, *Penser les censures dans l'histoire*.

¹⁵ Censura por algoritmo em mídias sociais: uma conta é temporariamente removida do algoritmo pelos administradores de um *site*, rede ou plataforma. Isso resulta na perda de todos os elementos que compõem a atividade em redes sociais: visitantes, interações etc.

¹⁶ Bourdieu, *Une science qui dérange*, p. 28.

¹⁷ Bourdieu, *La Censure*, p. 139.

direita e reacionária, esforçando-se por mostrar, por meio de uma crítica da “polidez” (*politeness*), o caráter censório das estratégias discursivas eufemizantes.

Neste estágio, a censura parece se confundir integralmente com um processo de autocensura. Em *A censura* (1974), Bourdieu estabelecia uma comparação entre as lógicas de compromisso, de atenuação e de “polidez” que governam as relações sociais. Aliás, nesse mesmo célebre artigo, Bourdieu menciona o fenômeno da hipercorreção como exemplo de censura linguística. O indizível, ou “aquilo que não pode ser dito”, segundo Bourdieu, refere-se a qualquer forma de expressão colocada em estado de incapacidade de acontecer devido à configuração do campo. Já o inominável, entendido como aquilo que é proibido dizer, aproxima-se mais da censura “tradicional”. Podemos ver bem, nessa distinção, a maneira como Bourdieu abre um novo campo, que corresponde ao domínio de observação das novas censuras, no qual o indizível ou a autocensura produz consequências mais gravosas do que a censura legitimista.

Em todos os casos, o fenômeno chamado de censura se despersonaliza e se espalha na trama das interações sociais, das representações culturais e dos gestos cotidianos. Ele penetra na esfera do íntimo (biopolítica e “censura interna”). A extensão radical da noção de censura vai constituir um dos primeiros obstáculos teóricos, tornando o conceito frágil e propenso a efeitos de superinterpretação. Isso explica a perplexidade de Laurent Martin, lamentando “o uso da metáfora, que assimila qualquer limite à liberdade de expressão à censura”.¹⁸

3. Uma abordagem multidisciplinar

A dificuldade que qualquer ambição de atualização da questão da censura nos apresenta está relacionada à natureza proteiforme do fenômeno, que, no plano epistemológico, não pode prescindir de uma abordagem multidisciplinar.

1) A primeira faceta que se desvela é, obviamente, a do fenômeno histórico-político, que envolve a observação de práticas coercitivas, restritivas e repressivas do Estado em relação às produções estéticas e culturais no campo entrelaçado das artes e dos meios de comunicação. Esse primeiro sentido emerge facilmente da etimologia, que nos remete à *tarefa* do censorador, ou seja, à estrutura *institucional* da censura, baseada originalmente em um poder estabelecido, de natureza política ou religiosa. O cargo de censorador designava, em Roma, simultaneamente, um *status* e uma *função jurídica*. Ele pertence à história das magistraturas republicanas. Os primeiros censoradores surgiram por volta de 430 a.C. e a censura advinha de um poder delegado dos cônsules (os mais altos magistrados eleitos pelo *populus*). Os censoradores eram eleitos a cada 5 anos entre os antigos cônsules e realizavam o “censo”. Isso significa que eram encarregados do “recenseamento” dos cidadãos, classificando-os de acordo com sua fortuna, estabelecendo, assim, desde o início, uma ligação orgânica entre censura e *economia*. Sua segunda função consistia na vigilância das boas maneiras dos cidadãos e envolvia a missão de supervisionar as adjudicações. Aqui se estabelece uma ligação original entre censura e *administração*. Finalmente, no campo ritual, os censoradores participavam da

¹⁸ Martin, *Censure répressive et censure structurale*, s/p.

cerimônia quinquenal de purificação da cidade, a *lustratio*. Um vínculo é então estabelecido entre a censura e a função de *regulação antropológica e cultural*.

Assim, as origens da censura revelam seus princípios constitutivos: uma função jurídico-administrativa, relacionada ao status econômico dos cidadãos, uma função de vigilância e regulação moral, mais uma função ritual de manutenção da coesão social (*mana*).

A censura evoluiu, na era cristã, complexificando-se com o surgimento da impressão. Ela adquire então seu contorno moderno: a censura prévia da impressão (com o nascimento do *imprimatur*). No passado, ela se contentava em reprimir, em nome de Deus, a difusão de textos já em circulação. A consagração desse uso teológico-político da censura culminou no famoso ILP (*Index Librorum Prohibitorum*), estabelecido pelo Concílio de Trento e publicado pela Congregação do Índice, que catalogava os livros perniciosos proibidos pela Igreja, cujo valor normativo perdurou até 1966.

A censura está intrinsecamente ligada ao poder, seja de natureza teológico-política, seja laica. Mas gostaríamos de sugerir outra associação semântica: censura e autoridade avançam juntas. A autoridade difere do poder, que se refere primariamente a uma forma de superioridade adquirida e exercida pela força. A autoridade, em termos mais próprios, pressupõe a capacidade de comandar e de ser obedecido, estando relacionado a uma certa *legitimidade*, institucional ou moral. A censura não é apenas uma questão de polícia (força). Ela traz consigo todo um regime de crenças e práticas culturais mais ou menos compartilhadas pelos indivíduos que compõem uma sociedade em um determinado momento da história. A associação entre censura e autoridade tem como consequência, então, ampliar consideravelmente o espectro da análise, indo muito além da simples observação do poder de controle das instituições políticas e religiosas. *Essa associação nos força a colocar em questão o que é tomado por autoridade em uma sociedade observada*. A resposta a essa pergunta, entretanto, revela uma infinita complexidade em modelos de organização democrática baseados no compartilhamento do poder e, precisamente, na multiplicação das autoridades: autoridade dos meios de comunicação (e agora, das redes sociais: autoridade dos influenciadores), autoridade da opinião pública, autoridade dos especialistas, autoridade do próprio mundo da arte sobre a opinião pública, autoridade dos grupos da sociedade civil, sejam ou não reconhecidos como de utilidade pública (associações, organizações não governamentais, federações) etc.

A multiplicação das fontes de autoridade traz consigo a multiplicação das fontes de censura. Essa multiplicação, que anda de mãos dadas com um fenômeno de horizontalização e diluição da autoridade, juntamente com uma competição inevitável entre as fontes de censura ("censura contra censura"), é o principal componente (ecoando o que vários filósofos chamam de "pós-verdade") que define a natureza inovadora das "novas censuras".

2) Um segundo fio de reflexão é estendido no terreno estético, no primeiro sentido do termo: a observação dos *efeitos* produzidos pelas representações, sejam elas visuais, sonoras, textuais ou mistas. Ora, a questão dos efeitos não está apenas relacionada à forma das obras e das representações culturais (abordagem formalista), ela é coextensiva com a própria relação que estabelecemos com as representações. A história do iconoclasmo e do que Jack Goody chamou de "o medo das representações" entra aqui em jogo. Desse ponto de vista, fica claro que aquilo que chamamos de "nova censura" está diretamente ligado a um crescimento vertiginoso de nossa crença na eficácia das

representações, que, em poucos anos, abandonaram o regime plurissecular (aristotélico, depois cartesiano) que as condicionava. Para dizer rapidamente, esse regime era dissociativo, implicando uma convenção de separação entre realidade e ficção. Daí vem que a sociedade reservava para si “espaços de ficção”, nos quais os indivíduos tinham a possibilidade de viver emoções e paixões que eram realmente experienciadas, mas sem incidência direta em sua integridade física, psíquica ou sobre o real – um modelo descrito por Descartes como um “choque fingido” (*frappe feinte*) no *Tratado das paixões*.¹⁹ Descartes usa o teatro como modelo da experiência reflexiva. O espectador é apresentado como um pensador dividido, dissociado, *que coloca em dúvida o que vê, ao mesmo tempo em que sente, duvida, porque sente por meio de uma representação*. Ele é capaz de sentir por identificação (por exemplo, ter empatia por um personagem espancado no palco). Mas, ao mesmo tempo, ele experimenta o prazer de uma distância conservadora, abrindo-lhe um espaço de liberdade, justamente onde a experiência imediata constitui um aprisionamento no sensível. Em outras palavras, o pensamento é um exercício duplo, de imersão e de distanciamento, que encontra sua mais alta modelização na atividade do julgamento estético. Esse paradigma dissociativo foi quebrado em prol de uma crença no contínuo entre representação e realidade, que traz consigo a crença reinstaurada no *continuum* entre o autor e sua obra (como no caso Polanski), podendo chegar até a reafirmação de sua absoluta coextensividade.

Isso está apenas indiretamente ligado ao nosso propósito, mas poderíamos desenvolver aqui como essa nova iconoclastia da censura, que se baseia em uma preconceção de incitação das representações, está ligada às novas tecnologias e à extensão do campo do virtual (que telescopa a representação e a realidade representada).

3) Outra variável que nos parece capaz de desencadear um esforço de discriminação entre a velha e a nova censura é de natureza antropológica: trata-se da evolução de nossa relação com a diferença e a alteridade. As sociedades chamadas inclusivas das democracias pós-estatais (globalizadas e dependentes do mercado) realizaram uma dupla reformulação na relação com o outro.

Em primeiro lugar, a diferença é valorizada, em função do projeto igualitário que pressupõe a aceitação das variações individuais quanto à religião, ao gênero, à orientação sexual e às crenças culturais. A aceitação do outro passou da neutralização das diferenças para um projeto afirmativo, cujo princípio não é mais a igualdade *para além* das diferenças, mas sim *dentro* das diferenças, assumidas e exibidas. A valorização da diferença aqui corresponde a uma visibilização. Essa mudança social produz consequências estéticas: uma acentuação da separação, da miscelânea, do contraste, uma ênfase na desunificação e na diversidade.

A intensificação da diferença anda de mãos dadas com o apagamento e a rejeição da alteridade. O paradoxo não é imediatamente evidente, mas pode ser explicado pela mudança de uma concepção dissociativa para uma concepção associativa do relacionamento com o outro. Nas sociedades inclusivas, se a diferença é altamente desejada (como capital midiático ou possibilidade de realização existencial), a diferença aparece *apenas* como uma *variação* do mesmo e do idêntico – ela está, então, programada para ser sempre enganadora. As sociedades inclusivas são, paradoxalmente, muito conformistas e consensuais – o que tem uma influência direta nas pulsões censórias. Isso porque a alteridade – geográfica, mas também histórica – torna-se, ao mesmo tempo,

¹⁹ Hamou, *Descartes*.

insuportável: percebida como uma agressão, a alteridade excede o domínio do representável, do mostrável.

4) A última variável é de ordem econômica: ela mostra que as novas censuras, diferentemente de suas antigas formas estatais, policiais e *a priori*, tornaram-se fluidas no mercado.

A atenuação, chegando por vezes até ao desaparecimento, da censura à moda antiga, vertical e policial, decorre, em grande medida, da liberalização do mercado, conforme diagnosticado por Olivier Burgélin:

Hoje, cada pessoa – mesmo aquela mais crítica em relação à economia de mercado – considera justo e normal poder se expressar livremente, poder escolher livremente, poder consumir os tipos de signos que deseja e, em geral, desfrutar, no plano cultural, de todas as vantagens associadas à constituição de um mercado. Ao contrário, qualquer obstáculo à liberdade do mercado cultural é percebido como uma opressão, especialmente pelas camadas sociais mais “cultas”, ou seja, aquelas que têm o uso mais diversificado e complexo das possibilidades oferecidas pelo mercado cultural. Há, portanto, entre elas, um mal-estar “estrutural” em relação à Censura, que, evidentemente, desempenha um papel limitador em relação ao mercado cultural.²⁰

Consistindo em impedir materialmente a publicação de uma obra, a censura contradiz as aspirações liberais em direção a uma acessibilidade sempre mais ampla de bens e produtos, incluindo os culturais. No entanto, as novas censuras convivem muito bem com as lógicas mercantis e podem até ser consideradas como uma de suas consequências. No caso delas, o controle não se exerce tanto sobre a circulação da obra, mas sobre o controle do sentido: a “sensura” (*sensure*).²¹ Para a primeira forma de censura, aquela que tem por alvo a circulação das obras, o controle ocorre sobre a presença delas no espaço público. As obras, a partir de então, desaparecem ou circulam de forma clandestina.

Na maioria das vezes, as novas censuras não fazem as obras desaparecerem, mas as transformam ou as deformam, aplicando nelas mecanismos de correção, de reescrita e de transformação do significante. Assim, a impressão de livre circulação e da disponibilidade é mantida. O acesso ao significado não é bloqueado pela impossibilidade material de publicação, mas sim por uma erosão do significante muito menos evidente. As novas censuras se aproximam, assim, de uma censura pela informação: elas embaralham as capacidades de identificação da mensagem original ao invés de provocarem seu desaparecimento.

Os novos fenômenos de censura se enquadram em uma categoria delimitada, aquela da censura em contexto liberal e democrático, no qual a hierarquia das normas e das responsabilidades é progressivamente erodida. A erosão da hierarquia das normas resulta em uma competição crescente entre diferentes liberdades individuais.

As democracias liberais mantêm uma relação constante com a censura. Essa relação é, como vimos, marcada pela ambivalência. Teoricamente, o funcionamento democrático pressupõe uma regulação deliberativa das crises. São sociedades que buscam evitar a violência como um ideal, tentando substituí-la pelo debate racional e pela mediação via representação, sob vários aspectos: mediações dialógicas (fala), mediações

²⁰ Burgélin, *Censure et société*, pp. 122-148.

²¹ Jogo de palavras que mistura “sentido” (*sens*) com “censura” (*censure*), conforme o poeta Bernard Noël.

simbólicas e artísticas (cultura) e mediações políticas (sufrágio, representação, corpos intermediários). Nesse aspecto, o recurso à censura deve ser percebido como a expressão de um limite ou de um fracasso da democracia. Pode ser uma confissão de sua fraqueza constitutiva, conforme os paradoxos já enunciados por Karl Popper. Também pode ser o sintoma da presença de forças irracionais e pulsionais que influenciam as paixões democráticas e que, em certos momentos da história, não conseguem mais se regular pelo debate e pela deliberação.

Por designarem formas de silenciamento mais difusas e horizontais, aparentemente menos autoritárias (poder brando, empurrãozinho – *soft power*, *nudge*), as novas censuras não são da mesma ordem, mas fazem parte do mesmo mundo que a antiga censura de natureza vertical: elas coexistem com as formas antigas. A sociedade aberta, transfronteiriça, transnacional e multicultural, que dá primazia à livre circulação de capitais, mercadorias e privilegiados nômades, é acompanhada por fluxos inversos e repressivos, que são de dois tipos: policial (militarização das forças policiais e desaparecimento do uso “intermediário” da força) e cultural (regulação das mediações simbólicas por meio da censura e do controle midiático). Se chamamos de “pós-democracia” a persistência da democracia, sob formas endêmicas e doentias (crises de representação, desaparecimento de corpos intermediários), fora de seu quadro republicano, ou, em outras palavras, em uma escala transnacional e global, então podemos começar a refletir sobre os vínculos que unem as novas censuras ao ultraliberalismo.

Por meio deste termo, que prefiro a “neoliberalismo”, caracterizo o liberalismo em escala global e a saída das democracias de seu quadro nacional e republicano, em benefício de uma despolitização progressiva dos processos democráticos. As pós-democracias se interessam de forma cada vez mais marginal pela representação dos povos, à qual elas substituem progressivamente pela expressão individual de preferências e opiniões.

4. Conclusão desta introdução muito introdutória: censuras “em ambiente temperado”?

Um paradoxo dificulta o acesso à questão das novas censuras: é que elas se desenvolvem ao mesmo tempo em que assistimos na sociedade a um fenômeno de liberação do discurso. Elas acontecem em um contexto que viu reduzir significativamente aquilo que a etnóloga Sylvie Ducas, que dedicou uma investigação de grande fôlego à autocensura, chama de “livros impossíveis de escrever”. O impossível teria então perdido espaço na literatura e nas artes. Essa tendência parece contradizer todas as acusações que denunciam o retorno de um novo “puritanismo” ou o recuo da liberdade de expressão e da liberdade artística. Será que a cultura da liberação da fala, intensificada pelo *MeToo*, teria razão ao refletir sobre as novas censuras – que deveriam ser vistas apenas como o reflexo defensivo em relação às manifestações das novas reivindicações?

Contudo: boicote, interdição, exclusão, banimento, apagamento, excomunhão, ostracismo, degradação, vandalismo, proibição, suspensão, remoção, apagamento, supressão, reescrita... a atualidade cultural não deixa de nos informar sobre essas novas tensões que parecem reduzir o espaço da liberdade artística. E isso sem contradizer o

processo de liberação das vozes. Estariam esses casos sendo sobrevalorizados, como pensa Tiphaine Samoyault? Será que esses casos não retomam apenas uma espécie de “tradição corretiva” plurissecular? Será que a existência de uma literatura *ad usum delphini* (obra para uso do príncipe, depurada de suas partes impróprias ou ofensivas), comprovada desde o século XVII, deveria normalizar essa recrudescência das reescritas, das remoções e, por vezes, o vandalismo das obras?

Essas são apenas algumas questões. Para concluir, seguem alguns caminhos que venho explorando.

As falsas censuras, que geralmente tocam no tema da desinformação. O fato de se insurgir contra a censura pode se tornar ele mesmo uma estratégia de censura em uma época em que a censura aparece como uma infâmia para o censor. Apontar uma crítica de arte, por exemplo, como uma tentativa de censura, a fim de silenciar o crítico, é uma técnica bastante conhecida!

Existe uma boa censura? Certamente é esse o caso, se considerarmos a função “protetora” (no nível antropológico) da censura. Mas as novas censuras parecem frequentemente ter menos a ver com a defesa de interesses legítimos da comunidade do que com sua apresentação de forma performática. A censura (o apelo à censura, que pode resultar em manifestações violentas) torna-se, então, uma estratégia de visibilização de grupo, pela qual o censor reivindica, com ou sem razão, uma forma de representatividade. Como declaração de existência ou estratégia de visibilização, as novas censuras não são tanto a expressão de reivindicações de grupos específicos quanto uma estratégia de organização midiática e política desses grupos.

Essa ideia, de uma censura performática e produtiva, não é totalmente nova. Devemos a Judith Butler a ideia (emprestada de Bourdieu) de uma censura que visaria a “produzir sujeitos conforme normas explícitas e implícitas”.²² Como discípula de Foucault, Butler questiona a dimensão invisível e incorporada da censura com o objetivo de revelar aquilo que Arnaud Esquerre chama de “filtro da norma do dizível”.²³ A estratégia militante dos novos censuradores, que, na maioria das vezes, fazem parte de grupos de interesse identitários, visa de fato à produção de novos sujeitos identificados com sua causa.

Em um contexto de superprodução, as sociedades da informação e da comunicação, que transformaram cada indivíduo em emissor e se tornaram prolíficas em conteúdos, reformulam assim a questão da censura como “sensura” (censura do sentido). O neologismo do poeta Bernard Noël designa, como já mencionamos, uma censura não por proibição, mas por privação de sentido. O esvaziamento de sentido pela superprodução de mensagens e pela assepsia do sentido das palavras (“fascismo”, “totalitarismo”, por exemplo, usados a todo momento e de qualquer maneira; sem mencionar a multiplicação dos pontos de Godwin²⁴ e das analogias extremas na linguagem cotidiana²⁵) seria outra novidade das novas censuras, que proliferam em um contexto de superprodução de mensagens. As novas censuras não remetem mais, como a antiga censura, a uma diminuição ou rarefação dos conteúdos expressivos. Ao contrário, as novas censuras são uma das consequências da “sociedade de emissores” (Roland

²² Butler, *Censure implicite et puissance d'agir discursive*.

²³ Esquerre, *Les affres de la disparition de la censure*, p. 152.

²⁴ Pontos de Godwin: quando um dos interlocutores se refere ao nazismo, a Hitler ou ao holocausto para desqualificar a argumentação de seu oponente.

²⁵ Bouveresse, *Prodiges et vertiges de l'analogie*.

Barthes) e da proliferação de mensagens, remetendo, assim, a formas de invisibilização em um contexto de superprodução e até mesmo de saturação da comunicação.

Outro traço verificado é o mascaramento da censura do Estado. A persistência da censura estatal não se manifesta apenas em sua forma clássica e unilateral. As novas censuras mostram, de fato, uma progressiva transição da censura repressiva para uma censura normativa. A seleção de obras subsidiadas, exibidas em museus ou apoiadas, opera cada vez mais por meio de filtros mais difusos, tanto contábeis quanto sociais. Esses critérios entraram no lugar da antiga censura do Estado, de modo que transitamos de uma polícia da arte para uma “regulação” da liberdade artística. A censura, antes repressiva, torna-se cada vez mais produtiva, próxima da definição de Bourdieu de “violência simbólica”, ou seja, uma “violência censurada e eufemizada”, engendrada pelo neoliberalismo, ou uma “violência suave, invisível e insidiosa”.

A título de conclusão, gostaria de mencionar, ou tocar rapidamente, na questão dos “leitores para sensibilidade” (*sensitivity readers*).²⁶ Esse tema acaba de gerar mais uma polêmica, desta vez por ocasião da entrega do Prêmio Goncourt na França, entre Nicolas Mathieu, Prêmio Goncourt 2018, e Kevin Lambert, jovem romancista quebequense cujo último romance acabou de ser selecionado para a edição de 2023. Analiso brevemente esse caso aqui, pois gostaria de permanecer alusiva, dado que se trata de um assunto complexo, que merece uma investigação mais aprofundada. Até mesmo Kevin Lambert, um defensor do processo, reconhece que a “releitura sensível” é uma forma de censura (em menor grau, suavizada), quando aplicada a obras do passado, de autores falecidos. A pergunta que faço aqui é sobre o estabelecimento de um novo paradigma de leitura, pois a “releitura sensível” produz automaticamente uma nova categoria de leitores: o “leitor sensível”. Na verdade, essa categoria não é nova, e a melhor elucidação da situação é oferecida pela observação do gênero literário dos contos. De Perrault à Disney, estamos assistindo a um processo constante, embora descontínuo, de padronização do material literário, culminando na industrialização de um produto alisado e estereotipado. Ora, o empreendimento edificante de bem formar as pessoas atinge seu ápice de preparação e condicionamento quando o público-alvo era jovem e feminino: a literatura para meninas é o exemplo arquetípico de como adaptar um texto a um público leitor considerado “sensível”, maleável e adaptável, merecedor de um cuidado didático reforçado. Desde o século XVII, toda uma tradição de literatura edificante foi criada para meninas, cujas mentes eram consideradas mais “delicadas” e, portanto, mais “impressionáveis do que as dos meninos”.²⁷ Uma verdadeira “arte de civilizar meninas”, para citar a expressão de Lise Schreier, cujo estudo apresenta a hipótese de uma convergência discursiva entre os objetivos civilizatórios coloniais e a edificação de meninas.²⁸ Desse ponto de vista, a categorização das mulheres como leitoras “hipersensíveis” não parece ter mudado entre os atuais “leitores sensíveis” que rastreiam

²⁶ Profissionais que analisam conteúdos sobre minorias sociais para garantir que esses grupos estão sendo representados da maneira correta.

²⁷ Em termos de literatura edificante dedicada ao sexo frágil, *L'Honnête fille* (1639), de François de Grenaille, continua sendo um modelo do gênero. Redescoberto pelos educadores da Terceira República, ele esteve em todas as mesas das escolas femininas por quase cinquenta anos.

²⁸ Schreier, *De l'art de civiliser les filles*.

conteúdos ofensivos. Essa categoria foi ampliada para incluir os chamados leitores "racializados", que também são considerados hipersensíveis. Será que deveríamos ver aqui, como faz Lise Schreier, uma continuação desses discursos edificantes voltados para públicos mais "maleáveis", constituídos pelos jovens, pelas mulheres e pelos não-brancos?

Referências

- BOURDIEU, Pierre. La Censure. In: BOURDIEU, Pierre. *Questions de sociologie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980. pp. 138-142.
- BOURDIEU, Pierre. Une science qui dérange. In: BOURDIEU, Pierre. *Questions de sociologie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980. pp. 19-36.
- BOUVERESSE, Jacques. *Prodiges et vertiges de l'analogie*. Paris : Raisons d'agir, 2022.
- BRUNI, Frank. The Dangerous Safety of College. *New York Times*, 11 mar. 2017. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2017/03/11/opini>. Acesso em: 28 fev. 2024.
- BRUYÈRE, Claire; TOUILLIER-FEYRABEND, Henriette. La censure et ses masques. *Ethnologie française*, v. 36, n. 1, pp. 5-9, 2006.
- BURGÉLIN, Olivier. Censure et société. *Communications*, v. 9, p. 122-148, 1967. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_1967_num_9_1_1134. Acesso em: 28 fev. 2024.
- BUTLER, Judith. Censure implicite et puissance d'agir discursive. In: BUTLER, Judith. *Le pouvoir des mots : discours de haine et politique du performatif* (Excitable Speech). Paris: Éditions Amsterdam, 2004. pp. 201-252.
- CARTER, Stephen L. The Ideology Behind Intolerant College Students. *Bloomberg*, 6 mar. 2017. Disponível em: <https://www.bloomberg.com/view/articles/2017-03-06/the-ideology-behind-intolerant-college-students> . Acesso em: 28 fev. 2024.
- CHEMERINSKY, Erwin; GILLMAN, Howard. Free speech on campus. *New Haven*: Yale University Press, 2017.
- DERSHOWITZ, Alan M. America's New Censors. Horizons. *Journal of International Relations and Sustainable Development*, n. 19, pp. 202-221, 2021.
- ESQUERRE, Arnaud. Les affres de la disparition de la censure. *Communications*, v. 2020, n. 106, pp. 147-159, 2020. DOI: 10.3917/commu.106.0147. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-communications-2020-1-page-147.htm>. Acesso em: 28 fev. 2024
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, volume 1 (1954-1975). Paris : Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, volume 2 (1976-1988). Paris : Gallimard, 2001.
- FRIEDERSDORF, Conor. The Glaring Evidence that Free Speech is Threatened on Campus. *Atlantic*, v. 4, mar. 2016. Disponível em: <https://www.theatlantic.com/politics/archive/2016/03/theglaring-evidence-that-free-speech-is-threatened-on-campus/471825/>. Acesso em: 28 fev. 2024.

HAMOU, Philippe. Descartes : le théâtre des passions. *Études*, v. 1, 2002. Disponível em: <http://journals.openedition.org/episteme/8418>. DOI: <https://doi.org/10.4000/episteme.8418>. Acesso em: 28 fev. 2024.

LAGEIRA, Jacinto; TRICOIRE, Agnès; VÉRON, Daniel. *L'Oeuvre face à ses censeurs: le guide pratique de l'observation de la liberté de création*. M Médias, 2020.

LEFEBVRE, Henri. *Critique de la vie quotidienne*. Paris: l'Arche Editeur, 1958.

LUKIANOFF, Greg; HAIDT, Jonathan. *The Coddling of the American Mind: How Good Intentions and Bad Ideas Are Setting Up a Generation for Failure*. New York: Penguin, 2018.

MARTIN, Laurent. Censure répressive et censure structurale : comment penser la censure dans le processus de communication ? *Questions de communication*, n. 15, 2009, pp. 67-78. Disponível em: <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/461>. Acesso em: 28 fev. 2024.

MARTIN, Laurent. Penser les censures dans l'histoire. *Sociétés & Représentations*, v. 21, n. 1, pp. 331-345, 2006. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-societes-et-representations-2006-1-page-331.htm>. Acesso em: 28 fev. 2024.

MÉTAIS-CHASTANIER, Barbara. La censure par le populaire. *Gestions populistes de l'art et de la culture*, Agon, 2014.

MURAT, Laure. *Qui annule quoi ?* Libelle. Paris: Seuil, 2022.

RAMPELL, Catherine. Free Speech Is Flunking Out on College Campuses. *Washington Post*, 22 out. 2015. Disponível em: https://www.washingtonpost.com/opinions/free-speech-is-flunking-out-on-college-campuses/2015/10/22/124e7cd2-78f5-11e5-b9c1-f03c48c96ac2_story.html. Acesso em: 28 fev. 2024.

SCHREIER, Lise. De l'art de civiliser les filles: idéologie domestique et politique coloniale dans le roman édifiant des débuts de la Troisième République. *Romantisme*, v. 2014, n. 165, pp. 13-20, 2014. DOI: 10.3917/rom.165.0013. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-romantisme-2014-3-page-13.htm>. Acesso em: 28 fev. 2024.

YALE'S Little Robespierres. *Wall Street Journal*, 9 nov. 2015. Disponível em: <https://www.wsj.com/articles/yales-little-robespierres-1447115476>. Acesso em: 28 fev. 2024.

SOBRE AS AUTORAS

Isabelle Barbéris

Professora na Université Paris Cité. Paris, França. E-mail: isabelle.barberis@u-paris.fr.

Fransuelen Geremias Silva

Doutoranda em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Bolsista Capes. Mestra em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). Mestra em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte (MG), Brasil. E-mail: fransuelengs@ufmg.br.

Marco Antônio Sousa Alves

Professor Adjunto da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Doutor em Filosofia pela UFMG, com estágio de pesquisa doutoral na École des hautes études en sciences sociales (EHESS/Paris). E-mail: marcofilosofia@ufmg.br.



Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: Collage art, abstract concept, schizophrenia, objects and subjects

DESLIZES AO CORPÓREO, OU SOBRE OS EFEITOS DOS DESLUMBRAMENTOS DO ESCONJURO: *DISPÊNDIOS* SOBRE GEORGES BATAILLE

Leandro Assis Santos  0000-0003-4901-9880

Universidade do estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, Brasil

Resumo

O presente artigo visa reconstruir a partir das reflexões de Georges Bataille o que se entende por esconjuro e sexualidade. Para tanto, delimitar um *affaire* filosófico com as noções de dispêndio, transgressão e interdito são centrais, uma vez que nosso filósofo recorre a elementos de escatologia a fim de delimitar o espaço mais íntimo da corporeidade. Esta será entendida a partir de sua imanência, haja vista que não existe nenhuma perspectiva de metafísico ou religioso (guarda-se aqui a diferença com o sagrado) no interior da obra do pensador francês. Dessa maneira, o intuito desse trabalho é especificar o lugar mais próprio do esconjuro na vida humana, partindo do que é mais baixo e vil, como procede nosso autor. Partindo desse propósito, nossa pesquisa objetiva explicitar quais os meandros que perpassam a dinâmica mais própria dos prazeres que, por sua vez, delimitam o espaço de nossa corporeidade, bem como acerca da própria “carne” do mundo.

Palavras-chave

Bataille, esconjuro, dispêndio, transgressão, interdito.

SLIPS INTO THE CORPOREAL, OR ON THE EFFECTS OF THE ENCHANTMENT OF CONJURATION: *EXPENDITURES* ON GEORGES BATAILLE

Abstract

This article aims to reconstruct from Georges Bataille's reflections the notion of hiding and sexuality. Therefore, delimiting a philosophical *affaire* with the notions of expenditure, transgression and interdiction are central, since our philosopher uses elements of eschatology in order to delimit the most intimate space of corporeality. This will be understood from its immanence, given that there is no perspective of metaphysical or religious (the difference with the sacred is kept here) within the work of the French thinker. In this way, the aim of this work is to specify the most peculiar place of hiding in human life, starting from what is lowest and lowest, as our author proceeds. Starting from this purpose, our research aims to explain which are the intricacies that permeate the most characteristic dynamics of pleasures that, in turn, delimit the space of our corporeality, as well as about the “flesh” of the world.

Keywords

Bataille, hiding, expenditure, transgression, prohibited.

Submetido em: 30/03/2024

Aceito em: 21/06/2024

Como citar: SANTOS, Leandro Assis. Deslizes ao corpóreo, ou sobre os efeitos dos deslumbamentos do esconjuro: *dispêndios* sobre Georges Bataille. (des)troços: revista de pensamento radical, Belo Horizonte, v. 5, n. 1, p. e51934, jan./jun. 2024.



Este trabalho está licenciado sob uma licença *Creative Commons Attribution 4.0*.

[...] o que conta não é mais o enunciado do vento, é o vento.

Georges Bataille¹

Introdução

Não se deve excluir o que é baixo e vil. Não se deve ter um excesso de pureza no discurso, uma vez que a totalidade do possível sobrevém às forças mais imanentes, sem homogeneidades e nivelamentos. Não se deve ser nada de linear, de cartesiano, pois, o que "resta" é a ausência do cogitar de tipo ensimesmado. Para nos dispor ao diálogo com Georges Bataille (1897-1962), o que de imediato nos impõe é uma *descida*. Uma dialética ao revés; nada de ascensões, ascetismos, superações. Todavia, interpela-se uma regressão e permanência ao que efetivamente se é, ao que há de animal *no* homem, de místico, de erótico, de arrebatador.

O que se objetiva, inicialmente, com o presente escrito não é apenas uma interrogação que se faça *junto* a Bataille, porém, algo que se coloca *a partir* dele.² Isso acena como necessário pelo fato de o corpo aparecer como algo real e concreto, não suprimível e sucessivamente carecendo de circunscrições mais objetivas, ainda que, na história da filosofia, tenha gozado, grosso modo, de um lugar negativo e menor. Não é nenhum cárcere, nenhuma coisa extensa, nenhum suporte para o Eu. É, anterior a todas as débeis demarcações que a filosofia já o tenha oferecido, um espaço de acontecimento de realidade, de forças, de vontades: é absoluto e simultaneamente ambivalente em relação a toda imanência, o que nos faz buscar, portanto, uma *corporeidade de imanências*. Não há ser fora ou apartado do corpo, nem diferenças ontológicas que priorizam um ser puro, imaculado. A pureza é o âmbito do ascetismo, das dualidades, dos casticísmos altivos. Na maioria das vezes, curiosamente, distantes da corporeidade, malograram os afetos. Criam-se dores metafísicas,³ quando não se assume verdadeiramente que a derrota também faz parte do jogo da vida. O que fica, o "resto", como escrito acima, é a permanência, o lastro daquilo que não se apaga, o espectro que requer seu lugar ao sol.

O que Bataille enseja é uma teoria na qual incorpora os outros –⁴ como corpo, sentidos, prazeres – sem os transformar em "um mesmo". Um esforço de apreensão sem

¹ BATAILLE, *Sobre Nietzsche*, p. 34.

² Em *O prazer do texto*, obra de 1973, anotou Roland Barthes: "São essas razões mesmas que aproximam o medo da fruição; ele é a clandestinidade absoluta, porque é 'inconfessável' [...], mas porque, cindindo o sujeito ao deixá-lo intato, só tem à sua disposição significantes *conformes*: a linguagem delirante é recusada àquele que houve o medo erguer-se nele. 'Escrevo para não ficar louco', dizia Bataille [*Sur Nietzsche* – "Ce qui m'oblige d'écrire, j'imagine, est la crainte de devenir fou"] – o que queria dizer que escrevia a loucura; mas quem poderia dizer: 'Escrevo para não ter medo'? Quem poderia escrever o medo (o que não impediria dizer contá-lo)? O medo não expulsa, não constrange e nem realiza a escritura: pela mais imóvel das contradições, os dois coexistem separados" (Barthes, *O prazer do texto*, p. 59).

³ Vale lembrar Albert Camus em *O mito de Sísifo* (1941/2017), quando chama atenção para o *suicídio filosófico*, em que se transfere para um elemento supra terreno a equação dos fracassos e desesperos vividos. Um exemplo disso, a obra de Søren A. Kierkegaard.

⁴ Não há em Bataille nenhum traço de uma teoria da alteridade – a dito de exemplo, algo como refletiu seu contemporâneo Emmanuel Lévinas – o que não significa que não tenha meditado sobre os outros e a comunidade – para isso, conferir Maurice Blanchot, *A comunidade*

identidades (como o padre de Sevilha cujo olho é esgarçado pela luxúria de Simone, em *A história do olho* – o morto é um indigente), todavia atravessado por uma absoluta diferença, mantida em todas as suas dimensões. Isso se deve aos índices existenciais concernentes do humano, um ser descontínuo e, por conseguinte, não linear, imbuído de certa (e angustiada) solidão que o acompanha ininterruptamente, sem descanso ou sossego.⁵

Para o pensador francês, o curioso é a tentativa constante de manutenção da descontinuidade ao se remeter, quase de forma voluptuosa, para uma continuidade inexistente – não há projetos, no sentido de esses serem examinados como certa arquitetura, planejamento, intento. É na imersão na experiência interior dessa cadência própria ao humano que o erotismo, enquanto uma promessa de vida, se mostra como um gesto sutil, com seus signos adequados, sinuosos, violentos, embora misteriosos, com véus, silêncios, levezas que se remetem ao *entre* do interdito e da transgressão.

1. Sobre a experiência interior e o esconjuro

O interesse de Georges Bataille não reside na delimitação das linhas de força que definem as possibilidades do existir humano. Pelo contrário, seus olhos recaem sobre os extremos da vida, àquilo que ininterruptamente se intentou mortificar, silenciar, esconjurar; destarte, aquilo que se situa além do tradicional, do recatado, do moral. Há no referido filósofo uma conduta que objetiva um resgate desses elementos que caracterizam extremos, que de alguma maneira são impronunciáveis, e, em especial, os meios aos quais esses acontecem, procurando abraçar tudo o que é audaz, forte, capilar.

O que cabe ao esconjuro é pura *experiência interior* que, no âmbito do anônimo e do singelo – consequentemente, do paradoxal –, desafia a continuidade do existir, disponível àquilo que passa e não volta, sendo, enfim, temporal. A primeira epígrafe aqui em uso traz à baila essa cena trágica, a presença de um devir corrosivo, nada plácido, que se deixa instalar precisamente nos antípodas – é uma *experiência vivida*, concreta, sem rodeios ou abstrações; mas, *ficções*! Esse devir aparece como uma descontinuidade, o que, por sua vez, o explicita a partir de uma atmosfera temporal. Em sua forma própria de acontecer, seu oposto, o ser contínuo, torna-se fel a ser obstinadamente buscado. Tudo está perpassado pela descontinuidade, ainda que não se saiba que o mesmo é epicentro

inconfessável (Blanchot, *A comunidade inconfessável*). Há em Georges Bataille uma conexão direta do sujeito ao outro, ainda que nessa tonalidade que nos liga não exista nenhum aspecto axiológico das filosofias da alteridade. O outro aparece envolto ao manto do dispêndio – conceito explicitado a frente –, que abre sua própria existência enquanto gasto, usufruto – porém, nesta análise, a ausência total de todo aceno de valor cria uma corporeidade útil e própria, cuja dinâmica íntima espraia a experiência interior, definida pelo desnudamento frente às vivências que se abrem ao humano.

⁵ Essa *descontinuidade*, como em breve se explicitará, traça os contornos próprios que circunscrevem o existir humano. Não se trata (*meramente?*) de uma finitude, mas, de um detalhe de comportamento, de uma linha de força típica em que se pretende, ininterruptamente, ultrapassar, uma vez que seu oposto, é, em seu bojo, o que se intenta a ser buscado, ainda que isso não signifique a superação da descontinuidade. Escreve Bataille em *O erotismo*, obra que data de 1957: “A vida é em sua essência um excesso, a vida é a prodigalidade da vida. Sem limite, esgota as suas forças e seus recursos; sem limite, aniquila aquilo que criou. A multidão dos seres vivos é passiva nesse movimento. No extremo, todavia, queremos resolutamente o que coloca nossa vida em perigo” (Bataille, *O erotismo*, p. 110).

do que nos move e dinamiza. *Tabacaria*, poema que consta em *Ficções do interlúdio*, de Álvaro de Campos, concentra todo esse viés e apelo:

Não sou nada. / Nunca serei nada. / Não posso querer ser nada. / À parte isso, tenho em mim / todos os sonhos do mundo.
Janelas do meu quarto, / Do meu quarto de um dos milhões do mundo que ninguém sabe quem é / (E se soubessem quem é, o que saberiam?), / Dais para o mistério de uma rua cruzada constantemente por gente, / Para uma rua inacessível a todos os pensamentos, / Real, impossivelmente real, certa, desconhecidamente certa, / Com o mistério das coisas por baixo das pedras e dos seres, / Com a morte a pôr umidade nas paredes e cabelos brancos nos homens, / Com o Destino a conduzir a carroça de tudo pela estrada de nada. / Estou hoje vencido, como se soubesse a verdade. / Estou hoje lúcido, como se estivesse para morrer, / E não tivesse mais irmandade com as coisas / Senão uma despedida, tornando-se esta casa e este lado da rua / A fileira de carruagens de um comboio, e uma partida apitada / De dentro da minha cabeça, / E uma sacudidela dos meus nervos e um ranger de ossos na ida [...].⁶

O que se percebe nesse trecho do poema é a desafortunada procura pela equação do esconjuro – a obnubilação do sujeito pensante, o “certo, desconhecidamente certo” de uma “estrada de nada”. *Transcurso* e *devir*: eis as marcas ébrias do descompasso, do descontínuo. “Não ser nada”, “não querer ser nada”, é a renúncia que habita a experiência extrema do possível: o *parar* de querer ser. Inequação básica, o fato de nada ser impele o sujeito dos versos a se deslocar para um espaço de desejos, sem nome, vem vestes, sem lar: *nu*. Seu desamparo em relação a tudo, inclusive de si mesmo, o eleva – sem nada de ascetismos e transcendências – ao lugar de um desafio, de uma despreocupação, de uma maneira bem “lúcida, como se estivesse para morrer”. É o “peso do porvir”,⁷ como escreve nosso filósofo. “Peso” não como fardo, já que o incomensurável do esconjuro deve ser comungado e compartilhado com os outros. A determinação de certa corporeidade, nesse ínterim, acena para algo de estranho. O fato de não ser nada, como ensina o poema, é a ausência de verdades, de soluções, que traduzem o encanto *da* e *pela* descontinuidade. É esta corporeidade em produção, atada ao desconhecido, que se desenrola como a aventura.

A *experiência interior* é um dispêndio de forças que deixa entrever o sujeito em seus exercícios de gastos e estados de êxtase,⁸ a maneira de uma libertação; é falar propriamente “de dentro”, demarcando, conseqüentemente, um lugar autêntico. “Libertação”, nesse ínterim, indica o risco que é intrínseco à experiência interior. Georges Bataille assevera que à base desse fenômeno reside a ruptura, a *perda* – o que já se percebe, de imediato, a íntima relação que esse *gesto* possui junto ao dispêndio: “Perder-se nesse caso seria se perder e de modo algum se encontrar”.⁹

⁶ Pessoa, *Obras poéticas*, pp. 362-363.

⁷ Bataille, *A experiência interior*, p. 53.

⁸ Na obra que data de 1943, *A experiência interior*, volume 1 da *Suma ateológica*, Bataille escreveu na primeira página do escrito: “Entendo por experiência interior aquilo que habitualmente se nomeia experiência mística: os estados de êxtase, de arrebatamento ou ao menos de emoção meditativa. Mas penso menos na experiência confessional, a que os místicos se ativeram até aqui, do que numa experiência nua, livre de amarras, e mesmo de origem, que a prendam a qualquer confissão que seja. É por isso que não gosto da palavra ‘mística’” (Bataille, *A experiência interior*, p. 55).

⁹ Bataille, *A experiência interior*, p. 55.

"Perda", no presente contexto, é tomada como um *gesto* visto sua dimensão patente e latente, típica do dispêndio que orienta o erotismo. Esse gesto se traduz como um movimento que deixa que a corporeidade imanente aos atos possa aparecer, repleta de uma carne cuja capilaridade é o aspecto, a aparência, a ilusão – a *transgressão*. A perda enquanto gesto de corporeidade de imanências apela ao declínio de se entender o corpo como qualquer coisa de sagrada, no sentido de não tocável, ou simplesmente como algo profano, somente sujo e desconfigurado. Todo gesto traça, assim, uma ontologia do *ser-corpo*, que não é alegórico, é produzido pelas dimensões mesmas dos gastos que promovem o existir – uma *ontologia dos gestos*. O *gesto*, assim, é puro movimento e aceno à corporeidade de imanências, que se sintoniza constantemente aos dispêndios empreendidos pelo homem. Isso quer dizer que se liberta o sujeito que vive a experiência interior com todos os seus melindres e angústias,¹⁰ sentindo a presença do receio, do medo (da aventura, por exemplo), porém, resistindo a ele.¹¹

Pelo exposto, libertar-se é abrir-se ao esconjuro, ao inebriamento ou arroubamento do interdito – é, portanto, estar aberto ao erotismo. É o narrador anônimo – ou seja, o *qualquer um* – de *A história do olho*, que data de 1928, que descreve:

Não deixávamos, quase nunca, de fazer amor. [...] Saímos de um lugar propício para ir à procura de outro: uma sala de museu, a alameda de um jardim, a sombra de uma igreja ou, à noite, uma rua deserta. Eu abria o corpo da minha amiga e cravava o cacete em sua vulva. Arrancava rapidamente o membro do estábulo e continuávamos nossa caminhada ao acaso. Sir Edmond nos seguia de longe e nos surpreendia. Então ficava ruborizado, sem se aproximar. Se ele se masturbava, fazia-o discretamente, à distância.¹²

Essa é a dinâmica do porvir: em um momento, o homem se dispõe às paixões que afrontam o esconjuro, o "domínio natural de proibições",¹³ como interpreta Achille Mbembe. Em outro momento, se deixa conduzir pelos discursos ascéticos, "negadores do corpo", para seguir o Nietzsche da terceira dissertação de *Genealogia da moral*,¹⁴ que pregam a condenação do vil e do cruel. É por tal motivo que a experiência interior deve ser *negativa*: ela abole o poder das palavras e instala a pura dimensão do ato em si, sem vestes, disfarces ou rompantes.

O *dispêndio*, por seu turno, é a forma básica de ser. Em *A noção de dispêndio*, texto que data de 1933, constante em *A parte maldita*, publicado em 1949, Bataille expressa que esse gesto se relaciona ao consumo, previamente separado em duas maneiras distintas. Uma diz respeito ao uso daquilo que expressa o necessário para a conservação da vida no que tange as suas formas de produção e reprodução. É orgânico e fisiológico, manifesto em toda e qualquer forma de uso dos "úteis". Não obstante, o que de imediato acena é uma

¹⁰ O conceito de *angústia* será retomado nos tópicos 2 e 3 do presente artigo.

¹¹ Maurice Blanchot escreveu: "A morte, a morte do outro, da mesma maneira que a amizade e o amor, liberam o espaço da intimidade e da interioridade que não é jamais (em Georges Bataille) aquela de um sujeito, mas o deslizamento para fora dos limites. 'A experiência interior' diz assim o contrário do que parece dizer: movimento de contestação que, vindo do sujeito, o devasta, mas tem por mais profunda origem a relação com o outro que é a comunidade mesma, a qual não seria nada se não abrisse aquela que se expõe a ela, à infinidade da alteridade, ao mesmo tempo que lhe determina sua inexorável finitude" (Blanchot, *A comunidade inconfessável*, p. 30).

¹² Bataille, *História do olho*, p. 60.

¹³ Mbembe, *Necropolítica*, p. 15.

¹⁴ Nietzsche, *Genealogia da moral: uma polêmica*, p. 87 e ss.

consideração incômoda: como mensurar esse *útil*? Para tanto, aprecia-se uma segunda forma de consideração do gasto que aqui nos interessa: são os chamados *dispêndios improdutivos*, tudo aquilo que se enlaça ao supérfluo, ao contingente, que são ligados às condições arcaicas ou primitivas da vida, nas quais trazem em si mesmas sua objetividade e finalidade.¹⁵ O dispêndio, na concepção de Georges Bataille, refere-se somente a esta segunda forma de gasto: é o prazer no excesso, cuja ênfase se dá na perda, incondicional, “desviadas de finalidades” necessárias: é a caracterização básica do trivial, logo, continuamente inaudita.

A perda que se impinge no dispêndio alude a não correspondência com qualquer nível de reconhecimento, de retribuição, em que os hábitos sociais conflitem com a “etiqueta” e as convenções. Ele estampa e cria uma atmosfera de enleio e soberania, de verticalidade, em termos afetivos, entre sujeitos cuja configuração modal é a da destruição parcial de sentidos instituídos. Por isso que, na ocular aberta por Bataille, a perda característica do dispêndio instaura o desejo de autoridade, vista culturalmente como danatória. Essa perda é apreendida como uma decadência, como algo que é remetido ao “purgatório” para se redimir e se salvar. A subversão e o paradoxo se instauram no fato de que, no dispêndio, marca absoluta da experiência interior, não há salvação. *O que resta* – um singelo pertencimento a si, nunca uma conservação –, por conseguinte, é o mais simples nexos de uma atividade que interioriza o vivido, singularizando o sujeito em questão.¹⁶

O dispêndio improdutivo imprime uma dinâmica de perda, sem salvação, que desvela o humano em suas potencialidades e corporeidade. Sua forma básica é o *perder-se* em que instala uma identidade (ou seja, um desejo de não afastamento) com àquilo que se perde – o erotismo, como se examinará adiante, é fuga e perda de si, e nem por isso algo não desejável. É pela falta de mística – entendida aqui como qualquer forma de objeto transcendente – que a experiência interior colore todos os traços do vivido; dispõe o humano em sua descontinuidade que não delimita os planos da existência em apelos racionais – logo, sem transcendências, sem ideais e ideias claras e distintas. Afiança Bataille:

Existe, ao contrário, uma afinidade entre: – de um lado, a despreocupação, a generosidade, a necessidade de desafiar a morte, o amor tumultuoso, a ingenuidade desconfiada: – de outro, a vontade de se tornar a presa do desconhecido. Em ambos os casos, mesma necessidade de aventura *ilimitada*, mesmo horror pelo cálculo, pelo projeto.¹⁷

¹⁵ Escreve o autor em *A noção de dispêndio*: “A segunda parte é representada pelos dispêndios ditos improdutivos: o luxo, os enterros, as guerras, os cultos, as construções de monumentos suntuários, os jogos, os espetáculos, as artes, a atividade sexual perversa (isto é, desviada da finalidade genital) representam atividades que, pelo menos nas condições primitivas, têm em si mesmas seu fim. Ora, é necessário reservar o nome de *dispêndio* para essas formas improdutivas” (Bataille, *A parte maldita, precedida de “A noção de dispêndio”*, p. 21).

¹⁶ É importante frisar, na presente ocasião, que não se trabalhará com a noção de dispêndio em sua esfera econômica, como o faz Bataille em *A parte maldita*, não entrando nas diversas formas do fenômeno em questão, a exemplo do dispêndio funcional, do *potlatch*, real, simbólico, entre outros tantos tipos.

¹⁷ Bataille, *A experiência interior*, p. 54.

A experiência interior transita entre o não-saber, os dispêndios, a corporeidade, o escatológico. Conduz a vida; não a delimita,¹⁸ pois não é estado de consciência e nem de inconsciência. Enerva o homem, ser de frágil contingência, que anseia a se encontrar em suas perdas e ganhos. É, destarte, um gesto nada positivo, que espera ou empreende uma salvação. Desenha uma negatividade obstinada que revoga as positivities, as explicações, a linguagem – é um “sim” ao mundo, como expressa Jean Piel.¹⁹ Retira-se seus véus para a autenticidade, porquanto essa experiência nos diferencia dos demais indivíduos; é a experiência interior uma estrutura de diferenciações. Sua força catalisadora (para não dizer *plástica*) não possui nada de metafísica, transcendente ou ainda de niveladora. A imanência da experiência interior é latente e patente ao mesmo tempo, e, como experiência, é a *vontade de chance*, que flerta com o limite do possível.

A exposição da noção de “experiência”, ou, como escreveria Georges Didi-Huberman, “[...] produzir aqui, ou fomentar, algo como uma laceração ‘experimental’”,²⁰ traz à tona o que Bataille deseja nomear por *autoridade* (ou soberania). Essa noção pressupõe um deslocamento das possibilidades radicais do humano, negando as atribuições dos elementos que balizam e cercam a vida, como os valores e a sanha por conhecimento: todos os limites e aquilo que de alguma maneira se lhe outorga direitos e imperativos devem ser sobrepujados, e, simultaneamente, deve-se manter o exercício de se sustentar essa superação.

A autoridade é o elemento determinante do que é tradicional, habitual, e, simultaneamente, e é nisso que nos fiamos, àquilo que deve ser excedido. É a própria experiência interior de forma inaudita, potente, que pede passagem, que, como forma esconjurada, passou a configurar o que há de propriamente soberano. Essa autoridade é dispêndio, demasia, não como aquilo que sobra, todavia, como o que, cheio de si, sustenta todo o *resto*. A violação das proibições nos põe diante do extremo do possível, a morte. A experiência, como a vida nua, traz à baila os contornos, as linhas diretrizes da vida/corpo, suas atividades e ofícios, suas formas de voltar a *si mesmo*. A experiência (interior) não suprime o “drama” que se espelha no humano, até porque se deixa perceber angustiadamente.²¹

O drama é uma possibilidade de ser essencial à existência humana.²² Não somente pelo fato de “a vida humana ser dramática” – questão cuja tradição de pensamento é por demais extensa e significativa –, porém, pelo fato de que o sujeito constantemente dramatiza, *encena* o que pretende ser. Eis a mascarada que embeleza o erótico, continuamente adjacente à ilusão e aos disfarces. Encena-se o que se é e o que requer ou intenta ser, e isso se conecta com o que há de autoridade na experiência interior. A soberania é o movimento de autoimposição da própria vivência, em todas as suas esferas, estando além das dimensões estéticas, morais e intelectuais, que sucessivamente traz ao

¹⁸ “Quis que o não-saber fosse seu princípio” (Bataille, *A experiência interior*, p. 33).

¹⁹ Conferir introdução de *A parte maldita, precedido de “A noção de dispêndio”*, texto de Jean Piel intitulado *Bataille e o mundo* (Piel *apud* Bataille, *A parte maldita*, p. 7).

²⁰ Didi-Huberman, *A semelhança informe*, p. 19.

²¹ Escreve Bataille em *A experiência interior*: “A partir do momento em que o drama nos atinge, e ao menos se ele é sentido como algo que concerne em nós ao homem em geral, atingimos a autoridade, o que causa o drama. (Do mesmo modo, se existe em nós uma autoridade, um valor, há drama, pois se ela é assim, é preciso levá-la a sério, totalmente)” (Bataille, *A experiência interior*, p. 42).

²² “O dramático [...] é simplesmente ser” (Bataille, *A experiência interior*, p. 44).

primeiro plano do drama a agonia e a angústia, sentimentos que lhes são imanentes: "A dramatização só se tornou realmente geral fazendo-se interior".²³

O mais potente do drama é a certeza de não haver salvação – seu encanto, contudo, está no fato (ou no receio) de ter que lidar com essa carência. Vida abandonada: isso porque o drama é caracterizado, como em qualquer cena, por sua finitude, sua efemeridade, sua falta de continuidade. "A única verdade do homem é a de ser uma súplica sem resposta".²⁴ "Súplica", no presente contexto, refere-se também a nudez,²⁵ que é a instância na qual não há qualquer nível de reflexão ou intelectualismo, no qual o sujeito está despossuído de tudo aquilo que o mascara para experiências íntimas. É, consequentemente, uma intencionalidade que é todo capilaridade, sem rompantes, tomada e/ou travestida do puro sensível. "É por meio de uma 'íntima cessação de toda e qualquer atividade operacional intelectual' que o espírito é posto a nu".²⁶

Deve-se perceber que não se reflete, necessariamente, sobre o corpo enquanto matéria, somente. Entretanto, reflete-se sobre uma corporeidade apreendida de forma fenomênica, não física, porém, relativa às semânticas e espaços aos quais o acontecimento dispendioso se efetiva. Qualquer subterfúgio que visa a fuga quanto ao modo de lidar com o risco, o drama e o dispêndio, se torna odioso, letárgico, extemporâneo. A relação entre drama e autoridade se sustenta no êxtase (logo, erótico) da experiência interior, conquanto seja esse fato fundamental que, na perspectiva de nosso pensador, produz, por meios dos mais variados recursos derivados do ato erótico, criações das mais distintas.²⁷ E como expressão de êxtase, a experiência interior se abre e investe como "contestação do saber":²⁸ é puro não-saber, um gratuito desnudamento.

Nessa imersão no drama, aponta-se para sua segunda caracterização. Na ótica de Georges Bataille, a vontade passa a configurar aquilo que se acrescenta e é antecedente à linguagem.²⁹ O drama não habita o discurso, sendo-lhe independente, de modo a travar certo desnudamento mediante a experiência; é muito mais ligado às emoções, sendo, deste modo, exterior à racionalidade discursiva que se reveste de um *lógos* capenga e instável. A fraqueza do drama circunscreve precisamente a produção de mascaradas, de simulacros, o que o faz ser, ainda que orientado pela descontinuidade e como sinal basilar da experiência interior, igualmente erótica, *gestual*. Escreve Bataille em *A experiência interior*:

A contestação permaneceria, na verdade, impotente em nós se ela se limitasse ao discurso e à exortação dramática. Essa areia em que nos afundamos para não ver é formada pelas palavras, e a contestação, tendo de se servir delas, faz pensar – se passo de uma imagem a outra diferente – no homem atolado, debatendo-se, cujos esforços só fazem com que afunde ainda mais: e é verdade que as palavras, seus

²³ Bataille, *A experiência interior*, p. 42.

²⁴ Bataille, *A experiência interior*, p. 44.

²⁵ "Só nos desnudamos totalmente indo sem trapaças rumo ao desconhecido" (Bataille, *A experiência interior*, p. 35).

²⁶ Bataille, *A experiência interior*, p. 44.

²⁷ É muito perceptível, nesse caso, o diálogo travado por Bataille com o surrealismo.

²⁸ Bataille, *A experiência interior*, p. 44.

²⁹ Isso não significa que o drama é alheio à linguagem. O que se indica é o fato de que a linguagem não perturba o drama, de maneira que este faça suas "acrobacias" no interior de todo discurso possível, sem nele residir.

dédalos, a imensidão esgotante de seus possíveis, enfim, seu caráter traiçoeiro têm alguma coisa das areias movediças.³⁰

Autoridade, nesse ínterim, é elemento de força, vontade que se plasma objetivamente como experiência interior, não afeita a delimitações, circunscrições e cálculo.³¹ Pelo contrário: é transgressor de leis, de interditos, nos quais repousa a racionalidade, mas que não são necessariamente racionais. O “si mesmo”, apontado acima, indica a espinha da experiência interior, qual seja, que em seu acontecimento, não há uma distinção tão determinante entre sujeito e objeto.

“Interior”, pelo revelado, é precisamente a existência das potencialidades do mundo no sujeito: nada de idealismos e formalismos; todavia, somente um pleno desnudamento *perante a*. É um doar-se desnudo, em que toda forma de proibição silencia – o que deixa entrever que a nudez é traço ou gesto que delinea o espaço e corporeidade inata à experiência interior, *como que a nudez fosse a carne do corpo*. Esta, de tal modo, é a realização radical de um conjunto de fatos e forças que aquiesce todas as coisas, e não apenas uma ou outra delimitação possível. O *si mesmo* aberto nesse *gesto* não é um sujeito isolado cartesianamente do mundo: ele *atua* no mundo, que, por sua vez, contorna-lhe concedendo sua corporeidade, em que o erotismo passa a perfazer a balança que arrebatava e potencializa a própria experiência interior.

2. Da ficção ao erotismo

Na ocular de Georges Bataille, “o erotismo é a aprovação da vida até na morte”;³² tende a se mostrar como algo individual, como um esquadrinhamento em termos psicológicos independente de todo e qualquer fim natural – de imediato, o erotismo se afasta da reprodução, ainda que a ela esteja ligado. Isso se deve ao fato de que o humano é um ser marcado pela descontinuidade, a morte.³³ Na leitura feita por Eliane Robert Moraes em *O corpo impossível*:

Bataille propõe que “o sentido do erotismo é a fusão, a supressão dos limites”, inscrevendo a atividade erótica nos domínios da violência. À fusão de corpos corresponde a violação das identidades: dissolução das formas constituídas, destruição da ordem descontínua das individualidades. Na experiência do amor, objetos distintos se fundem e se confundem até chegar a um estado de ambivalência no qual o sentido do tempo – de duração individual – amplia sua significação. A passagem da vida é, então, testada no seu termo final: “o sentido último do erotismo é a morte”, conclui o autor de *L'érotisme*.³⁴

Não obstante, precisamente pelo fascínio à morte, busca-se, de jeito determinante, uma continuidade, na qual o erotismo é uma configuração singular. Percebe-se, de imediato, uma íntima relação existente entre *erotismo* e *soberania*. A vida nua, enquanto

³⁰ Bataille, *A experiência interior*, p. 46.

³¹ “[...] l'expérience intérieure anéantit toute certitude [...] Expérience de la négation la plus radicale, l'expérience intérieure est une philosophie du risque” (Marczuk; Apicella, *Cahiers Bataille* 4, pp. 96-97).

³² Bataille, *O erotismo*, p. 35.

³³ E, como é sabido, essa ganha sua medida pela vida e pelo tempo.

³⁴ Moraes, *O corpo impossível*, pp. 48-49.

modo da experiência interior, arrebatada as articulações das proibições (interditos) em todos os seus níveis, moral, religioso, intelectual etc. Isso se deve a situação que dinamiza o próprio erotismo: o exercício de ruptura com o feito e a revolta com o dado que é instaurado no seio da soberania. Desse modo, a soberania e o erotismo traduzem uma dinâmica multívoca que assinala a manifestação da corporeidade, quer física, quer gestual.

O erotismo é um *gesto* cuja capilaridade está na aparência, no ilusório, no não sentido, que paradoxalmente não se desvela. Não se deve entender no presente contexto "ilusão" como algo de qualquer natureza depreciativa, sendo justamente o oposto. A beleza da ilusão, da aparência, está em inventar *ficções*. Toda ficção é o ato de dissimular, enganar, supor, fabular. Isso nos dá a entender que é algo ruim. Seria, se este fosse um texto para moralistas.

Ora, se voltarmos ao título de Álvaro de Campos – dentre tantos "Eus" de Fernando Pessoa –, que consta na problematização do presente artigo, a ficção é o próprio vivido, não como algo falso ou menor, mais àquilo que é imaginado, que perfaz os devaneios, e, por isso mesmo, a possibilidade real de pensar, que *é sentir. Pensar é sentir*. A ficção não é oposta à realidade, todavia é o que a envolve e absorve. O *interlúdio*, por seu turno, é o gozo, a diversão, ou o tipo de composição musical cuja função é separar partes, cortar, cindir a inteireza da canção. Ou seja, *a ficção está no gozo cindido*, aparado, *que começa, mas se esconde nos silêncios*, pois todo corte do interlúdio abre outros possíveis tons, trechos, partes. O interlúdio, termo proveniente da arte musical, é o que separa o todo da música, dando-lhe o ritmo certo, os tempos e a história a ser sentida (vivida) na canção, visto que também é o *intermédio*. O interlúdio que canta o poeta é a própria vida, com seus acenos dramáticos, como no teatro, no biscoito, no jogo. Esse possui suas regras, seus "tempos certos" (*kairós*), aquilo que lhe harmoniza e sintoniza à totalidade, sendo, não mais, que fragmento ou algo despedaçado – o "resto" do início deste texto. Logo, *ficções do interlúdio* nos diz: o sentido ou devaneio do gozo cindido, fragmentado, que, assim, está disposto à esteira da satisfação.

O que há de singular no erótico está na produção das ilusões, das *ficções*, dos disfarces e das mascaradas. "O lugar mais erótico de um corpo não é *lá onde o vestuário se entreabre?*"³⁵ A ilusão, mais próximo até do devaneio ou do delírio, aqui apontada por Roland Barthes, acena precisamente para aquilo que aguça a imaginação e intensifica o prazer: interpela, convoca uma *curiosidade ambígua*, que deseja; contudo, que teme a reprovação interdita. Prossegue Barthes: "é a intermitência [...] que é erótica: a da pele que cintila entre duas peças (as calças e a malha), entre duas bordas (a camisa entreaberta, a luva e a manga); é essa cintilação mesma que seduz, ou ainda: a encenação de um aparecimento-desaparecimento".³⁶ O ato erótico é atravessado pela possibilidade acenada, porém, *não revelada em sua inteireza*.

Conforme Georges Bataille em *O erotismo*, o gesto erótico é velado, oculto no íntimo da paixão, cujo ser – melhor, qualquer modo do ser – só pode se mostrar perpassado por atos inauditos. Pensa-se em uma *ontologia dos gestos*, como afirmado quando se comentava sobre a "perda" no tópico 1 do presente estudo, corpórea e simultaneamente singela, escandalosa e silenciosa, dos nervos e dos afetos, nunca longe

³⁵ Barthes, *O prazer do texto*, p. 15.

³⁶ Barthes, *O prazer do texto*, p. 16.

da vida, que parte da atividade sexual, da existência íntima, colocando em cena seres descontínuos que procuram se ligar a uma parcela de eternidade, ainda que frágil.

A descontinuidade é baliza de seres finitos e limitados. A existência humana, caracterizada pela vida e pela morte, nossa única certeza, bem como fenômeno que constantemente proporciona juventude ao mundo,³⁷ traz em si uma rasgadura própria desse interstício, caracterizada por um *abismo*. Esse interstício é uma abertura, e essa se edifica como diferença.³⁸ No entanto, o fascínio pelo abismo, insuprimível, a vertigem ou angústia frente a ele, deixa e faz ver que não é outra coisa senão a morte que acossa.

Na ótica de Bataille, é a atitude angustiada do sujeito que cria os interditos. A angústia em si é oriunda do comportamento que, mediante os dispêndios, similar a vida, não para de criar, porém produz para destruir o criado. A angústia é, por conseguinte, similar a própria dinâmica da vida, é a "lembração" constante da possibilidade de morte: a angústia avizinha-se à possibilidade extrema. A vertigem angustiada é o desejo erótico que constantemente coloca a vida em um jogo perigoso que diz respeito ao movimento da transgressão que procura sobressair-se em relação ao interdito. A angústia é angustiada por ter que ser superada ininterruptamente. "[...] se a sorte nos leva, o objeto que desejamos mais ardentemente é o mais capaz de nos arrastar a loucas despesas e de nos arruinar".³⁹ A angústia é a *aventura* decorrente dos perigos e dificuldades da vida. Deseja-a para transcorrê-la, superá-la; ultrapassa-a, para ansiar novamente por sua exuberância, sua profusão. Vive-se na aventura igualmente um sentimento de aniquilamento e de gozo.

O jogo da angústia é sempre o mesmo: a maior angústia, a angústia até a morte, é o que os homens desejam, para encontrar ao final, para além da morte, e da ruína, a superação da angústia. Mas a superação da angústia é possível apenas sob uma condição: que a angústia esteja à altura da sensibilidade que a evoca.⁴⁰

A angústia é a melhor expressão da soberania. Nela há o rasgo que deixa passar a luz que ilumina e confere sentido à experiência interior. A humanidade, nesse ínterim, é angustiada. A angústia é erótica por excelência, visto que perpassa a cadência que lhe é particular. Perdas e ganhos perfazem seu elemento mais trivial, conquistado à base da instauração do interdito que requer transgressão. A angústia "vacila" na certeza; esta é absurda e *vertiginosa* por definição. É a tonalidade do erotismo que se angustia por algo que lhe é posto de fora. A angústia abre e instaura o interdito, e se dá, efetivamente, quando se supera o mesmo, em especial na circunstância que se cede àquilo que o interdito mantém – a experiência do pecado no âmbito do sagrado. A angústia torna as coisas mais sensíveis, sendo, de tal modo, um fenômeno de capilaridade, pelo qual se sente o mundo. A angústia é fruto de ambiguidades. Com o exposto, percebe-se que a angústia é *um sentimento de capilaridade*. Isso quer dizer que ela é coirmã ao próprio erotismo, uma vez que tanto um, quanto o outro envolvem a corporeidade de imanências de maneira ambígua, enlevando-o a prazeres e náuseas, bem como invocando proibições e deliciando-se com esconjuros. O erotismo, tal como interpreta nosso filósofo, está

³⁷ Escreve Bataille em *O erotismo*: "Com uma venda nos olhos, recusamos ver que só a morte assegura incessantemente um ressurgimento sem o qual a vida declinaria" (Bataille, *O erotismo*, p. 84).

³⁸ O fenômeno da abertura que se mostra como diferença será explicitado a seguir.

³⁹ Bataille, *O erotismo*, p. 110.

⁴⁰ Bataille, *O erotismo*, p. 111.

sempre entre a angústia da experiência interior, o *risco*, e a possibilidade de transgressão/violação, isto é, a possibilidade de infringi-lo, o que faz da transgressão uma dilaceração de si mesmo.

A descontinuidade, o *abismo*, como escrito acima, é sempre vertiginoso porque nos põe diante da morte: "A morte tem o sentido da continuidade do ser".⁴¹ Isso põe em jogo a frase que abre a obra em questão: "o erotismo é a aprovação da vida até na morte"⁴² porque nos remete ao esforço, ainda que circunstancial, de conquista de continuidade. Por isso mesmo que o erotismo se apresenta em três esferas distintas: 1) pelos corpos, 2) no íntimo dos corações e 3) nos apelos do sagrado. Em qualquer uma dessas formas de erotismo, o que se ensaia é a supressão do isolamento – ainda que se experiencie o erotismo no íntimo de uma solidão atroz –, da descontinuidade, por um sentimento de absoluta continuidade e comunhão com o diferente, que tem seu ponto alto na violação.

A violência perfaz parte da anatomia do erotismo.⁴³ Na violação, não há revelação ou manifestação do ser, mas, esse é arrancado de seu *status* de "escondido". O que há de mais violento, não obstante, é a morte que nos furta até mesmo de nossa conjuntura de descontinuidade. A não linearidade da vida, que configurada pela morte, busca sua continuidade pelo meio violento, pela violação e perturbação, sobretudo, do outro. A inquietação é o elemento da violência, que, por sua vez, coloca tudo em jogo.

Pelo erótico, há uma dissolução parcial da descontinuidade do humano. Isso se deve na medida em que a exigência do desejo erótico habita a dissolução da estrutura do (ser) fechado, acontecimento que possui um lugar central no movimento em questão, ainda que seja um lugar "oculto". O erotismo é um gesto de plena abertura, que pressupõe, dentre outros elementos, a violação – que é sempre invasora. Isso margeia constantemente com a sinuosidade que (quase) toda violência pressupõe: o arrombo, o palavrão, o sussurro, o esculacho. Assim, o *fechado* (que se mostra como o encoberto, o escorregadio, como aquilo que está na iminência de cometer um deslize, um crime, bem como, *paradoxalmente*, o recatado, o singelo) se encontra no limiar do ato erótico, visto que este, que nada se confunde com o pornográfico, habita continuamente o momento derradeiro da violação dos "segredos" *ocultos* e silenciados: é o *esconjuro* por excelência.

Escreveu-se acima que *o erotismo é um espaço de aberturas que se impõe por meio das diferenças* (Cf. nota 20). Isso se deve ao fato de que tal ato procura, na violação dos corpos, criar espaços de rasgaduras em que a morte, ou parcelas da morte, são sentidas, experienciadas como parte da vida; isto é, o erotismo constitui uma cena de micro revelações da morte *na/em* vida, rompendo, violando ou destruindo as barreiras do ser fechado – do parceiro –, cujo ápice é o desnudamento, gesto central à experiência interior. São, assim, pequenas mortes, *la petite mort*.

A nudez, assim, é a instância na qual o fechado da descontinuidade se dissolve e busca se plenificar em um possível ser contínuo. É, por conseguinte, o mais absoluto estado de abertura para o outro, o diferente.⁴⁴ o corpo se abre à continuidade,

⁴¹ Bataille, *O erotismo*, p. 37.

⁴² Bataille, *O erotismo*, p. 35.

⁴³ Ao longo desse escrito foi sendo indicado, em doses homeopáticas, que o *silêncio*, o *ser velado* e o *paradoxal* igualmente se plasmam no jogo erótico.

⁴⁴ Escreve Blanchot: "Mesmo que a comunidade exclua a imediatidade que afirmaria a perda de cada um no esvaziamento da comunhão, ela propõe ou impõe o conhecimento (a experiência, *Erfahrung*) daquilo que não pode ser conhecido: esse 'fora-de-si' (ou o fora) que é abismo e êxtase, sem sessar de ser uma relação singular" (Blanchot, *A comunidade inconfessável*, p. 30).

permanecendo próximo aos "canais secretos" do obsceno.⁴⁵ Anota Bataille em *O erotismo*: "A obscenidade significa a perturbação que desordena um estado dos corpos conforme à posse de si, à posse da individualidade duradoura e afirmada".⁴⁶

A obscenidade é a articulação prévia da violação, que já possui certa anterioridade perturbadora. A posse de qualquer instância física já não ocorre em função do próprio corpo, visto que toda e qualquer forma de "posse" – em especial, da corporeidade alheia – se plasma continuamente no outro, visto senão como corpo e desejo. Há certa dualidade na irrupção da nudez: o que é seu é do outro, e vice-versa. O constrangimento é a máscara prévia ao acordo tácito da autoridade – e da autorização. Por isso mesmo o desnudamento é uma *perturbação que desordena*, porque o nu é o estado da ilusão da posse, a fantasia daquilo que deve ser, sabidamente, aceito, consentido, porém, que, por isso mesmo, é fugidio e pouco controlável.

Toda a capilaridade do desnudamento, delimitada à medida que se está frente ao outro, se perfaz imbuída de excessos e ilusões, já que a dissolução do fechado, do nu, se metamorfoseia ao aberto em sua profanação e violação. O obsceno que aí reside perturba-se no silêncio – ou a falta dele – que o desnudamento implica. O instante da possessão é, igualmente, uma ação limítrofe à despossessão: há uma total perda de si no outro, um esquecimento pleno cujo evento acontece na imersão ao seio alheio. Por isso mesmo, no erotismo, o que há de mais forte, a própria constituição da força como violação, é sempre uma dissolução das formas constituídas, movimento caracterizado como soberania: é a mais determinante obsessão pela descontinuidade, cuja experiência interior intenta camuflar seu real ímpeto no colo alheio.

Conforme Bataille, o erotismo é um fenômeno estritamente humano, não se confundindo com a sexualidade animal. Não se reduz a nenhuma busca por elementos exteriores, visto que depende, exclusivamente, de uma dinâmica que diz respeito a cada sujeito, que perpassa a instância da escolha e da consciência. O ato erótico, consequentemente, deve no mais das vezes colocar em questão a consciência do sujeito, abrindo-a ao limiar da animalidade, que tende a aparecer, conectando-se a toda e qualquer forma de experiência interior de sua vida, diferente da dinâmica animal. Esta não tem nenhuma consciência do ato de sua sexualidade animalesca. Para o homem, contudo, o erotismo se diferencia, precisamente, do que há de animal em si: ininterruptamente se avizinha à transgressão, e, por isso mesmo, reflete-se como uma forma de ruptura com o interdito. É importantíssimo caracterizar que essa "ruptura" é parcial, se assim se pode dizer. Isso porque a transgressão não se apresenta como a negação do interdito, mas como sua forma de superação – no sentido hegeliano, de uma superação que conserva –, e isso de maneira a completar o próprio interdito, e não de dissimulá-lo ou findá-lo. Conforme Jean Durançon:

C'est donc bien sur le terrain de l'interdit que se joue la transgression: l'ailleurs que vise la transgression ne peut être dit au-delà de l'interdit (dans sa suppression), pas plus qu'il ne peut être dit en deçà (dans son respect sans défaut). De là l'affirmation non positive dont parle Foucault, et aussi la "pure affirmation" dont parle Maurice Blanchot à propos de l'expérience intérieure. Il n'y a pas en effet de véritable contradiction entre les deux du fait que de la "pure affirmation" Blanchot précise sans équivoque qu'elle n'affirme que l'affirmation ("L'expérience intérieure affirme, elle est pure affirmation, elle ne fait qu'affirmer. Elle ne s'affirme même pas, car alors elle se

⁴⁵ Bataille, *O erotismo*, p. 41.

⁴⁶ Bataille, *O erotismo*, p. 41.

subordonnerait à elle-même: elle affirme l'affirmation"), qu'elle n'est pas un produit ("... une affirmation qui, pour la première fois, n'est pas un produit...".⁴⁷

O interdito, sempre pudico, não tem uma história tão velha quanto a da sexualidade, ainda que esteja de mãos dadas ao erotismo. No *Homem de Neandertal*, ainda não aparece nenhum de seus traços, porém, já no homem do *Paleolítico médio*, quando esse enfim se desprende de sua animalidade, o interdito se instala na vida cotidiana. "Ele saiu dela trabalhando, compreendendo que morria e deslizando da sexualidade sem vergonha a sexualidade envergonhada, de que o erotismo decorreu".⁴⁸ É nessa dimensão que Bataille afirma que seu problema é muito religioso. O erotismo é fuga e perda de si. A consciência de si associada a estrutura própria do domínio natural das proibições que começam a acenar igualmente transformam a vida dos indivíduos de então. A condição que possibilita o interdito reside na transgressão, e o que autoriza a transgressão situa-se no reino das proibições, ainda que a transgressão⁴⁹ "suspenda o interdito sem suprimi-lo".⁵⁰

3. Sobre uma *ontologia dos gestos*

Por mais inconfesso que possa ser, o mecanismo basilar do interdito é a violência, que, como já salientado, é ao mesmo tempo uma das linhas de força determinantes da transgressão. Interdito e transgressão estão, embora dissonantes, atados ao mesmo princípio, respondem a mesma fórmula. Só se tem consciência do interdito quando se está frente a ele. Como a proibição interdita continuamente ocorre sem que os indivíduos se deem conta, acaba por passar como algo despercebido, meramente como o que impulsiona o agir, colocando-se no mais das vezes na contramão dos caprichos mais tenazes: o que instala um, reprime o outro.

O interdito tende a ser facilmente violado. Isso não significa que perderá seu perfil de manifestação, dependendo do caso, como algo de aspecto horrendo, por isso violento, como no interdito do desejo de toque quanto ao morto. Ou ainda, mostrar-se na figura daquilo que de alguma maneira se espraia em comportamentos silenciados que ganham seu lugar ao sol, como as práticas canibalescas: o interdito perde sua validade ao tornar-se um sentimento de satisfação dos desejos, visto que a aspiração sagrada (portanto, erótica) de comer partes do corpo humano violam toda e qualquer tentativa de sobreposição de elementos moralizantes.⁵¹ Nesses casos o interdito nunca é depreendido como qualquer coisa que deva se mostrar de modo proibido. Não há, segundo Bataille,

⁴⁷ Durançon, *Georges Bataille*, pp. 131-132.

⁴⁸ Bataille, *O erotismo*, p. 55.

⁴⁹ Sublinha Barthes: "Entendo ao contrário por subversão sutil aquela que não se interessa pela destruição, esquia o paradigma e procura um *outro* termo: um terceiro termo, que não seja, entretanto, um termo de síntese, mas um termo excêntrico inaudito. Um exemplo? Bataille, talvez, que frustra o termo idealista por um materialismo *inesperado*, em que tomam lugar o vício, a devoção, o jogo, o erotismo impossível etc.; assim, Bataille não opõe o pudor à liberdade sexual, mas... o *riso*" (Barthes, *O prazer do texto*, p. 65).

⁵⁰ Bataille, *O erotismo*, p. 59.

⁵¹ Nessas práticas simplesmente não há elementos de super-eu que buscam recalcar (isso na perspectiva de Freud) a ação desempenhada. O erótico, nessas situações, se mostra como *autorização* de posse, literalmente. O ato canibalesco, assim, visto pelo pensador francês é simultaneamente jubiloso, perverso, acalentado e prazeroso.

uma instância intermediária no psiquismo como Freud comentava, no caso, o super-eu (*Über-ich*),⁵² ou mesmo ainda algo como um comportamento de sublimação (*Sublimierung*).⁵³ O super-eu teria uma função de eliminar as manifestações do interdito, de maneira a colocar no âmbito do imoral suas manifestações mais triviais.

Para o pensador francês, contudo, esses interditos acenam ou manifestam-se constantemente, ainda que tentemos propositadamente camuflá-los: não há filtros para os interditos, ao passo que eles se revelam, quando não muito, em situações das mais ordinárias. Há práticas determinadas nas quais estes tendem a se mostrar de forma mais definida, como no ato de velar o morto, o canibalismo⁵⁴ ou a mais doce (ou perversa) situação do erotismo – exemplos utilizados até aqui.

Nesse íterim, o desejo voluptuoso, mas também claudicante, eufórico, à medida que é o espaço determinante ao qual o interdito angustiadamente esbarra na transgressão (o que não significa, de modo algum, que isso não ocorra em nenhuma outra instância de interdito), deixa que o ato erótico permaneça como a mais familiar instância, dentre tantas, na qual o interdito é transgredido, ainda que não seja percebido enquanto tal. O interdito que ocorre no assassinato, no luto, no ato religioso, enfim, todos esses fenômenos são práticas comportamentais que a corporeidade que se empenha em se mostrar no interior das transgressões é definida pela ruptura do tecido conceitual comum urdido na cotidianidade.

Nesse sentido, esse é um corpo temerário aos olhos das proibições, se descontextualizado do ato que interpela a referida transgressão; é um corpo prazeroso aos olhos das violações, porque assombra o sujeito arrancando-o dos impedimentos e deslocando-o para um lugar de máximo dispêndio de energia, de tremores e devaneios. É o que o fragmento do poema *Tabacaria*, de Álvaro de Campos, citado no começo desse texto acenava: “Não sou nada. / Nunca serei nada. / Não posso querer ser nada. / À parte isso, tenho em mim / todos os sonhos do mundo”⁵⁵. Isso é precisamente o que Bataille chama atenção quanto a necessidade de entender o erótico como uma possibilidade de ruptura com o desejo de se querer muito, típico dos homens – a vontade de chance, como afirmado anteriormente. O erotismo é, ao mesmo tempo, o que nos remete ao mundo, bem como aquilo que deve romper com o dispêndio objetivo. Isso não faz do ato erótico um dispêndio de querer muito, sempre mais do que se pode, o que nos lança, de imediato, em nossa descontinuidade – mas como mensurar *o que se pode* quanto ao prazer? O erotismo não é um desejo, mas um prazer que traduz *um dispêndio para* – “à parte isso, tenho em mim todos os sonhos do mundo”.⁵⁶ A experiência interior resultante dessa dobra

⁵² Aqui nos valem da tradução de Paulo César de Souza da obra completa de Sigmund Freud pela editora Companhia das Letras. Conferir bibliografia de pesquisa.

⁵³ Escreve Sigmund Freud em *Conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917)*: “[...] Essa segunda tese, que a psicanálise oferece como um de seus resultados, consiste na afirmação de que impulsos instintuais que só podem ser caracterizados como sexuais, seja no sentido mais restrito ou mais amplo do termo, desempenham papel extraordinariamente grande – como causadoras de doenças dos nervos e da mente. E mais do que isso: que esses mesmos impulsos sexuais contribuíram em não pouca medida para as mais elevadas criações culturais, artísticas e sociais do espírito humano. [...] Entre as forças instintuais assim empregadas, os impulsos sexuais desempenham papel importante; eles são sublimados, isto é, desviados de suas metas sexuais e direcionadas para metas socialmente mais elevadas, não mais sexuais” (Freud, *Conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917)*, pp. 29-30).

⁵⁴ Percebe-se com isso que as imagens e ilusões eróticas introduzem condutas do interdito.

⁵⁵ Pessoa, *Obra poética*, pp. 362-363.

⁵⁶ Idem.

paradoxal da transgressão e do interdito perfaz a corporeidade mais singular, visto que é não mais que a intermitência, o “fôlego nos momentos de febre”, que escandaliza e instala o inconfessável e simultaneamente o clandestino. O que convoca a transgressão é o próprio “peso” do interdito.

A negação que ecoa no seio dos interditos reverbera e faz vibrar o som estridente das proibições, visto que todo indeferimento é negativo. É crucial que não se entenda essa negação imbuído de qualquer aspecto (ou espectro) moral, de algo esconjurado, haja vista que implica na ruptura desse mesmo aspecto, afirmando tão somente a predisposição da vida em se familiarizar com seus opostos e extremos, como a morte. Negação, nesse ínterim, é um *sim* ao mundo, porém, igualmente um *sim* ao que transgride toda afirmação: é um *sim* que se opõe de maneira tão inteira ao *não* que o completa. Essa negação é também o limiar daquilo que faz o humano estar situado no âmbito dessas mesmas restrições,⁵⁷ e daí se sentir tão à vontade ao ponto de não querer sair; é um jogo de *instalação de aparências*, uma *ontologia dos gestos*. Nem todos os povos sentem “o sentido arbitrário dos interditos” da mesma forma.⁵⁸ E isso porque cada interdito procura afastar a violência, ainda que a pressuponha.

É fundamental, nesse sentido, afirmar que muitas civilizações, hábitos e práticas históricas possuem na ação violenta, ou de admiração da violência, sua forma cabal. Sendo o elemento básico quer da proibição, quer do esconjuro, a violência incide na composição de costumes que se perpetuam ao longo do tempo; práticas que negam a violência, contudo, que a restituem ao seu panteão de entes considerados e iluminados. A exemplo disso, basta salientar uma série de atos religiosos, como o do sacrifício ou da imolação, ou dos ofícios políticos, ao se predispor negativamente contra adversários, chamando-os para a “briga”, “apostrofar”, sem se declarar efetivamente apto para tal, criando um terreno fértil para a dissimulação e fingimentos ímpares.

Esse fato remete os sujeitos à satisfação de realizar o impedimento, até porque há na teia que singularmente os articula a permissão de suplantar as possibilidades extremas, a tentativa de sufocá-las, a exemplo da morte e da experiência sexual. O problema todo é que, no homem, há sempre algo que o leva a extrapolar as fronteiras do possível, do salutar, ou ao menos desejar ultrapassá-las, excedê-las, *desejo* esse que nunca é diminuído ou acalentado.

O interdito da morte investe um recuo diante da violência – que apavora e fascina. “A morte é o signo da violência”,⁵⁹ que se expressa mediante o horror, o medo, mas também do desejo. Bataille é ímpar ao colocar, lado a lado, fenômenos que de alguma maneira se opõe maximamente. Isso é a própria relação de íntima proximidade, ainda que sejam a negação especular do outro, do interdito e da transgressão. O medo do destino associado ao terror do estranhamento plasma no rosto daquilo que é tão familiar, o pavor diante do assombro do que a tudo consumirá – é, destarte, um dispêndio, embora nada de improdutivo e ocasional. Na morte (e no defunto), por exemplo, se vê uma força agressiva, assombradora. E isso porque no inconfessado típico do interdito, a negação, orienta-se sobretudo pelo *desejo* – no caso, o desejo de tocar o defunto. Muitas vezes, aquilo que repugna, que dá asco (beijar a face do morto), atrai de forma (erótica) de tal maneira ao

⁵⁷ “A princípio, a atitude do homem é a recusa” (Bataille, *O erotismo*, p. 86).

⁵⁸ Bataille, *O erotismo*, p. 74.

⁵⁹ Bataille, *O erotismo*, p. 70.

ponto de cada sujeito fazer coisas que, confessadamente, não faria em condições ditas "normais". No entendimento de nosso autor,

Essas matérias movediças, fétidas e mornas, cujo aspecto é pavoroso e onde a vida fermenta, essas matérias onde fervilham as larvas, os germes e os vermes, estão na origem dessas reações decisivas que nomeamos *náusea*, *repugnância*, *nojo*. Para além do aniquilamento por vir, que abaterá totalmente sobre o ser que sou, que espera ser ainda, cujo sentido mesmo, mais que de ser é de esperar ser (como se eu não fosse a *presença* que sou, mas o porvir que espero, que, entretanto, não sou), a morte anunciará meu retorno à purulência da vida. Assim, posso pressentir – e viver na sua expectativa – essa purulência multiplicada que em mim celebra por antecipação o triunfo da náusea.⁶⁰

O interdito da morte carrega um destino, que responde ao nome daquilo que não se diz ou pensa para não se evocar. É um desejo de toque que se manifesta a partir da possibilidade de não mais se ver o defunto – é "o triunfo da náusea". O interdito habita o sigilo, e não previne contra os desejos. Não se *diz*; por isso é impeditivo. Seu destino é glorioso, embora sendo um sentimento que trinca e se sente o paladar de *uma* ameaça: ele é a forma na qual se atribui com glória aquilo que, por meio dele, é rejeitado, atarantado, porém, que simultaneamente *abriga cobiças*. O interdito da morte é *aparentemente* – e somente aparentemente – oposto àquele da sexualidade. O *desejo de toque*, aqui, não se deixa ver enquanto um *anseio ardente*, mas, como a vontade de infinito, a despedida perpétua – ou a vitória do asco.

A glória do interdito não tem nada de suntuosa. Perpassa antes o espaço dos segredos, daquilo que não pode vir a lume, visto ser muito exigente, vacilante ou forasteiro aos olhos do habitual. Aquilo que o interdito nega colore sua forma de ser e agir – por isso é um princípio dinâmico de existência. Foge-se dele *para* nele cair, incidir. A queda, nesse caso, refere-se a silhueta do que, proibido, solicita e reclama a violência. A violação aterroriza, contudo, igualmente extasia e excita.

A morte instala a ausência em relação ao morto, e a náusea ou nojo quanto a putrefação de seu corpo se revela obscena. Não obstante, para Bataille, a repugnância é o princípio do desejo – o desejo de toque, explicitado acima, deixa entrever esse fenômeno. Esse desejo, entretanto, deixa irromper um vazio tão denso quanto a morte, a radicalização indelével de tudo o que é transitório, miserável, aniquilável. A necessidade que o homem tem de negar os interditos dispense-lhe uma energia enorme que constantemente o lembra de sua morte. A experiência interior do desejo, por conseguinte, está associada à morte por sua obscenidade, e a morte, violenta e obscena por natureza, à sexualidade. A obscenidade da morte reside na descontinuidade da vida. Anota Bataille que "A sexualidade e a morte são apenas os momentos agudos de uma festa que a natureza celebra com a multidão inesgotável dos seres; uma e outra têm o sentido do desperdício ilimitado a que a natureza procede contrariando o desejo de durar, que é próprio a cada ser".⁶¹

Ainda que a transgressão e o interdito sejam inseparáveis, o segundo precisa ser violado. Há certos interditos que necessariamente pressupõem seu próprio defloramento, como o interdito do assassinato, que se expressa de forma crua na guerra. Todo o desejo inconfesso de matar, na guerra, nesse tipo de violência organizada, se torna uma ação

⁶⁰ Bataille, *O erotismo*, pp. 80-81.

⁶¹ Bataille, *O erotismo*, p. 86.

descontrolada e sem limites. "A frequência, através da história, dos massacres inúteis torna sensível o fato de que em todo homem existe um assassino em potencial".⁶²

O desejo de matar é fruto do anseio sexual inconfesso resultante das proibições dos interditos. Na medida em que os interditos são postos como mecanismos que devem passar por uma profunda ruptura transgressora (desejando-o), na situação da guerra ou de assassinatos, imprime-se na forma mais trivial e corriqueira a potencialidade para o caos e o vil, uma forma de se conectar com aquilo que é *esconjurado* e sistematicamente negado. O desejo é uma forma de apaziguar o abominável do *esconjuro*,⁶³ impresso nos comportamentos humanos como interditos. O abominável e o vil, não obstante, são os princípios do desejo, aberto na curiosidade inconfessada. A transgressão organizada, entretanto, insere o homem dentro das dinâmicas sociais, o que corrobora com o fato de o interdito ser transgredido de maneira mais objetiva.

4. Conclusão

Com o erotismo, visa-se a posse do objeto cultuado; é o típico ato de amor. O jogo erótico é totalmente iconoclasta: o culto ao ídolo que está logo à frente, tocável, transgredível, admirável. Isso se dá na medida em que há certo compartilhamento de efusões; estas, que são escondidas no interdito dos segredos corpóreos, ganham no amor o seu lugar ao sol. Amor, nessa situação, não tem nada de romântico, identificando-se ao dispêndio que acossa e atormenta o desejo, que arrebatava à vontade e destrói a serenidade.

Suor, saliva, sangue – a *pletora*. No erotismo há o livramento da corporeidade, sua liberação dos interditos, a ruptura com o recatado que se encobre sob o véu, sob a concupiscência do olhar em todos seus interesses e comichões. A ambiguidade erótica, seus mistérios, se misturam à curiosidade voluptuosa que encobre o objeto de culto. Toda capilaridade e sensibilidade se abrem aos *deslizes*, ao tato, ao olfato, à visão, enfim, aos sentidos em geral, de modo que aquilo que é depreendido de forma interdita passe a ser abordado como o mais desejoso, um arrombo de limites, um desafio à morte. O corpo se expressa da melhor maneira possível na convulsão dos órgãos, *gesto* simétrico aos atos de sacrifício – tema tão buscado por Bataille –, de exigência de partes da corporeidade que estão para além do ver.

Essa corporeidade se apresenta no compartilhamento das efusões e da violência. A transgressão é o ato no qual se dá a violação oportuna do sibilino, de uma razão já não mais controlável, bem como de um corpo que não responde e/ou corresponde ao que se pensa. A transgressão erótica deixa que essa corporeidade enviesse para um lugar em que se perde, tornando-se imediatamente dispêndio que ocorre sem preocupação, e que se volta a ganhar na medida em que se deixa levar, conduzir à beira do delírio, de um devaneio que se traduz como um "estouro".⁶⁴

⁶² Bataille, *O erotismo*, p. 95.

⁶³ Escreve Roland Barthes em *O prazer do texto*: "O estereótipo é a palavra repetida, fora de toda magia, de todo entusiasmo, como se fosse natural, como se por milagre essa palavra que retorna fosse a cada vez adequada por razões diferentes, como se imitar pudesse deixar de ser sentido como uma imitação: palavra sem cerimônia, que pretende a consistência e ignora sua própria insistência" (Barthes, *O prazer do texto*, p. 52).

⁶⁴ Cf. Bataille, *O erotismo*, p. 117.

É interessante marcar como que as palavras *deslize* e *enviesar*, na língua portuguesa, têm uma conotação absolutamente interdita, com significados de bloqueios associados ao pecado, ao baixo, ao torto e claudicante no feitio moral. É por tal aspecto que elas, no presente contexto, soam quase como mantras que guiam o pensar. *Filosofar*, termo oriundo da palavra *Philia*, uma "amizade erótica", assim nos parece, é se deixar guiar por esse *Eros*, por um deus baixo e vil que viola e transtorna a elevação imoral de uma tonalidade que avizinha a *penúria* (Pênia) e ao extremo *expediente* (Póros)⁶⁵ – para lembrar o Platão do *Banquete*. Fala-se aqui, consequentemente, de um *Éros dionisíaco*!

A carne da *corporeidade imanente* reside no limite da vontade, na iminência e extremo dessa vontade *deslizante*, que, atormentada, segue os passos da razão desorientada, arrastando seu furor à possessão *enviesada* ao gasto, à perda de energia – que glorifica e se aproxima da morte que, de forma *sagrada*, se deixa tomar por vida. Há muita vida na morte, em especial nas pequenas (*petites*) parcelas da morte. A carne é o próprio dispêndio, é a demasia que não se adequa à regra, à decência, à compostura. É adulteração, mixórdia, *pura* confusão – sem *pureza*. A carne traz a lembrança violenta da liberdade – por isso é associada ao sacrifício, à sexualidade, ao anseio pelo vil e sua virilidade, palavra que se mostra como sinônimo do dispêndio masculino, aterrador e imoral. Não é a imagem que se cultua, mas à corporeidade ameaçadora que se plasma nas efusões alheias.

⁶⁵ Deve-se ler a respeito do mito grego do deus *Eros* Joaquim Brasil Fontes: *Eros, tecelão de mitos* (Fontes, *Eros, tecelão de mitos*).

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- BARTHES, Roland. *O prazer do texto*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- BATAILLE, Georges. *A experiência interior: seguida de Método de meditação e Postscriptum 1953: Suma ateológica, vol. I*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2016a. (Filô/Bataille).
- BATAILLE, Georges. *A parte maldita*, precedida de "A noção de dispêndio". Trad. Júlio Castañon Guimarães. Belo Horizonte: Autêntica, 2016b. (Filô/Bataille)
- BATAILLE, Georges. *História do olho*. Trad. Eliane Robert Moraes. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- BATAILLE, Georges. *L'Histoire de l'érotisme*. Paris: Gallimard, 2015.
- BATAILLE, Georges. *O ânus solar (e outros textos do sol)*. Trad. Aníbal Fernandes. Lisboa: Assírio & Alvin, 2007.
- BATAILLE, Georges. *O erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2013 (Filô/Bataille)
- BATAILLE, Georges. *Sobre Nietzsche: vontade de chance: seguido de Memorandum; A risada de Nietzsche; Discussão sobre o pecado; Zarathustra e o encantamento do jogo – Suma ateológica, vol. III*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2017c. (Filô Bataille)
- BLANCHOT, Maurice. *A comunidade inconfessável*. Tradução de Eclair Antônio Almeida Filho. Brasília: Universidade de Brasília; São Paulo: Lumme, 2013.
- BLANCHOT, Maurice. *Lautréamont et Sade*. Paris: Édition de Minuit, 1963.
- CABANTOUS, Alain; WALTER, François. *Les tentations de la chair*. Virginité et chasteté (16-21 siècle). Paris: Payout, 2016.
- CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Trad. Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: BestBolso, 2017.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *A semelhança informe: ou o gaio saber visual Segundo Georges Bataille*. Trad. Caio Meira e Fernando Scheib. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.
- DURANÇON, Jean. *Georges Bataille*. Paris: Gallimard, 1976.
- FONTES, Joaquim Brasil. *Eros, tecelão de mitos*. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- FREUD, Sigmund. *Conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917)*. Trad. Sergio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. (Obras completas, 13)

FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912–1914). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. (Obras completas, 11)

JORON, Philippe. *A vida improdutivo*: Georges Bataille e a heterologia sociológica. Trad. Tânia do Valle Tschiedel. Porto Alegre: Sulima, 2013.

LÉVINE, Éva; TOUBOUL, Patricia. *Le corps*. Paris: Flammarion, 2002.

MARCZUK, Monika; APICELLA, Nicola (org.). *Cahiers Bataille 4*. Dictionnaire critique de Georges Bataille. Meurcourt: Les Cahiers, 2019.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*: biopoder, soberania, estado de exceção e política da morte. Trad. Renata Santini. São Paulo: n-1, 2018.

MORAES, Eliane Robert. *O corpo impossível*: a decomposição da figura humana: de Lautréamont a Bataille. 2. ed. São Paulo: Iluminuras, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*: uma polêmica. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PESSOA, Fernando. *Obra poética*. Organização Maria Aliete Galhoz. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

RABOUIN, David. *Le désir*. Paris: Flammarion, 2002.

REICH, Wilhelm. *A função do orgasmo*: problemas econômico-sexuais da energia biológica. Tradução de Maria da Glória Novak. São Paulo: Brasiliense, 2012.

VIGARELLO, Georges; CORBIN, Alain; CORTINE, Jean-Jacques. *Histoire du corps 1*: de la Renaissance aux Lumières. Paris: Éditions du Seuil, 2005.

VIGARELLO, Georges. *Histoire du corps 2*: de la Revolution à la Grande Guerre. Paris: Éditions du Seuil, 2005.

VIGARELLO, Georges. *Histoire du corps 3*: les mutations du regard. Le XX siècle. Paris: Éditions du Seuil, 2005.

SOBRE O AUTOR

Leandro Assis Santos

Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de São João del-Rei, mestre e doutor pela Universidade do estado do Rio de Janeiro. Pós-doutor pela Universidade Federal de Ouro Preto. Pós-doutorando, sob supervisão de Alexandre Marques Cabral, pela Universidade do estado do Rio de Janeiro. *E-mail:* leandroas30@hotmail.com.



Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: Collage art, Difference immanent multiplicity schizophrenia abstract art

RETORNAR (DE FORA):

RETORNO E DEVR NA FILOSOFIA DE GILLES DELEUZE*

Frédéric Neyrat  0009-0007-3882-5074

Universidade de Wisconsin-Madison, Madison, WI, Estados Unidos da América

Resumo

O devir é um conceito fundamental na filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari, sendo, no entanto, indissociável do conceito recalcado de retorno. O retorno é definido, neste artigo, como a existência pura do fora. É desse fora, oculto nas camadas do tempo, que a política revolucionária necessita hoje.

Palavras-chave

Retorno, devir, Deleuze, eterno retorno, fora

RETURNING THE OUTSIDE: RETURNING AND BECOMING IN DELEUZE'S PHILOSOPHY

Abstract

Becoming is a fundamental concept in the philosophy of Gilles Deleuze and Félix Guattari; however, becoming is inseparable from the repressed concept of returning (le revenir). In this article, returning is defined as the pure existence of the outside. It is this outside, buried in the strata of time, that revolutionary politics needs today.

Keywords

Returning, Becoming, Deleuze, Eternal Return, Outside.

Como citar: NEYRAT, Frédéric. Retornar (de fora): retorno e devir na filosofia de Gilles Deleuze. (des)troços: revista de pensamento radical, Belo Horizonte, v. 5, n. 1, p. e54859, jan./jun. 2024.



Este trabalho está licenciado sob uma licença *Creative Commons Attribution 4.0*.

* Este texto é uma tradução do original em francês «*Revenir (du dehors) : revenir et devenir dans la philosophie de Gilles Deleuze*», de Frédéric Neyrat, atualmente no prelo. A tradução foi viabilizada com apoio da Fapemig (Edital nº 008/2023) e revisada por Thiago César Carvalho dos Santos.

O devir é um conceito fundamental na filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari; no entanto, é indissociável do conceito recalcado de retorno. Retorno é o conceito minoritário, graças ao qual é possível modificar o sentido do conceito hoje majoritário de devir – majoritário no sentido que Deleuze e Guattari lhe dão em *Mil Platôs*: um “sistema homogêneo e constante”,¹ que ameaça o pensamento filosófico, correndo o risco de reificar as formas pelas quais herdamos esse conceito. Essa reificação não é, evidentemente, exclusiva à herança do corpus deleuzo-guattariano; há equivalentes nas formas de se referir a Jacques Derrida, Frantz Fanon, Hannah Arendt, etc., e a todos os filósofos. Por isso, toda vez é necessário perder-se novamente no pensamento de um autor e fazer emergir os recursos negligenciados. Esses recursos constituem os 'fora' necessários à vitalidade tanto da filosofia quanto da política contemporânea.

Do devir ao retorno

A relação fundamental entre devir e retorno foi explicitada em 1962 em *Nietzsche e a filosofia* – “Retornar é o ser do devir”² – e reafirmada seis anos mais tarde em *Diferença e Repetição* – “Retornar é o ser, mas somente o ser do devir”.³ O fato de que essa associação entre os dois termos foi tão precoce (*Nietzsche e a filosofia* é o segundo livro de Deleuze) e mantida ao longo do tempo, chama a atenção para sua importância. De que forma o retorno é o ser do devir, ou seja, o ser enquanto pertencente ao devir, do qual ele provém? Em outras palavras, o que seria o devir sem o retorno?

Afinal de contas, a associação desses dois termos não é nada óbvia: o que se torna muda de forma ao tornar-se, passando e envelhecendo, e não retorna, mas desaparece – aqui jaz tal corpo em tal cemitério, irreversivelmente. Não deveríamos, em vez disso, sustentar que devir e retorno são completamente opostos?

Perderíamos, então, o que permite o devir, ou mais precisamente: o que permite ao devir continuar a se tornar. Se, de fato, o devir não se tornasse mais, ele não seria mais o devir. Para que algo se torne, é preciso que haja lugar e tempo para isso: se o que é não passasse, não morresse, não se torne em algo passado, nada aconteceria, tudo permaneceria idêntico. Para que haja um futuro, e não um presente imóvel, é preciso que o presente se constitua em passado e dê lugar a outros presentes.

Muito bem, mas como o presente pode “devir” do passado? Precisamos esperar por isso, esperar que o presente se torne passado, para que um novo presente possa tomar o seu lugar, como em uma fila de supermercado, onde o caixa seria o Senhor do Tempo, transformando com sua varinha mágica produtos frescos em alimentos estragados? Isso não tem sentido algum: “O instante que passa nunca poderia passar, se já não tivesse passado ao mesmo tempo que presente”, nos diz Deleuze.⁴ Já passado, e já futuro, tal é o estado do instante. Presente, todo o meu ser pertence ao passado; eu sou apenas a encarnação de uma antiga experiência fundamental que decifra o meu ser, sou somente a consequência de um trauma que assombra cada um dos meus sonhos e dos

¹ Deleuze; Guattari, *Mille Plateaux*, p. 134.

² Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 28.

³ Deleuze, *Différence et répétition*, p. 59.

⁴ Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 54.

meus gestos, de uma dor que parece preceder os eventos que em breve me farão sofrer, de novo e de novo; mas, ao mesmo tempo, eu me torno de uma maneira inesperada – sou como Corto Maltese, o personagem de Hugo Pratt, estendendo com uma faca a linha da vida que na minha mão eu achava curta demais, marcando na minha carne um símbolo diferente àquele que me precede.

Portanto, poderíamos dizer que o presente está desmembrado entre o passado e o futuro. Mas o passado não é algo fixo, distante atrás de mim, ele persiste em mim, retornando incessantemente à minha memória. E o futuro não é um ponto longínquo numa linha cronológica, ele é, desde já, o que faz o presente. Talvez, diremos, mas como se associam os dois, futuro e passado? Já o estamos vendo: no que eu me torno não é isento do passado; algo, no futuro, vai retornar desse passado. Meu devir não me afasta do meu passado, ele o leva consigo. Então, sim, sem dúvida, tudo passa, mas tudo passa seu tempo repetindo algo do passado. Mas então, queremos dizer que tudo se repete de forma idêntica? Claro que não. Existe o devir, ou seja, a criação de coisas inéditas – criações de “diferenças”, retomando um outro termo fundamental de Deleuze. Mas essas diferenças não são saliências desparelhadas que chegam de um jeito qualquer. Mesmo o caos é portador de um passado sombrio, de uma matéria obscura onde o caos não pode se ver. O que se repete no meu devir é a diferença, e é a diferença que retorna.

Vamos esclarecer essa última frase com um exemplo. Cada ser se singulariza, como já mencionei, a partir de experiências fundamentais – experiências que nos levam para o fora, seja esse fora o de uma linguagem enigmática, de uma sexualidade fora do padrão, da morte que ronda e se expressa por algum “frágil ruído” [*frêle bruit*] (Michel Leiris). São essas nossas experiências fundamentais que abrem no mundo uma fissura, a partir da qual nos tornamos incomparáveis. E são essas fissuras, essas feridas do ser, que persistem em cada momento de nossas vidas. Longe de designar uma identidade, essas repetições fazem retornar a diferença que cada ser humano busca viver, que cada escritor busca expressar nas palavras a que dão uma vida maior que a sua própria.

Retorno e o eterno retorno

No que, entretanto, esse conceito de retorno, que digo que é menor, se distingue do que Nietzsche chama de “eterno retorno”, um conceito que Deleuze trata filosoficamente, quando define o retorno? Primeiramente, pode-se dizer que o retorno é uma interpretação do eterno retorno nietzschiano, ou seja, não somente uma maneira de compreendê-lo, mas acima de tudo – como toda vez que interpretamos, uma maneira de transformá-lo, de fazê-lo – devir! Mas, então, compreende-se que é uma forma também de fazê-lo retornar, ou seja, de fazer emergir a diferença com a qual o eterno retorno está relacionado. Para fazer essa diferença aparecer, é preciso esvaziar o conceito de eterno retorno daquilo que encobre a radical singularidade do existente: não – precisamos afirmar –, não é o mesmo que retorna. O eterno retorno não é um ciclo de estações que se equivalem, é o eterno retorno do caos no mundo, do caos consubstancial ao mundo.⁵

Por isso, a interpretação que Deleuze dá ao eterno retorno é o exato oposto da de Heidegger. Para Heidegger, o eterno retorno deve ser compreendido a partir de outro conceito nietzschiano, o da vontade de potência. A vontade de potência designa o projeto

⁵ Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 23.

fundamental de qualquer força de vida: imprimir sua marca no mundo, delimitar seu ambiente próprio, fazer seu o que é outro. Mas vemos bem que esse projeto não tem fim, pois podemos sempre marcar mais o mundo, aumentar ainda mais sua propriedade. A humanidade pode, hoje, imprimir sua marca na Lua e nas entranhas da Terra – chamamos isso de Antropoceno. Em outras palavras, o que a vontade de potência quer não é tal ou tal coisa em particular, mas mais do que essa coisa: "a potência é a exigência para mais potência".⁶ A vontade de potência sempre excede seus limites, sempre muda, sempre se torna. O eterno retorno é, então, o eterno retorno do limite, do que, fixo, compele a vontade de potência: o eterno retorno, escreve Heidegger, é o que "torna consistente", ou seja, transforma o devir em presença, o ilimitado do desejo em satisfação, o apetite da conquista em propriedade, etc.⁷ Eterna insatisfação! O "ciclo" do ser é, então, a maneira como a vontade de potência confronta, eternamente, a si mesma: o retorno é um "circuito" infernal, um "movimento cíclico" extenuante que explica por que Nietzsche insiste no fato de que o pensamento do eterno retorno é "o pensamento mais pesado".⁸

Ao invés de pensar, como Heidegger, o eterno retorno como extenuante retorno ao ser subsistente e a necessidade de superar esse ser rumo a um novo tornar-se, Deleuze o pensa como liberação da diferença como tal. Ao fazer isso, Deleuze parece ir de encontro ao pensamento de Nietzsche, que via o eterno retorno como peso, gravidade, tragédia, sem dúvida. Mas tal é, precisamente, o objetivo da interpretação deleuziana: livrar Nietzsche do que o impedia de ser suficientemente nietzschiano, livrar o eterno retorno do que o termo "eterno" mantinha de grave, de pesado. Esta é a boa nova do retorno: o retorno não se eterniza, o retorno é a oportunidade suprema para a diferença se mostrar como tal. É nesse sentido que, para Deleuze, o retorno é "seleção": o que é negativo, as identidades fechadas em si mesmas que recusam tudo o que está fora, tudo isso desaparecerá. O que retornará é a afirmação da diferença.

Retorno, "retornância" e repetição

O retorno, portanto, não pertence aos reacionários; não é um "retorno a", um retorno aos "valores" do passado, muito pelo contrário: o retornar que o retorno impõe é como sódio derramado sobre aquilo que persiste na fantasia de uma identidade imutável – fantasia nacionalista, fantasia das identidades sexuais, dos gêneros, das "ontologias" fixas que supostamente constituiriam as diversas culturas do mundo. Pois o retorno, para Deleuze, é a questão daqueles seres envolvidos pela vida, daqueles para quem é importante "interpretar o passado a partir da força mais elevada do presente"⁹ – enquanto os espectros de Derrida exprimem, primeiramente, uma forma de sobrevivência, de "retornância" do que não é nem vivo nem morto.¹⁰ De fato, o retorno não vem depois do devir, ele é consubstancial a ele: indo a algum lugar, retornamos, na verdade, ao ponto onde nosso desejo já estava engajado, voltamos ao exterior que antes habitava nossos sonhos infantis. Sem esse retorno, o devir se torna apenas uma mudança qualquer sem futuro, uma viagem de lazer sem consequências, ou uma maneira de renegar o que fomos

⁶ Martin Heidegger, *Nietzsche II*, p. 215.

⁷ Martin Heidegger, *Nietzsche II*, p. 231.

⁸ Martin Heidegger, *Nietzsche II*, pp. 227-233.

⁹ Friedrich Nietzsche, *Considération intempestive*, p. 540.

¹⁰ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*.

para nos ajustarmos às novas normas do tempo. Nesse sentido, nós nos tornamos verdadeiramente no momento do retorno, isto é, no momento em que o que somos agora aparece como o eco sublime de nossa ruptura imemorial, a retomada antecipada do que seremos uma vez desaparecidos.

Dessa forma, se o retorno alivia o eterno retorno de seu peso excessivo, ele também permite exilar o conceito de repetição de sua etimologia: onde repetir é "buscar alcançar, obter" (*petere*) de novo (→ *re-*), o retorno não tem nada a alcançar ou esperar: ele já é, plenamente, a afirmação do exterior em sua absoluta singularidade. Nem generalização de um fenômeno, nem repetição, por mais "diferenciada" que ela seja, nem "variação" de um mesmo tema: o retorno é a pura existência do exterior.

Política do retorno

O fora retornar do próprio coração do pensamento é a única maneira de salvar uma filosofia de seu entorpecimento, do hábito conceitual, esse hábito onde o conceito se torna em uma "ferramenta" reduzida à sua utilidade, incapaz de se tornar outra coisa. Hoje, sentimos falta do fora, e não apenas no plano conceitual. Sentimo-nos presos no Capitaloceno, presos pelo avanço do fascismo que parece inevitável – como se o derretimento das geleiras fosse também o derretimento das possibilidades comunistas, socialistas e anarquistas, como se esse derretimento revelasse vírus políticos contra os quais acreditávamos, equivocadamente, que a história estava vacinada.

Politicamente, nossa única chance é descer abaixo do nível das geleiras derretidas, nas profundezas do tempo da Terra, nos "subcomuns",¹¹ no *deep time* da política que sabe dizer "não" ao que nos oprime, porque também sabe dizer "sim" ao que é justo. Nesse estrato de ideal, encontraremos, inacabados, os sonhos de libertação ocultos que tentam nos fazer esquecer – todo fascismo é uma tentativa de bloquear o acesso à libertação inacabada. Sob a superfície onde somos condenados a testemunhar nosso fracasso, reencontraremos – pulsando na sombra – os imaginários que abrigam o impossível, e não os possíveis devires calcinados, o "Éros libre".¹² É hora de fazer retornar o desejo de nossa libertação incompleta.

¹¹ Harney; Moten, *The Undercommons*.

¹² Marcuse, *Éros et civilisation*.

Referências

- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux: Capitalisme et schizophrénie*, 2. Paris: Minuit, 1980.
- DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: Epiméthée/PUF, 1966.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Quadrige/PUF, 1999.
- DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993.
- HARNEY, Stefano; MOTEN, Fred. *The Undercommons: Fugitive Planning & Black Study*. New York: Minor Compositions, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Paris: Gallimard, 1971.
- MARCUSE, Herbert. *Éros et civilisation*. Paris: Minuit, 1963.
- NIETZSCHE, Friedrich. Considération intempestive. In: Nietzsche, Friedrich. *Œuvres I*. Paris: Pléiade, 2000.

SOBRE O AUTOR

Frédéric Neyrat

Professor do departamento de inglês da UW-Madison (EUA), Frédéric Neyrat é um filósofo francês com especialização em humanidades ambientais, teoria contemporânea e cultura da mídia. Ele é coeditor da plataforma eletrônica Alienocene, que mapeia o crescente campo das humanidades planetárias. Recentemente, ele publicou *L'Ange Noir de l'Histoire: Cosmos et Technique de l'Afrofuturisme* (MF, 2021), *Cosmos Expérimental* (Abrüpt, 2022) e *Le Cosmos de Walter Benjamin: Un Communisme du Lointain* (Kimé, 2022). Seus livros e artigos oferecem um "novo existencialismo" regenerando o lugar do exterior que a teoria contemporânea subestima. Site: Atopies (<http://atoposophie.wordpress.com>).



Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: Collage art, abstract, Machinic desire, immanence, schizofrenia

Letter, Recht, Letras, cartas, Alchemie und direito, alquímia Polaritäten e polaridades oder ou

Wie Fabian Steinhauer Andityas
Matos, Giorgio Agamben und
andere unerbauliche Dinge liest

Sobre como Fabian Steinhauer lê
Andityas Matos, Giorgio Agamben
e outras cousas pouco edificantes*

Fabian Steinhauer  [0009-0002-3436-2168](https://orcid.org/0009-0002-3436-2168)

Max-Planck-Gesellschaft, Frankfurt, Alemanha

Tradução por Ricardo Spindola Diniz  [0000-0001-5127-5766](https://orcid.org/0000-0001-5127-5766)

Max-Planck-Gesellschaft, Frankfurt, Alemanha

e Andityas Soares de Moura Costa Matos  [0000-0003-4249-4320](https://orcid.org/0000-0003-4249-4320)*

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brazil

Como citar: STEINHAUER, Fabian.
Letras, cartas, direito, alquímia e
polaridades: ou sobre como Fabian
Steinhauer lê Andityas Matos,
Giorgio Agamben e outras cousas
pouco edificantes . . . (des)troços:
revista de pensamento radical, Belo
Horizonte, v. 5, n. 1, p. e53124,
jan./jun. 2024.



Este trabalho está licenciado sob
uma licença *Creative Commons*
Attribution 4.0.

* O título é de responsabilidade dos tradutores, não existindo nos textos originalmente escritos em alemão.

† Ao terminar uma primeira versão dessa tradução, apenas um nome a assinava como seu tradutor – o nome assinado em primeiro. A tradução se realizou em um primeiro momento a partir da teoria da tradução preferida por esse tradutor – com sua obsessão particular pela literalidade, obsessão essa comum tanto à Benjamin quanto, como lembra perspicazmente Cornelia Vismann, à chancelaria de Justiniano. Em uma dinâmica que não deixa de lembrar a relação presente na ministração dos sacramentos e como sacerdote e Deus se entrelaçam, no que o sacerdote assume o papel de causa eficiente, mas não de causa final do sacramento, imagem essa que muito rapidamente passou a tematizar também a questão da autoria dos textos bíblicos, ao ser submetida à leitura cuidadosa do tradutor final (T.f.), a tradução se modificou. Partindo de uma outra teoria da tradução, em que tradução é recriação, o tradutor final, cujo nome vem ao final, sugeriu uma série de interpolações, bem como apontou a necessidade de notas explicativas. O tradutor intermediário (T.i.) acolheu as sugestões e solicitações, deixando-as restar no texto, na mesma medida em que considerou apropriado, tanto em vista da produção da tradução quanto do tema, deixar a autoria da tradução em sua dignidade se curvar enquanto material, então devidamente dividido (N. do T.i.).

Letters, or: objects that let *Letters, ou: objetos que deixam*

1.

Kann es sein, dass wir Leute nur wegen ihrer Letter einladen? Nur wegen der Letter, dank und durch sie schon erscheinen, noch bevor sie gegenwärtig sind? Manche Liebe (*some love and some law*) beginnt schon mit der Begegnung mit Namen: man liest nur den Namen, liebt schon und weiß noch nicht, wer kommt, weiß aber schon, dass man, solange man lesen und lassen kann, dieser Person verbunden sein wird. Die Letter ziehen schon, lassen tragen und trachten, lassen sogar trainieren, einem Menschen verbunden zu sein und ihn zu lassen.

Marie Luise O'Murphy: Louis XV liebte sie schon, noch bevor sie den französischen Hof erreichte, zu dem sie nur aufbrach, weil sie seine Mätresse werden sollte, dank und durch Letter, nicht nur die Letter, die ihren Namen zusammensetzen, sondern auch durch zwei Letter, die Francois Boucher als Sendung und in Form von *tabula picta* erstellte, keine Bewerbungsphotos, sondern Bewerbungsletter, angemalte Täfelchen, damit sich werben lässt, klein nicht nur in der Anzahl ihrer Versionen, klein sogar auch in Zentimetern und Quadratzentimetern, im Gewicht auch klein und eng gestellt, nämlich dort, wo der Verkehr streng limitiert ist.

2.

Bouchers *tabula picta* ist ein *minores Object* gewesen, in kleiner Anzahl reproduziert (es gibt nur zwei gemalte Versionen) und in der Verbreitung und Vergößerung zurückgehalten, nämlich ins Boudoir gebracht (in dem nur eine kleine Anzahl von Betrachtern die Züge dieses Bildes in ihren Augen wiedergeben, bis sie sich verkehren). Von Bouchers *tabula picta*, einer Sendung zum Hof, wurde nur in einem Tagebuch und nur in einer Polizeiakte der Name von Marie Louise O'Murphy mit dem Bild assoziiert, nur an zwei schriftlichen Stellen assoziierte

1.

Será que convidamos pessoas tendo em vista apenas suas letras/cartas? Apenas em razão das letras/cartas, graças a elas e por meio delas antes mesmo de se fazerem presentes? Muitos amores (*some love and some law*) começam de repente graças ao encontro com nomes: basta ler o nome e já se ama, sem saber nada sobre quem vem, mas sabendo que a essa pessoa, desde que seja possível ler e deixar ser, se estará conectado. As letras/cartas puxam, deixam transportar e trajar, deixam treinar o ligar-se a um homem e a ele se abandonar.

Marie Luise O'Murphy: Louis XV a amava antes mesmo de ela chegar ao castelo francês, ao qual fora levada somente porque se tornaria sua amante, graças e por meio de letras/cartas, que não são apenas as letras que compõem o seu nome, mas também as duas cartas que François Boucher criou como uma remessa, sob a forma de uma *tabula picta*. Trata-se não de fotos de candidatura à vaga, mas cartas de aplicação, tabuletas pintadas para anunciar, pequenas não apenas no número de suas versões, mas pequenas até mesmo em centímetros e em centímetros quadrados, também pequenas e estreitas em peso, ou seja, onde o tráfego é estritamente limitado.

2.

A *tabula picta* de Boucher se tornou um objeto menor. A pintura foi reproduzida em pequenas quantidades (há apenas duas versões pintadas) e impedida de circular ou de ser ampliada, ou seja, colocada no *boudoir* (onde se reproduz as características dessa pintura em seus olhos até que sejam revertidas perante um pequeno número de espectadores). Da *tabula picta* de Boucher e sua remessa para a corte, o nome de Marie Louise O'Murphy só foi associado à pintura em um diário e em um arquivo policial; somente em duas

man die Buchstaben der Person mit der Malerei, damit die Trennungen und Assoziationen nicht zu groß werden. Man sagt, der Stil dieses Bildes sei niedrig, wenn auch im Hohen wiederum niedrig und am scheinbar absoluten Hof relativ niedrig, also *minor* oder Rokoko, aber nicht Klassik, nicht Barock und souverän, nicht Renaissance.

3.

Ja, das kann sein, dass wir Leute nur wegen Lettern einladen.

Allein die portugiesischen und brasilianischen, die spanischen Letter mit ihren mal silbernen, mal goldenen, fast immer barocken Lettern, die lassen einen laden.

Andityas Soares de Moura Costa Matos hätte nicht viel schreiben müssen, um zu der Tagung über Letter oder Objekte, die lassen, eingeladen zu werden. Ein Letter hätte gereicht, der kommt so silbern und barock daher, wie kann man da nicht geladen sein? *Andityas Soares de Moura Costa Matos* wird auf der Tagung im Mai über seine bild- und rechtswissenschaftliche Forschung zu Andreas Alciatus sprechen, also über Embleme und Alchemie, komisch!

Das ist zwar noch nicht die Tagung zu *Lex satyrica* (im Sinne Gratians und des *Decretum*), die findet erst später statt. Aber unsere Forschungen zu Recht und Kulturtechnik hängen zusammen, dank und durch Trennungen und Assoziationen. Im Austausch mit manchen Forschern bin ich unsicher, was ich vom Namen weglassen kann, um noch den richtigen Namen angemessen zu nutzen. Kann ich statt *Eduardo Viveiros de Castro* auch einfach nur *Eduardo*, nur *Viveiros* oder nur *de Castro* oder nur *Castro* sagen, bleibe ich da dem Namen treu? Ich bin und bleibe unsicher.

Andityas Soares de Moura Costa Matos, kann man das kürzen, soll man das, wenn es schon rekursiv Letter ist, Letter dank und durch Letter? Ein Haufen Letter mit Fragen zum *decorum*. Dazu forscht er, dazu wird er

passagens escritas as cartas da pessoa foram associadas à pintura, de modo que as separações e as associações não se tornassem muito grandes. Diz-se que o estilo dessa pintura é menor frente ao aparentemente absoluto do castelo, portanto *minor* ou rococó, mas não clássico, não barroco e soberano, não renascentista.

3.

Sim, pode ser que convidemos alguém apenas em razão de suas letras/cartas.

Somente as letras/cartas em português, em "brasileirês" e em espanhol, às vezes prateadas, às vezes douradas, quase sempre barrocas, são em si mesmas suficientes para se convidar alguém.

Andityas Soares de Moura Costa Matos não precisava ter escrito muito para ser convidado a um *workshop* sobre *Letras/cartas ou objetos que se deixam*. Uma letra/carta teria sido suficiente. De fato, tendo ela advindo de maneira tão prateada e barroca, como eu não poderia convidá-lo? *Andityas Soares de Moura Costa Matos* falará no *workshop* em maio acerca de sua pesquisa imagética e jurídico-científica sobre Andreas Alciatus, ou seja, sobre emblemas e alquimia. Mirabolante!

Certamente não é ainda o *workshop* sobre a *Lex satyrica* (no sentido de Graciano e do *Decretum*), que terá lugar posteriormente. Mas nossas pesquisas sobre direito e técnicas culturais andam juntas, graças e através de divisões e associações. Como muitos pesquisadores, fico inseguro quanto a que parte dos nomes eu posso deixar de lado, de modo a usar o nome correto de maneira apropriada. Posso dizer, ao invés de *Eduardo Viveiros de Castro*, apenas e simplesmente *Eduardo*, *Viveiros* ou *de Castro* ou mesmo *Castro*, e permanecer fiel ao nome? Estou e permaneço inseguro.

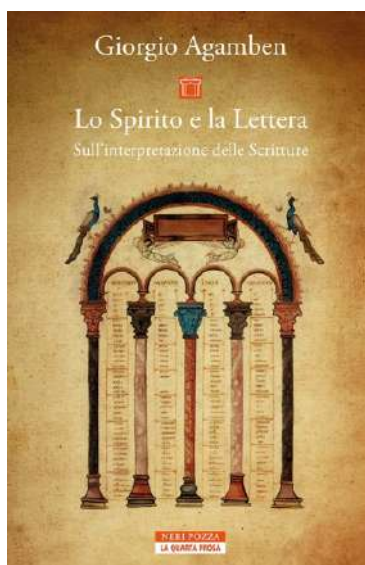
Andityas Soares de Moura Costa Matos, pode ser abreviado, deve ser abreviado, considerando que já é uma letra/carta recursiva, uma letra/carta graças e através de letras/cartas? Um monte de cartas/letras com

präsentieren und dazu werden wir diskutieren, am historischen Material, das wiederum mit dem Namen Andreas Alciatus verbunden wird (einem seit den Publikationen von Goodrich und Legendre legendären Namen, weil dem Alciatus von Goodrich und Legendre und deren Folgern noch ein Satz als Autor zugeschrieben wird („*Quid est pictura? Veritas falsa!*“)), von dem nicht einmal sicher ist, ob Alciatus diesen Satz jemals abgeschrieben hat; sein Urheber ist er auch keinen Fall, denn der Satz stammt aus römischen Akten, von den Zetteln, die unter dem Kapitel *Notitia dignitatum* unbeständig gesammelt und ausgetauscht wurden.

Andityas Soares de Moura Costa Matos wird uns über Alchemie berichten, von etwas, in dem die Austauschbarkeit, die Verwechselbarkeit keine Sünde und kein Verbrechen sein muss. Wir sind gespannt, vor allem aber mindestens so geladen wie er. „*Si in ius vocat, ito*“.

perguntas sobre o *decorum*. Ele pesquisa sobre isso, e sobre isso fará uma apresentação e nós discutiremos, a partir de um material histórico com o qual mais uma vez o nome Andreas Alciatus está ligado (um nome lendário desde as publicações de Goodrich e de Legendre, porque a partir de Goodrich e de Legendre e seus sucessores, atribui-se a Alciatus a autoria de uma frase (“*Quid est pictura? Veritas falsa!*”) acerca da qual ninguém tem certeza se Alciatus de fato a escreveu; ele não é seu autor, porque a frase vem dos registros romanos, das notas que foram coletadas e trocadas inconstantemente no capítulo da *Notitia dignitatum*.

Andityas Soares de Moura Costa Matos nos falará sobre a alquimia, sobre algo em que a intercambialidade, a confusionalidade, não precisa ser nenhum pecado ou ilícito. Nós estamos empolgados, mas antes de tudo, estamos energizados como ele. “*Si in ius vocat, ito*”.



Agamben

1.

Agamben ist der an deutschen juristischen Fakultäten und Fachbereichen inzwischen *Aussortierte*. Kurze Zeit galt ihm großes Interesse. Typisch das Schicksal, dass ihn in dem Lehrbuch über *Neue Rechtstheorie*

Agamben

1.

Há algum tempo Agamben foi descartado nas faculdades e departamentos de Direito alemães. Por um curto tempo, teve-se o maior interesse por ele. É típico do destino ele ter sido capturado no manual dedicado às novas teorias do

erwischte: In die erste und zweite Auflage hatte er es noch geschafft, danach hieß es von den Herausgebern, er biete keine Neuigkeiten mehr, sogar tote und ältere Autoren sollen danach weiterhin produktiver schreiben als Agamben. Dass die Toten den Juristen produktiver zu schreiben scheinen als diejenigen, die leben, das wundert nicht. Man brauchte in dem bekannten Lehrbuch aus Frankfurt auch mehr Platz für die Variationen kritische Systemtheorie Frankfurter Schule Abteilung Nichtbenjamin.

2.

Agamben gehört zu den Leuten, die so schreiben, dass ihnen an deutschen juristischen Fakultäten und Fachbereichen was passieren kann, nämlich die Veranstaltung eines mehr oder weniger aufwendigen Exorzismus. Einem solchen Schreiben begegnen die juristischen Ausbildungsstätten so, als ob das der Niedergang jeder Rationalität und Seriösität wäre. Einer der Direktoren Futsch pflegte über Martin Heidegger zu sagen: „mir passt der Ton einfach nicht“. Große Männer, so B. B., sind gefährlich, weil kleine Männer ihre Gefolgschaft bilden. Man kann sich also vorstellen, wie die Gefolgschaft von Direktor Futsch nach dieser Mitteilung (zum Urteil reichte es wohl nicht) mit Heidegger umging, nämlich auch nicht.

Zu Agamben sagte dieser Direktor Futsch mal: „Wenn ich diesen Namen in der ersten Fußnote lese, weiß ich, dass der Text nicht für mich ist, dann lese ich nicht weiter“. Keine Polarisierung ohne Adressierung, keine Adressierung ohne Polarisierung. Letter sind nicht nur Mahle,

direito:¹ embora ele tenha sobrevivido por duas edições, depois os editores disseram que Agamben não ofereceria qualquer novidade e que mesmo autores mortos e velhos escreveriam de maneira mais produtiva do que ele. Que os mortos dos juristas pareçam escrever de maneira mais produtiva do que aqueles que vivem não surpreende ninguém. Precisa-se de mais espaço no famoso manual produzido em Frankfurt para variações da Teoria Crítica dos Sistemas da Escola de Frankfurt, Divisão Não-Benjamin.

2.

Agamben é esse tipo de gente que escreve de tal modo que aquilo que lhes parece adequado nas faculdades e departamentos de Direito alemães consiste em um evento mais ou menos elaborado de exorcismo. Escritos desse tipo se chocam com o estabelecimento jurídico-educacional como se fossem o ocaso de toda racionalidade e seriedade. Um dos diretores Futsch² costumava dizer acerca de Martin Heidegger: “esse tom simplesmente não me agrada”. Grandes homens, segundo B. B., são perigosos porque homens menores constroem seu séquito. Pode-se imaginar como o séquito do Diretor Futsch, à luz dessa notificação (não se trataria, de modo algum, de um julgamento), também não quer saber de Heidegger.

Acerca de Agamben disse o Diretor Futsch certa volta: “Quando eu leio esse nome entre as primeiras notas de rodapé, eu sei que esse texto não é para mim e assim não continuo a leitura”. Não há polarização sem endereçamento, nem endereçamento sem polarização. *Letters* [Objetos que deixam, do verbo inglês *to let*] não

¹ Trata-se aqui de uma referência ao manual *Neue Theorien des Rechts*, publicado pela Mohr Siebeck e editado por três nomes importantes da teoria crítica do direito na Alemanha: Sonja Buckel, Ralph Christensen e Andreas Fischer-Lescano (N. do T.i.).

² Futsch é um termo em alemão que designa algo “quebrado,” “perdido” ou “decadente.” Para o contexto do argumento desenvolvido no texto, é preciso saber que durante a Segunda Guerra Mundial os aliados se valeram da expressão para ornar selos de cartas e parodiar aqueles em circulação na Alemanha. O selo dos aliados recriava o perfil de Hitler sobrepondo-lhe uma caveira, e no lugar de *Deutsches Reich*, escreviam *Futsches Reich*. Cf. <https://de.wikipedia.org/wiki/Futsch#/media/Datei:FutschesReich-Vergleich.png>. Acesso em 31 maio 2024 (N. do T.i.).

Charakter oder Buchstaben. Das sind auch klamme Sendungen. In beiden Version kooperieren Letter dabei, zu schicken, zu messen, zu missen, zu begehren und zu verkehren. Sie kooperieren dabei, zu mustern. Letter sind zügige Formen, die tragen und trachten, tragen und trachten lassen, trahieren und trahieren lassen.

Agamben, so lese ich ihn, schreibt am *decorum*. Er hat einen Sinn für das, was am *decorum* Ähnlichkeitsunruhe ist und Ähnlichkeitsunruhe ist ein anderes Wort für Unähnlichkeitsruhe. Agamben schreibt damit *unrichtig*, natürlich nicht für Direktoren, deren Aufgabe es ist, richtig zu schreiben. Ob Agamben diesen Sinn bewusst hat, das bezweifle ich. Sein Schreiben kreischt, es hat querularotische Züge, der schreibt viel. Agambens Sinn kann automatisch, surreal, dadaistisch oder sogar lettristisch, sogar international situationistisch sein, auch wenn er nie zur Gruppe um Debord gehörte.

3.

Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten sind schon arg kompliziert, gestört wird man ungern darin, anderem ähnlich zu sein und wiederum anderem unähnlich zu sein. Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten sind bei aller Komplikation ein bisschen Kopfkissen. Dafür müssen sie *eingrichtet sein*.

Sogenannter Applaus von der falschen Seite ist das heute wohl populärste Beispiel für das Unangenehme an der Unruhe von Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten. In den letzten Jahren hat man die Leute nicht schwerer beleidigen können als sie so zu vergleichen, wie sie nicht verglichen werden wollen. Das Nazitabu ist zwar in weiten Teilen pulverisiert, in den ehemaligen SPD-Hochburgen in Frankfurt so wie in Thüringer Dörfern. Falls man dort den Leuten sagt, wenn sie AfD wählen würden, dann würden sie Nazis wählen, dann antworten die unverzüglich: Dann bin ich eben ein Nazi. Gleichzeitig gibt es in

são apenas comestíveis, caracteres ou letras. São também remessas frígidas. Em ambas as versões, as *letters* cooperam de modo a enviar, medir, perder, desejar e inverter. Elas cooperam assim com o enquadrar. *Letters* são formas intermediárias que transportam e trajam, que deixam transportar e trajar, e que tracionam e deixam tracionar.

Agamben, assim eu o leio, escreve sobre *decorum*. Ele tem um senso para aquilo que no *decorum* é o desconforto da similitude, e o desconforto da similitude é uma outra palavra para o conforto do dissimilar. Por isso Agamben escreve incorretamente, e naturalmente não para diretores, cuja tarefa é escrever corretamente. Duvido que Agamben tenha consciência disso. Sua escrita grita, com traços querulatórios, exigindo mais escrita. O senso de Agamben pode ser automático, surreal, dadaísta ou mesmo letrista, e até internacional situacionista, mesmo sem ele nunca ter pertencido ao grupo em torno de Debord.

3.

Semelhanças e diferenças são muito complicadas; não gostamos de ser perturbados por sermos semelhantes a alguma coisa e sermos diferentes de outra coisa. Apesar de todas as complicações, semelhanças e diferenças são um pouco como um travesseiro. Elas têm que estar preparadas para isso.

Os assim chamados aplausos vindos do lado errado são hoje o exemplo mais popular do desagradável no desconforto em relação a semelhanças e diferenças. Nos últimos anos, a melhor maneira de insultar alguém é compará-lo a alguém com quem ela não quer ser comparada. O tabu do nazismo está pulverizado em uma grande espectro, seja entre à alta burguesia do Partido Social-Democrata de outrora em Frankfurt, seja nos vilarejos em Turíngia. Caso se diga a alguém que, por votar na AfD,³ ela estaria votando nos nazistas, essa pessoa responde de pronto: então eu também sou um nazista. Ao mesmo tempo, dificilmente há uma ofensa

³ *Alternativ für Deutschland*, partido de extrema direita alemão (N. do T.i.).

den Institutionen kaum eine schwerere Beleidigung als diejenige, jemandem zu sagen, er verhalte sich einer von der AfD. Leidige Themen. Was die Leute Polarisierung nennen, begreife ich nicht als Polarisierung, weil ich mit Warburg davon ausgehe, dass es keine Kultur, keinen Menschen und keinen Planeten ohne Pole gibt. Alles verkehrt. Ich bezeichne das als Ähnlichkeitsunruhe/Unähnlichkeitsruhe. Die Verneinung ist der erste Schritt zur Verdrängung. Unruhe (Unbeständigkeit), Unähnlichkeit sind insofern Begriffe, die entweder nicht richtig oder aber zu fest greifen, aber bessere habe ich nicht.

Agamben stichelt und stachelt, der bringt auch etwas durcheinander. Vergleiche gehen auf den Keks, rechtfertigen will ich sie auch nicht. Für Frankfurter Schule Abteilung Nichtbenjamin ist sein Schreiben wirklich nichts. Ich lese ihn mit dennoch mit Gewinn.

Bücher können kaum richtig sein, ich habe zumindest bisher nur maximal vier richtige Bücher in meinem Leben gelesen, keines davon kam aus der Rechtswissenschaft, eines aus Russland, *Anna Karenina*, eines aus Frankreich, *Le rouge et le noir*, eines aus Amerika, *Moby Dick*, und eines aus Wien, *Radetzkymarsch*.

Die Verzeihlichkeiten sind im akademischen Betrieb kleinherzig eingerichtet. Ein Buch wie *Die Möglichkeit der Normen*, das ein perfektes Beispiel (allerdings für das Zeitgemäße an deutschen Universitäten) ist, wird schadlos kurze Zeit in den Himmel gelobt, das lodert ein Strohfeuer, kein Problem, denn alles ist schnell vergessen. Sind die Verzeihlichkeiten darum nicht großzügig? Nein, kurze Fristen ermöglichen bei solchen Büchern den gigantisch lobenden Zug. Manchmal scheint es mir, dass man lobt, um schnell vergessen zu können. Sobald ein Buch an längeren Fristen schreibt, steigt das Risiko, dass dem Autor jedes Detail um die Ohren gehauen wird. Dann blickt man in die Kleinherzigkeit und ihre limitierten Verzeihlichkeiten. Ich mache das mit. Wenn ich akademisch lese und in den Rivalitäten und Konkurrenzen der Gegenwartigkeit lese, dann schrumpft auch mein Leseherz auf Rosinengröße und wird ganz schrumpelig. Man soll nur nicht

mais grave nas instituições do que dizer a alguém que está se comportando como alguém da AfD. Temas incômodos. O que normalmente é chamado de polarização eu não vejo como polarização porque assumo, com Warburg, que não existe nenhuma cultura, nenhuma humanidade e nenhum planeta sem polos. Tudo transita. Chamo isso de desconforto da semelhança/conforto da diferença. A negação é o primeiro passo para a repressão. Desconforto (inconstância) e diferença são conceitos que não se aplicam corretamente ou se aplicam muito rigidamente, mas por hora eu não tenho termos melhores.

Agamben provoca e incita, ele embaralha as coisas. Comparações são uma chateação e não quero justificá-las. Para a Escola de Frankfurt – Divisão Não Benjamin, seus escritos são efetivamente um nada. Todavia, eu o leio com proveito.

Livros quase nunca podem ser corretos; eu só devo ter lido no máximo quatro livros corretos em minha vida e nenhum deles sobre ciência do direito. Um da Rússia, *Anna Karenina*, um da França, *Le rouge et le noir*, um da América, *Moby Dick*, e um de Viena, *Radetzkymarsch*.

Escusas são estabelecidas de maneira pusilânime no empreendimento acadêmico. Um livro como *A possibilidade das normas* é um exemplo perfeito ao menos para as universidades alemãs contemporâneas), elogiado por um curto tempo até os céus, ardendo, contudo, como fogo de palha, não havendo nenhum problema no fato de ter sido rapidamente esquecido. Então as escusas não são duradouras? Não, o curto prazo possibilita a esses livros uma gigantesca e elogiosa tração. Muitas vezes me parece que se elogia para se esquecer o mais rapidamente possível. Na medida em que um livro demora demais para ser escrito, tem-se o risco de o autor exagerar nos detalhes. Então se percebe a mesquinhez e o perdão limitado. Assim eu o faço. Quando leio academicamente e nas rivalidades e concorrências do presente, meu coração de leitor encolhe e fica do tamanho de uma

vergessen: Die Institutionen sind immer kleiner als man denkt. Dem Agamben ist etwas nicht verziehen worden, nahezu einmütig sprechen die Leute über Fehler, die sie bei ihm finden.

4.

Agamben ist nicht vergessen, der ist aussortiert worden, das liegt aber auch nahe, bei solchen Thesen. Agambens Pointen sind seine Floskeln, die Floskeln seine Pointen, ruckartig seine Kontraktionen und Distraktionen. In Brasilien und in den (Rechts-)Theorien Brasiliens ist die Auseinandersetzung mit Agamben lebendig. Andityas Matos ist eine der treibenden Figuren darin. Matos, der endlich ins Deutsche zu übersetzen wäre, kann noch viel mehr dazu sagen.

uva-passa, todo enrugado. Mas não nos esqueçamos as instituições são sempre menores do que se pensa. Agamben não foi perdoado por nada, as pessoas falam quase unanimemente dos erros nele encontrados.

4.

Agamben não foi esquecido, ele foi descartado; algo natural segundo essas teses. Os pontos de Agamben são suas frases, suas frases, seus pontos, suas contrações e distrações bruscas. No Brasil e na teoria (do direito) brasileira uma confrontação com Agamben está viva. Andityas Matos é uma das forças motrizes nesse cenário. Matos, que finalmente poderia ser traduzido para o alemão, pode dizer muito mais a esse respeito.



Alchemie

1.

Als Rudolf Jhering die Rechtswissenschaft eine Scheidekunst nennt, da habe er, so lauten Thesen, eine Metapher verwendet. Als Scheidekunst bezeichnete man damals die Chemie. Stolleis' These lautete, dass Jhering mit dieser Wendung seinen Freund und Kollegen Liebig adressiert undban die Gemeinschaft der Universität appelliert hätte. Das Recht sei im übertragenen Sinne

Alquimia

1.

Quando Rudolf Jhering nomeou a ciência do direito como uma arte das distinções, segundo algumas teses, ele se valeu de uma metáfora. Outrora denominou-se a química uma arte das distinções. Stolleis sustentou a tese de que com esse uso, Jhering visava seu amigo e colega Liebig, apelando à comunidade universitária. O direito seria em um sentido figurado como

wie die Chemie, man arbeite an gleichen Problemen mit gleichen Verfahren. Der Begriff der Scheidekunst und derjenige der Chemie kommen allerdings nach einer These aus der Antrittsvorlesung von Hans-Christian von Hermann in Abgrenzung zur Alchemie auf. Der Autor behauptet, dass der Begriff der Scheidekunst mit dem Aufkommen neuer Verfahren und einer neuen Wahrheitsform, nämlich der Untersuchung/Inquisition aufgekommen sei. Die Forscher hätten mit der Bezeichnung auf eine Rezeption römischen Rechts oder besser gesagt auf die Renaissance römischen Rechts reagiert. Die Alchemie hätte geprobt, dort sei die Probe die Wahrheitsform gewesen.

Von Hermann orientiert sich, wie etwa auch Claudia Blümle in ihrer Geschichte des Zeugen, an Foucault. Die Scheidekunst/ Chemie habe untersucht – zum Beispiel (ich ergänze jetzt) durch neue optische Apparate, neue Messinstrumente, neue Verfahren im Labor, mit denen die Analyse kleineren Dingen näher gekommen und schliesslich jene Ebene der chemischen Elemente eingezogen hat, die bis heute mit Mendelejews periodischem System das Gerüst der Chemie bildet und relativ stabil gegen einerseits die Physik und andererseits die Biologie abgrenzt. Im Detail, so der schönste Satz von Direktor Futsch, ist alles anders. Aber in den Tabellen stimmt es auch so.

2.

Wenn Jhering etwas übertragen hat, dann war das eine Rückholung. Zur Alchemie und zum Recht arbeiten heute nicht viele. Das Cover von Günther Teubners Buch zur Autopoiesis des Rechts hat zwar an eines der bekanntesten Bilder der Alchemie erinnert, an das Symbol des ouroboros. Die Geschichte dieses Bildes, vor allem aber seine Praxis, spielt dort keine Rolle. Teubners Buch ist bis heute das schönste Buch deutschsprachiger Rechtstheorie nach 1945. Das fängt am Cover an, wo sonst? Dennoch: das Bild wird dort auch vernachlässigt, keine Quellenangaben –

a química, pois trabalharia com problemas e procedimentos parecidos. O conceito de arte das distinções deriva, contudo, de uma posição apresentada por Hans-Christian von Hermann em sua aula inaugural ao traçar a delimitação entre química e alquimia. O autor sustenta que o conceito de arte das distinções veio à tona com o surgimento de novos procedimentos e uma nova forma de verdade, nomeadamente, a da investigação/ inquisição. Os investigadores reagiriam com a designação da recepção do direito romano ou, melhor dizendo, com a renascença do direito romano. A alquimia teria provado, porque a prova era a forma da verdade.

Hermann, bem como Claudia Blümle em sua história do testemunho, dentre outros, se remetem a Foucault. A arte da separação/química foi investigada – por exemplo (e aqui faço um adendo) por meio de novos aparatos ópticos, novos instrumentos de medição, novos procedimentos laboratoriais, com os quais a análise se aproximou das menores coisas, acabando por se aproximar daquele nível de elementos químicos que, como o sistema periódico de Mendeleev ainda hoje, formam o quadro da química e proporcionam uma demarcação relativamente estável entre a física, por um lado, e a biologia, por outro. Em suma, segundo a mais bela frase do Diretor Futsch, tudo é diferente. Mas as tabelas também estão corretas.

2.

Se Jhering figurou algo, então se tratou de uma recuperação. Poucos trabalham sobre a relação entre alquimia e direito. A capa do livro de Günther Teubner sobre a autopoiese do direito remonta a uma das mais conhecidas imagens da alquimia, o símbolo do oroboro. A história dessa imagem, e mais ainda, a sua práxis, não desempenham nenhum papel no livro de Teubner, que até hoje é a mais bonita obra na língua alemã de teoria do direito depois de 1945. E isso começa com a sua capa, e de que outro modo poderia começar? Todavia, a imagem é ignorada, não

und nix zur Praxis des Bildes. Warum wäre das wichtig? Es ist nicht unbedingt wichtig. Wichtig ist es nur dann, wenn man sich für dasjenige interessiert, was Walter Benjamin in den durchgestrichenen Notizen zu den geschichtsphilosophischen Thesen die '*magischen und mantischen Praktiken*' nennt. Dann sind Deutungen wie diejenigen, zu denen Warburg auf seinen Staatstafeln Verfahren anbietet. Das sind auch Verfahren, zu denen Wilhelm Fraenger mit Carl Schmitt korrespondiert. Das sind Interpretationen, die in den deutschen Übersetzungen des *Corpus Iuris Civilis*, dort wiederum in Novelle 146, *verrückt* genannt werden und dort nicht der Alchemie, nicht dem Kredit- und Wechselgeschäft, sondern den Juden zugeschrieben werden. Irrrende Rationalität mit ausgeprägt melancholischem Talent, *verfahrene* und ab einem bestimmten Zeitpunkt *verfahrende* Deutung: Die magischen und mantischen Praktiken lesen zum Beispiel, was nicht und noch nicht geschrieben steht, um eine weitere Formulierung von Benjamin aufzugreifen. Prognosen, Propheten, flatterhafte Lektüre, Lektüre, die den Zettel umdreht, kreisende Lektüre, an der die Teilung der Sinne ausrastet um das Verhältnis zwischen noise und Information zu verschieben, zu versetzen und um die mimetischen Regionen auszuweiten und zu verengen, um etwas vom Auge auf die Zungen oder vom Ohr zur Hand hüpfen zu lassen: das ist ein Auszug aus magischen und mantischen Praktiken. Die Pfingstgemeinschaften wachsen, nicht nur in Brasilien. Wehe dem, der Alchemie birgt. *Daniel Damler* glaubt an normative Synästhesie und synästhetische Normativität, insofern auch an Gleichungen zwischen dem Wahren, dem Guten und dem Schönen. Ich glaube, dass die Leute verrückt sind, weil sie die Welt im Rücken haben. Mein Interesse an Alchemie hat mir Polarität zu tun, insofern mit Orten und Zeiten, an denen alles verkehrt und alles sich verkehrt.

Zur Geschichte der Verbindung von Alchemie und Recht wird eventuell wenig

havendo nenhuma designação da sua fonte e nada a respeito de sua práxis. Por que isso seria importante? Não se trata de algo incondicionalmente importante. Importa unicamente para quem se interessa por aquilo que Walter Benjamin, em suas notas riscadas acerca das teses histórico-filosóficas, chamou de "práticas mágicas e mânticas." Trata-se aqui de significações similares àqueles procedimentos aos quais Warburg dedica suas tábuas do Estado. Trata-se também dos procedimentos acerca dos quais Carl Schmitt e Wilhelm Fraenger trocaram correspondências. Trata-se de interpretações que, na tradução para o alemão do *Corpus Iuris Civilis* e especificamente da Novela 146, foram chamadas de *loucas*⁴ a designar não a alquimia, não as atividades de crédito e letras de câmbio, mas os judeus. Significado de uma racionalidade errônea, impregnado de um talento melancólico *turvo* e, a partir de determinado ponto, *deslocado*: as práticas mágicas e mânticas leem, por exemplo, aquilo que ainda não foi escrito, para citarmos outra formulação de Benjamin. Prognósticos, profecias, leituras volúveis, leituras que passam as folhas, circulando a leitura, em que a divisão dos sentidos se desloca de modo a deslocar e a substituir a relação entre ruído e informação, remetendo-as a regiões miméticas em que se expande e se contrai, deixando saltar algo do olho para a língua ou do ouvido para a mão: eis um extrato de práticas mágicas e mânticas. As comunidades pentecostais estão a crescer, e não só no Brasil. Ai de quem abriga a alquimia! *Daniel Damler* acredita na sinestesia normativa e na normatividade sinestética, e assim na equiparação entre o verdadeiro, o bom e o belo. Acredito que as pessoas são loucas porque elas têm o mundo atrás delas. Meu interesse pela alquimia tem a ver com meu interesse pela polaridade, logo por lugares e tempos no que tudo transita e tudo se transita.

Acerca da história do elo entre alquimia e direito há provavelmente pouco para se

⁴ Em alemão, *verrückt* também significa, literalmente, "deslocadas" (N. do T.f.).

geforscht. Man muss sich aber abgewöhnen zu sagen, was nicht geschehe. Damit versteckt man sich nur in seinen Melancholien, statt deren Talent auszuspielen. Es reicht doch, wenn die Forschungsstelle zu Alchemie und Recht winzig und weit entfernt zu liegen scheint. Blickt man auf Details, zieht ihre Größe an. Eine Forschungsstelle zu Alchemie und Recht ist eine wandelnde Forschungsstelle, trägt den Namen Andityas Matos. Matos schreibt (Rechts-)Theorien Brasiliens – sein Buch zur Alchemie war mir letztes Jahr schon auf der Biennale in São Paulo aufgefallen. Das lese ich gerade. Es ist ein wichtiges Projekt, in der Wissenschaftslogistik etwas umzukehren. Im Nachleben des Kolonialismus gibt es bei den Rechtswissenschaften nach wie vor eine Asymmetrie und ein Übergewicht. Deutsche Autoren werden, oft von ihren Doktoranden, ins Portugiesische übersetzt, manchmal promovieren sogar die Doktoranden ihre Doktorväter, bevor die Doktorväter ihre Doktoranden promovieren. Sprich: Erst bekommt der Vater einer Dr. *Honoris Causa* oder einen brasilianischen Orden, dann der Sohn den Dr. Jur. Das ist nicht schlimm, aber: dann geht es auch nicht weiter. So gibt es ein Überangebot an deutscher Rechtstheorie in Brasilien und ein Unterangebot an brasilianischer Rechtstheorie in Deutschland. Marcelo Neves, Boaventura de Sousa Santos... die beiden Namen fallen sicher jedem ein, der zur Rechtstheorie arbeitet. Aber dann? Nach wie vor lautet eine bestimmende Phantasie, Brasilien sei die Vergangenheit Deutschlands und Deutschland die Zukunft Brasiliens. Nach wie vor gibt es die Phantasie, die Flusser dazu brachte, eines seiner Bücher zu Brasilien als Phänomenologie der Unterentwicklung zu schreiben. Nach wie vor gibt es die Phantasie, dass Deutschland im Zug des Weltgeistes weiter vorne dabei sein, Brasilien sei hinterher. Diese Phantasie gibt es dort, wo Phantasien ihren Sitz haben: in den Institutionen, also an den Stellen, die (er-)warten lassen, die Zeit schöpfen und Zeit mehr oder weniger anspruchsvoll durchhalten lassen. Außerhalb dieser

pesquisar. Precisa-se, contudo, romper com hábito de dizer o que não aconteceu. Com isso se acaba escondendo-se na melancolia ao invés de se desdobrar o talento. Para tanto, basta que o ponto de pesquisa sobre alquimia e direito pareça pequeno e longínquo. Assim que se debruça sobre os detalhes, sua magnitude vem à tona. Um ponto de pesquisa sobre alquimia e direito é um ponto de pesquisa cambiante e porta o nome de Andityas Matos. Matos escreve teoria (do direito) brasileira – seu livro sobre alquimia já tinha me aparecido na Bienal de São Paulo no ano passado. Agora eu o leio. É um projeto importante inverter a lógica da ciência. Na sobrevida do colonialismo, tem-se depois bem como antes, uma assimetria e um sobrepeso. Autores alemães são constantemente traduzidos para o português, frequentemente por seus doutorandos. Nesse sentido, muitas vezes os doutorandos promovem seus pais doutorais antes mesmo de seus pais doutorais promoverem seus doutorandos. Em outras palavras: primeiro o pai recebe um Doutorado *Honoris Causa* ou uma ordem de mérito brasileira, e aí o filho recebe seu título doutoral. Isso não é horrível, mas não gera nada de novo. Daí a razão pela qual há um excesso de oferta de teóricos do direito alemães no Brasil e uma falta de oferta de teóricos do direito brasileiros na Alemanha. Marcelo Neves, Boaventura de Sousa Santos... os dois nomes com certeza são comuns a quem trabalha com teoria do direito. Mas o que mais? Além disso, há hoje, assim como outrora, essa fantasia determinante de que o Brasil é o passado da Alemanha e que a Alemanha é o futuro do Brasil, essa fantasia à qual Flusser dedicou um de seus livros sobre o Brasil como uma fenomenologia do subdesenvolvimento. Hoje e ontem há essa fantasia de que a Alemanha está muito adiante no trem do espírito do mundo e que o Brasil está muito atrás. Essas fantasias se dão onde têm lugar: nas instituições, e também nas posições que fazem esperar e esperar, que criam tempo e que deixam o tempo preservar de maneira mais ou menos sofisticada. Fora dessas instituições, os signos dizem algo completamente

Institutionen sagen einem die Zeichen alles andere, dort flüstert und kreischt es eher andersherum, nämlich, dass Brasilien die Zukunft Deutschlands ist. Darum ist die Logistik umzukehren. Thomas Duve arbeitet daran sehr erfolgreich – und in Abteilung Drei, in Auerhaus, tauchen auch schon immer mehr Leute aus Regionen auf, an denen der Zug des Weltgeistes deutlich umbiegt.

diferente, lá se sussurra e se grita em uma direção completamente inversa, nomeadamente, a de que o Brasil é o futuro da Alemanha. Daí a inversão da logística. Thomas Duve trabalha a esse respeito de maneira bastante bem-sucedida – e na Divisão III,⁵ em nossa casa e na casa de Auer – volta e meia aparece gente de lugares rumo aos quais o trem do espírito do mundo segue a diante.

Die Knicks dessen, dem die Teilung ansteht

As reverências daquele que está prestes a ser dividido

A dignidade da materia, oder: Die Knicks dessen, dem die Teilung ansteht. Wenn ich Matos übersetze, dann nicht so, wie Oskar Pastior Francesco Petrarca übersetzt hat. Warum nicht? Weil ich nicht so gut und so fantastisch bin wie Oskar Pastior, weil mir also schlicht das Talent fehlt.

A dignidade da matéria ou Die Knicks dessen, dem die Teilung ansteht. Se eu traduzir Matos, não o farei como Oskar Pastior quando traduziu Francesco Petrarca. Por que não? Porque eu não sou tão bom ou fantástico quanto Oskar Pastior, porque simplesmente me falta talento.

Ich würde Matos also wie *Oskarchen Pastiorlein* oder wie *Oskarzinho Pastiorinho* übersetzen, wie ein kleiner Oskar, der, wenn er groß ist, fleißig und ordentlich geübt hat, großer Oskar sein will. Die Würde ist ein Knicks, sie lässt auch knicken. Das Material ist dasjenige, dem die Teilung ansteht oder dessen Teilung ansteht. Das Atom wurde als Material wahrgenommen, als es teilbar wurde. Die Proteine wurden Material, als sie teilbar wurden.

Eu traduziria Matos como um *Oskarchen Pastiorlein* ou como um *Oskarzinho Pastiorinho*, como um pequeno Oskar que, quando crescer e tiver praticado diligente e corretamente, quer ser um grande Oskar. A dignidade é uma reverência que se deixa reverenciar. O material é aquilo que será dividido ou que está prestes a se dividir. O átomo foi percebido como material quando se tornou divisível. As proteínas tornaram-se materiais quando se tornaram divisíveis.

Oskarzinho Pastiorinho übersetzt, indem er die Sprache beugt und über Bande, Contrabande, laufen lässt. *Bending / über Bande / Contrabande:* Ich würde Matos verrückt übersetzen. Das folgt keinem Selbstzweck. Wenn so ein Verfahren Kunst sein soll, dann, weil dieses Verfahren auch vergütet, veredelt, gutmacht oder passiert, also auch Recht ist. Das folgt einer Methode, die ich auch bei Warburg am Werk sehe, wenn ich Warburg nicht nur als Bildwissenschaftler sehe, sondern als jemanden, dessen melancholisches Talent ihn das Pendeln der Letter selbstverständlich als Wanderung

Oskarzinho Pastiorinho traduz dobrando a língua, deixando-a atropelar volumes e contravolumes. *Dobrando / sobre volumes / contravolumes:* eu traduziria Matos transitando-o. Se esse procedimento deve ser uma arte, porque este processo também remunera, refina, torna bom ou deixa passar, então também é direito. Trata-se de um método, que eu também vejo operando em Warburg, pois vejo Warburg não apenas como um cientista das imagens, mas também como alguém a quem, graças a seu talento melancólico, é permitido perceber a comutação de letras

⁵ Referência à *Abteilung III* do Instituto Max Planck para a História do Direito e Teoria do Direito na qual o autor é pesquisador sênior (N. do T.i.).

konkreten historischen Materials, konkreter Erfüllungen und Enttäuschungen wahrnehmen lässt. Die Staatstafeln zeigen Bilder, aber eben auch das Pendeln des *Vertrages* und der Letter des Vertrages, also eine Bewegung, die vom Tragen über das Trachten zum Train und wieder zurückführt, die darüber hinaus rekursiv ist und darum die Zeichen vom Bezeichneten zwar trennt, die Größe dieser Trennung aber nicht einrasten lässt, schon weil Zeichen und Bezeichnetes im Distanzschaffen nicht nur getrennt, sondern auch assoziiert und ausgetauscht und verwechselt werden. Die sedimentäre Geschichte rechtlicher Ideen, Vorstellungen und Phantasien aufzurühren, auch das folgt keinem Selbstzweck. Das ist eine archäologische Geste, die Geschichte verkehren lassen soll. Ich will nicht eine Geschichte großer Anreicherung oder großer Trennung erzählen. Weil sich Größe ohnehin leicht und gerne vorstellen lässt und man leicht und gerne das Eigene groß macht und das Fremde abstellt, brauche ich weder für große Trennung noch für große Anreicherung Theorie. Für alles, was von selbst läuft, mache ich keine Finger krumm, wozu auch, wenn es doch von selbst läuft? Was den Wahn von der Rationalität unterscheidet, das ist eine Stulpe, es ist die Umstülpung und die daraus folgende Situation, die einen entweder inwendig oder auswendig stehen lässt. Mein Verfahren haben mit Knickübungen zu tun, mit einem diplomatisches Beugetraining, das in Betracht nimmt, dass 'die Perzeption in den Falten' liegt, wie es bei Deleuze heißt. Darum übersetze ich Matos verrückt, darum komme ich überhaupt dazu, mir Matos zu übersetzen.

como migração, realização e desilusão relativas a certo material histórico concreto. As tábuas do Estado apontam para imagens, mas também para o pendular do contrato e para a letra do contrato. Trata-se, portanto, de um movimento que vai do transportar ao vestir, e do vestir de volta ao transportar, que é também recursivo e que, por isso, separa os signos do significado, mas não permite que a magnitude dessa separação se fixe, porque o signo e o significado no fazer-se da distância não apenas separam, mas também associam, trocam e misturam. Introduzir a história sedimentar das ideias, representações e fantasias jurídicas não é nenhum fim em si mesmo. Trata-se de um gesto arqueológico que deve deixar a história transitar. Não quero contar uma história da grande acumulação ou da grande separação. Porque aquilo que é grande se deixa fácil e prontamente representar, fazendo-se fácil e prontamente aquilo que é propriamente grande enquanto se elimina o estranho. Não mexo um dedo sequer por algo que opere por si mesmo – para que serve bastar a si mesmo? O que distingue a ilusão da racionalidade é uma algema, é a inversão e a situação resultante do que nos deixa dentro ou fora. O meu processo tem a ver com exercícios de dobragem, com um treino de dobragem diplomática que leva em conta que "a percepção está nas dobras," como diz Deleuze. É por isso que traduzo Matos loucamente, é por isso que consigo traduzir Matos.

Kontraktion und Distraction

1.

Wenn man in zerstreuter Verfassung ist, so lautete eine These aus meiner Habil, dann ist man nicht fragmentiert und nicht in fragmentierter Verfassung. Zerstreung meint also *Kontraktion und Distraction*, das würde ich als technische Definition verstehen. Wenn das, was ab den frühen achtziger Jahren in der Rechtswissenschaft als Medienverfassung entwickelt und

Contração e distração

1.

Quando se está em uma Constituição dispersa – assim soava a tese de minha habilitação –, não se está em uma Constituição fragmentada ou fragmentável. Dispersão significa então *contração e distração*, o que eu gostaria de compreender como uma definição técnica. Se aquilo que foi desenvolvido e rotulado na ciência do direito a partir do início dos anos

bezeichnet wurde, einen maßgeblichen Effekt auf Verfassungsbegriffe hatte, dann denjenigen, solche Kontraktionen und Distractionen wahrnehmbar zu machen. Nicht maßgeblich war, die klassisch modernen Figuren der Fragmentierung, also die modernen *Selbstbehauptungen* zu verlängern. Die Arbeit zu Warburgs Staatstafeln, die ebenfalls von Kontraktion und Distraction handelt, setzt fort, was ich vorher gemacht habe. An Warburg habe ich nicht erst danach gedacht, die Auseinandersetzung mit Warburg läuft schon seit 1990, also seit dem ersten Semester in Passau.

2.

Wenn Matos von einer *Metafísica dos costumes* schreibt, dann ist das die Übersetzung einer Formulierung von Kant, nämlich von der *Metaphysik der Sitten*. Kant wird nicht nur übersetzt, er ist auch übersetzt, schon auf deutsch ist er übersetzt. Wer sich fragt, was Sitten eigentlich sind, kommt, wenn er in zerstreuter Verfassung ist, schnell auf die Idee, dass Sitten *costumes* oder aber Kostüme sind, also Trachten. Kantstudien sind 'Gewandstudien', in einem übertragenen Sinne, wie das Recht im übertragenen Sinne Scheidekunst ist, sprich: Das sind auch im eigentlichen und ursprünglichen Sinne Gewandstudien, zumindest in Bezug auf der Metaphysik der Trachten.

Schon klar, dass niemand in den Salon soll, der nicht salonfähig ist und dass nichts eingebürgert werden soll, was fremd ist. Passiert aber und ist nicht schlimmer als die alltäglichen Apokalypsen. Die Metaphysik zieht an, das heisst sie betrachtet und lässt sich betrachten: Kant richtet Blicke und Schirme ein, wie man phänomenologisch sagen könnte. Diesen Vorgang abstrakt als kontrahierend und distrahierend zu verstehen, sollte damit einhergehen,

80 como a *Medienverfassung*⁶ teve um efetivo significativo nos conceitos de Constituição, foi o de tornar perceptível essas contrações e distrações. Menos significativo foi o prolongamento das clássicas figuras modernas da fragmentação, isto é, da autoasserção moderna. Meu trabalho sobre as tábuas do Estado de Warburg, que também lida com contração e distração, continua aquilo que eu fiz anteriormente. Dito isso, eu não comecei a pensar em Warburg naquele momento, dado que minha confrontação com Warburg remonta aos anos 1990, desde o primeiro semestre em Passau.

2.

Quando Matos escreve sobre uma *Metafísica dos costumes*, trata-se da tradução de uma formulação de Kant, nomeadamente da *Metaphysik der Sitten*. Kant não é simplesmente traduzido, ele também está traduzido no alemão, ou seja, até mesmo no alemão ele é traduzido. Quem se pergunta o que são propriamente *Sitten*, no contexto de uma Constituição dispersa, rapidamente se depara com a ideia de que *Sitten* são costumes ou fantasias, isto é, vestimentas. Estudos kantianos são "estudos sobre o vestuário" em sentido figurado, tal como o direito é uma arte das distinções em sentido figurado ou, em outras palavras, trata-se, em um sentido original e próprio, de estudos sobre o vestuário, ou que pelo menos fazem referência à metafísica do traje.

De pronto resta claro que ninguém deve estar no salão se não for capaz de se comportar enquanto tal e que não se deve naturalizar quem é estrangeiro. Mas isso acontece, e não é pior do que os apocalipses quotidianos. A metafísica atrai, isto é, observa e deixa-se observar: Kant articula luzes e penumbras, como se poderia dizer fenomenologicamente. Compreender essa operação abstratamente como um contrair e um distrair deve andar de mãos dadas com o

⁶ *Medienverfassung* designa os dispositivos constitucionais, bem como sua interpretação e desenvolvimento dogmático e judicativo, referentes a meios de comunicação como imprensa, rádio, televisão, internet, redes sociais etc. (N. do T.i.).

Bewegungen konkreten historischen Materials zu protokollieren. Keine Theorie ohne Geschichte, keine Kontraktion und Distraction ohne einen Atlas, der die Pendelstrecken zeigt, an denen Institutionen zwar (er-)warten ließen, aber dadurch auch kein Windchen und nichts gestillt wurde. Was nicht hier statt findet, das findet da statt: Das institutionell verarbeitete Material treibt durch Erfüllungen und Enttäuschungen und hört nicht auf zu treiben.

Metaphysik der Trachten (so würde ich Matos übersetzen), also dessen, was (man) anzieht und ausgezogen werden kann oder was (man) auszieht und anziehend sein kann, was durchgehend betrachten lässt, indem es kontrahiert und distrahiert. Davon also handelt Kants Buch in der Lesart von Matos, das zeigt schon das Zitat, spätestens dann, wenn man Matos wieder ins Deutsche übersetzt.

Kant schreibt nicht unbedingt umständlich, man kann sich daran gewöhnen und wer noch nicht deutlich und deutsch spricht (um mit Luther und Augsburg zu korrespondieren), der kann es ja noch lernen. Sitten brauchen ihre Zeit, sie zu begreifen und den Begriff der Sitte zu verstehen, das dauert.

Dass auf dem Weg des Sprechens etwas hier zur Sitte, dort zum *costume* wurde, dass es immer da, wo *hier* ist, als Innerliches erscheint und immer dort, wo da ist, als *Äußerliches* erscheint, das kann verwundern, muss aber nicht verwundern. Gibt ja Atlanten und Leute, die die Welt im Rücken haben. Man kann da melancholisch werden, nicht nur das. Man kann da melancholisch sein und melancholisch bleiben. Im Laufe laufenden Sprechens ist nämlich nichts zerbrochen, was nicht schon brüchig war. Fragmentierung ist eine Figur, die man braucht, wenn man konkret datierbare und lokalisierbare Linien hervorheben will, das heißt konkrete Trennung, konkrete Assoziation und konkreter Austausch. Wenn man was fordern und beklagen, was begehren will, dann kann es wichtig sein, sich auf Fragmentierung zu

registro dos movimentos do material histórico concreto. Não há teoria sem história, não há contração nem distração sem um Atlas que mostre as rotas de deslocamento ao longo das quais as instituições foram mantidas em espera e expectativa, embora nenhum vento nem nada tenha ficado parado. O que não acontece aqui, acontece lá: o material trabalhado institucionalmente pulsa por meio de realizações e desapontamentos e não cessa de pulsar.

*Metaphysik der Trachten*⁷ (assim eu traduziria Matos), portanto como aquilo que pode ser vestido e desvestido, algo que se deixa observar conquanto se contrai e se distrai. É disso que trata o livro de Kant na leitura de Matos, como mostra a citação, mais tarde, quando Matos é traduzido de volta para o alemão.

Kant não escreve necessariamente de uma forma complicada, pode-se se acostumar a tanto e se ainda não se fala alemão “alemanamente” (para citar Lutero e Augsburg) pode-se ainda aprender. Costumes precisam do seu tempo para serem apreendidos. E compreender o conceito de costume também toma tempo.

Pode ser – mas não precisa necessariamente ser – surpreendente que no caminho do falar algo tenha se tornado aqui um *Sitte* e lá um *costume*, que sempre apareça como uma coisa interna aqui e como uma coisa externa ali. Tem-se Atlas e pessoas que carregam o mundo nas costas. Pode-se ficar melancólico com isso, e não só melancólico. Pode-se ser melancólico e permanecer melancólico. No correr do falar corrente, nada se quebra que já não fosse frágil. Fragmentação é uma figura usada quando se quer enfatizar linhas concretas datáveis e localizáveis, significando separação concreta, associação concreta e troca concreta. Caso se queira exigir e lamentar algo, desejar algo, então pode ser importante se referir à fragmentação e

⁷ Literalmente: *Metafísica dos trajes*. Trata-se do “resultado” do jogo que o autor cria mediante o ir e vir entre as traduções recíprocas dos termos “*Sitten*” e “*costumes*” (N. do T.f.).

berufen und Brüche zu isolieren. Wenn man das nicht will, bleibt die Figur der Fragmentierung auf Totalität bezogen und gleichzeitig hohl, dann sollte man besser nicht von Fragmentierung sprechen.

Ich liebe es, portugiesische Texte zu lesen, weil sie von einem anderen Ende lateinischer Korruption stammen, als deutsche Texte. Die Übersetzungen zwischen Portugiesisch und Deutsch schöpfen den Bogen der Polarität nicht unbedingt aus, aber spannen ihn fantastisch auf, auch anders als im Verhältnis zwischen Deutsch und Russisch. Sagen wir so: im Verhältnis zum Portugiesischen wirkt das Deutsche byzantinisch; im Verhältnis zum Russischen karnevalesk.

isolar os pedaços. Se não se quer fazer isso, a figura da fragmentação permanece relacionada à totalidade e, ao mesmo tempo, vazia, de modo que seria melhor não falar de fragmentação.

Adoro ler textos em português porque eles vêm de uma extremidade da corrupção latina diferente daquela dos textos alemães. As traduções entre o português e o alemão não esgotam necessariamente o arco da polaridade, mas o estendem de forma fantástica, ao contrário da relação entre o alemão e o russo. Digamos assim: em relação ao português, o alemão parece bizantino; em relação ao russo, carnavalesco.

ÜBER DIE AUTOREN / SOBRE OS AUTORES

Fabian Steinhauer

Doutor em Direito (Universidade Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt-am-Main). Doutor em Filosofia (Universidade de Wuppertal). Livre Docente pela Universidade Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt. Pesquisador Sênior no Max-Planck-Institut für Rechtsgeschichte und Rechtstheorie, Frankfurt-am-Main (Alemanha). E-mail: steinhauer@lhl.mpg.de.

Ricardo Spindola Diniz

Ricardo Spindola Diniz é atualmente pesquisador no Departamento de Teoria Multidisciplinar do Direito do Instituto Max Planck para a História e Teoria do Direito. Doutor em Filosofia e Teoria do Direito pela Universidade de São Paulo (2023). Mestre em Direito na linha Constituição e Democracia da Universidade de Brasília (2018). Graduado em Direito pela Universidade Federal de Goiás (2016). E-mail: ricardo.ms.diniz@gmail.com.

Andityas Soares de Moura Costa Matos

Graduado em Direito, Mestre em Filosofia do Direito e Doutor em Direito e Justiça pela Faculdade de Direito e Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Doutor em Filosofia pela Universidade de Coimbra (Portugal). Professor Adjunto de Filosofia do Direito e disciplinas afins da Faculdade de Direito e Ciências do Estado da UFMG. Membro do Corpo Permanente do Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito e Ciências do Estado da UFMG. Pós-doutorado pela Universidade de Barcelona (Espanha) e Universidade de Córdoba (Espanha). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq. E-mail: vergiliopublius@hotmail.com.

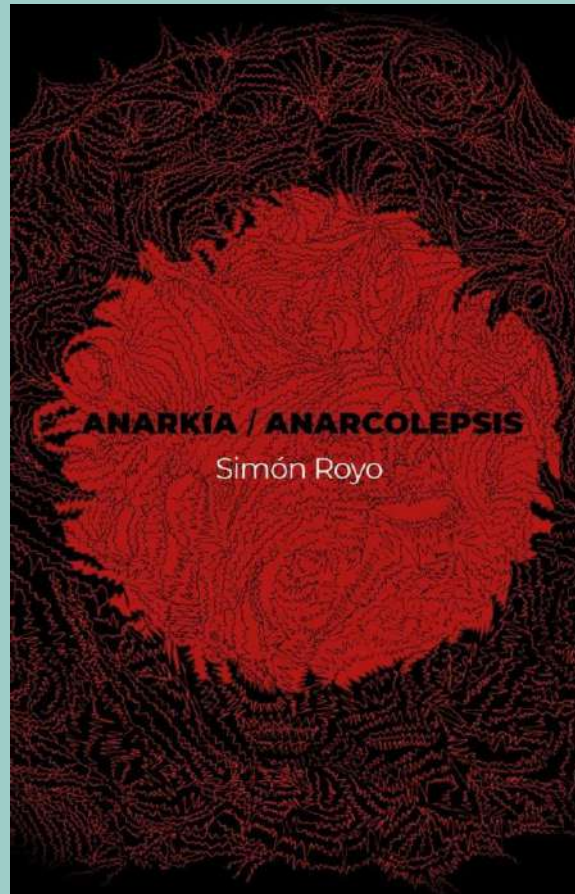


Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: Collage art, abstract, Machinic desire, immanence, schizofrenia

PRESENTACIÓN DE **ANARKÍA / ANARCOLEPSIS:*** †

Simón Royo Hernández  [0000-0002-0928-2898](https://orcid.org/0000-0002-0928-2898)

Universidad Nacional de Educación a distancia (UNED), Madrid, España



"Castoriadis lo vio con claridad: o bien lo social-histórico es abierto y permite la creatividad radical, o bien nos vemos condenados a repetir indefinidamente lo que ya existe. (...). Luchar ya no consiste sólo en denunciar, oponerse y enfrentarse, es también crear, aquí y ahora, unas realidades diferentes" (Tomás Ibañez. *Anarquismo es movimiento*. Barcelona: Virus, 2014, p. 6 y p. 35).

Como citar: ROYO HERNÁNDEZ, Simón. Presentación de *Anarkía / Anarcolepsis*. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 5, n. 1, p. e52755, jan./jun. 2024.



Este trabalho está licenciado sob uma licença *Creative Commons Attribution 4.0*.

* Un estudio previo aparecido en la Revista Redes Libertarias. Puede leerse en el siguiente enlace : <https://redeslibertarias.com/2024/04/17/ontologia-anarquica-pensar-sin-fundamentos-ni-jerarquias/>.

† Enlace para adquirir el libro o solicitándolo en librerías: https://www.editorialmanuscritos.com/epages/ea8141.sf/es_ES/?ObjectPath=/Shops/ea8141/Products/anarkia

1. Revitalizar la tradición anarquista tan injustamente olvidada resulta necesario cuando ya no se queda uno en la melancolía de la izquierda. Hay que sobrepasar el hundimiento propio de quienes creyeron en la gran utopía comunista del marxismo degenerada en centralismo y dictadura para reivindicar de nuevo la más izquierdista de las propuestas políticas. Ya sabemos bien en España lo que ocurrió con aquellos más desencantados con el proyecto comunista, no hace falta dar nombres porque a todos nos viene a la cabeza los de quienes se tornaron de extrema derecha, renegando de todo su pasado anterior. Un psicoanálisis colectivo les será necesario a los marxistas. Por el contrario, los anarquistas, no se equivocaron y la historia les da la razón.

Acoger desde la actualidad el movimiento anarquista requiere un nuevo pensar anárquico, que recoja la paradoja de partir del principio *an-arché* para repensar la historia de la filosofía y pensar el comunismo libertario hoy en día.

Con ese objetivo he realizado un libro diferente, distinto, que quería no fuese una repetición, un hacer lo mismo que suele hacerse y que suelo hacer, todo igual, poniendo en práctica aquello que se dice del neo-anarquismo y del post-anarquismo.

2. Desde mi juventud, al paso de ser estudiante de filosofía a ser profesor de filosofía, prontamente aprendí a realizar ensayos convencionales, artículos, libros, tesis doctorales, procedí a convertirme así en académico, pero manteniendo siempre un cierto distanciamiento. Imbuido por el estudio, deseando saberlo todo y comprenderlo todo a fin de rehacer y corregir el mundo mediante la sabiduría, fue entonces cuando una dinámica vertiginosa se apoderó de mi existencia ya decididamente filosófica.

Los libros poblaron entonces las estanterías, muchos de ellos subrayados y anotados hasta la saciedad, lo típico, los mismos títulos que pude ver tenían los amigos del gremio en sus casas. Se añadieron, al paso del tiempo, un centenar de artículos y dos libros propios, sin embargo, nunca fue la finalidad de tanta febril actividad el obtener un trabajo, un empleo, una remuneración. Todo ello no fue sino un preámbulo, un prólogo, quizá demasiado largo, previo a una retirada a pensar por uno mismo.

Siempre me ha interesado la filosofía a la que he dedicado estudio y reflexión. Procedí por ello conforme a los usos instaurados y realicé textos y monografías, sobre autores y temas de la disciplina. Con el tiempo me fui distanciando del quehacer filosófico usual y me encontré cada vez más libre y ocioso.

Una vez que me di cuenta de que podía hacer cualquier cosa, todavía persistía el que tal cosa fuese al uso habitual o del interés de la legión de los estudiosos, por ejemplo, una monografía sobre Nietzsche, un autor que me interesó siempre y del que he leído prácticamente toda su producción, como me ocurre con Freud o con Platón; pero como no solamente hay que leerse a todo el autor sino también a los comentarios reputados sobre el mismo, indagué sobre cuántas monografías considerables se habían publicado sobre Nietzsche: un recuento bibliográfico de 2002 registraba 20.000 libros sobre Nietzsche en 42 lenguas.

Pensé entonces que añadir una monografía más a tan inmensa biblioteca sería añadir poca cosa al mundo. No me desagradaría tal realización, encomiable en sí misma, pero quizá esa labor no era del todo filosofía, sino historia de la filosofía, interpretación textual, hermenéutica y lo que quería hacer yo ahora, era, auténtica filosofía. Buena, mala, mejor o peor, no recoger flores en el jardín ajeno, sino cultivar uno propio.

Deseando por tanto hacer filosofía, como todo el interesado por tal materia, me encontré también con temas, no solamente con autores, con conceptos y asuntos que me

habían interesado desde siempre y que había perseguido a lo largo de los años. También sobre esos temas la producción historiográfica y bibliográfica al uso era inmensa y el reto, el atrevimiento, consistía en abordarlos de otro modo.

Resultó que, en ese momento, quizá en todos de algún modo, un tema me era más afín que los demás, un asunto que sin embargo veía bajo la necesidad de renovación y puesta al día, ese era el de la anarquía.

3. Inspirado por la idea nuclear de Reiner Schürmann según la cual *an-arché* significa sin principio, mando, gobierno o jerarquía, me propuse poner en práctica ese *leitmotiv* y volcar en nuevo formato lo que bajo tal anti-principio pudiera tener que decir sobre distintos asuntos contrarios al poder y la dominación establecidos. Primero dilucidé el asunto de modo académico, con un ensayo convencional, según las exigencias de la sociedad, titulado: "El sujeto anárquico¹", libro deudor de Schürmann y Foucault. Luego he querido ya realizar sin limitaciones ni exigencias sociales un libro libre que siguiese y pusiese en obra lo allí indicado.

Y así lo hice, a través de este ensayo filosófico experimental: *Anarkia / Anarcolepsis*. Después de tanto hablar sobre pensar de otro modo, sobre hacer algo diferente, sobre indagar libremente en la pluralidad, no solamente se trataba de no seguir haciendo lo mismo, sino de hacer otra cosa, una labor distinta de las que venía haciendo y se vienen haciendo, un pensar y hacer de otra manera, sin fundamentos, jerarquías e imposiciones. El resultado ha sido el presente libro, un ser que ha cobrado vida propia y cuyo destino ya se me escapa.

El desasimiento fue progresivo y repentino simultáneamente. Nos convencía cada vez menos el comentario académico, la síntesis y combinación de lo que los filósofos más famosos habían dicho, aunque en ese quehacer nos encontramos con el tema que nos ocupa y fuese objeto de un estudio académico por mi parte.

Un buen día, dado el afán de realmente poner en práctica otra forma de pensar, habiendo rumiado la Anarkía, habiendo cortado los lazos y vínculos con lo académico, fue brotando otra meditación, no diría que mejor ni peor, sino, simplemente, distinta, diferente, que fue cobrando su propio ritmo, su forma peculiar y su contenido anarquista, movimiento que fue dejando progresivamente de creer en la gramática.

Brotaba todo ello de la desaceleración y la libertad, de la lentitud, de un freno a lo realizado y leído con prisa, de un pausar que había que exigir también al lector, de otro *tempo*, que se impuso, como si hubiese llegado la jubilación y como si el júbilo significase una libertad ilimitada para detenerse, para ir a cualquier lado, rompiendo la linealidad y rapidez de la cronología.

Montaigne se retiró a los 37 años, Nietzsche a los 35, dedicando lo que les quedaba de vida restante a la lectura y escritura libres, con completa autonomía y alejados del mundo. Esa retirada o deserción la pudieron tomar cuando lograron, de forma opulenta el primero y de forma precaria el segundo, la independencia económica, cuando ya no tuvieron necesidad de trabajar para vivir ni de vivir para trabajar. Escogieron el ocio al negocio y sus obras son libres por ello.

Alejados de la academia, de la erudición por sobre pasamiento y de la pedantería por su estilo, pudieron volar por sí mismos. En lugar de limitarse a comentar a otros, si los citaban, era más para corroborar lo que ellos pensaban que no para apegarse a lo

¹ ROYO, Simón. *El sujeto anárquico: Reiner Schürmann y Michel Foucault*. Madrid: Arena, 2019.

pensado por aquellos otros. Siempre nos fueron modélicos, pero hasta ahora no habían sido emulados, como lo han sido, si no ya en genio, al menos en actitud. Pese a los que me son modélicos y grandiosos, los autores citados en esta obra que presento están entre paréntesis por algo, y ese algo es, para no hacer filología. En este libro no hay títulos ni bibliografía, porque es la llamada a un *êthos*, no una doctrina, sino un manifiesto. Los pensamientos anárquicos esbozados son una síntesis condensada dispuesta para ser desplegada como se desee.

El ocio estudioso sabemos desde la antigüedad que es lo más necesario para la creatividad y producción, estética, científica o literaria, de lo contrario se generan obras afines al sistema, por supuesto, no exentas de interés, profundidad y relevancia, pero de ningún modo distintas de las demás. Hoy parece que tan solo en el Arte subsiste la creatividad y cierto grado de admisión de lo distinto imponiéndose en las demás disciplinas una normalización biopolítica que me pareció necesario rebasar y conjurar.

Para poder realizar una obra libre y distinta, bien distante, hay que estar libre, liberado de toda atadura social, política, identitaria, económica o religiosa, de cualquier veneración, adscripción, filiación. Y para situarse en ese punto es necesaria una buena dosis de escepticismo, de suspensión del juicio, es necesario un desasimiento que permita ver las cosas de manera propia, una vez que un inquietante extrañamiento se apodera de uno. No se puede hacer otra cosa que la que ya se hace si no nos aburrirnos de ello, nos detenemos, y, ahítos, pasamos a otro modo de ser y de existir.

Resulta más fácil caminar por sendas trilladas, hoyadas por innumerables caminantes, que abrirse paso a machete por la selva. Para realizar este camino tuve que ponerme de acuerdo conmigo mismo, y así, de la comuna transindividual que decidió abrir una senda, grupo cansado de caminar por el asfalto, surgieron reglas, que dieron el ritmo a una marcha danzante al través de la naturaleza. El camino abierto de ese modo podrá ser atravesado por otros caminantes, que bien podrán ponerse a desbrozar la maleza a mi lado, haciendo de ese modo, en común, en comuna, un camino más ancho, o bien podrán desviarse, esos otros caminantes que den con el sendero, abriendo sus propias sendas, todas interconectadas, que se incluirán en el prodigioso mapa de la anarquía, hasta que la maleza vuelva a cubrir todos los caminos con su manto verde.

Un existencialismo melancólico y un vitalismo anárquico se dieron la mano para generar este libro extraño, este ensayo experimental, que no hubiese tenido encaje posible en las editoriales convencionales que publican siempre lo mismo y ha tenido que publicarse en *samizdat*.

Desde luego los ensayos filosóficos convencionales actuales están repletos de elogios y alusiones a las obras de arte experimentales, a la literatura que no es de Estado ni de Mercado, y algunas honrosas editoriales se muestran muy proclives a publicar y traducir tales escritos, siempre y cuando los haya realizado un egregio y reconocido escritor de hace al menos cincuenta o setenta años, aclamado en muerte, ahora bien conocido, sobre el cual se prodigan cursos y enseñanzas en las universidades. Así es la ley de la jungla civilizada y la normalización académica.

Thoreau, otro que nos podría ser modélico también, nos ha mostrado que no son necesarios veinte años, sino que basta con un día de cárcel para aborrecer la criminalidad de la ley, ya se caiga en ella siendo inocente, por difamación o por incumplimiento de los mandatos de un poder malvado. La deserción y el ateísmo están implícitas en esa espiritualidad materialista que frecuentemente ha sido llamada mística o anárquica, con la que descubrimos que la barbarie es civilizada y la civilización, bárbara.

Si Montaigne, Nietzsche o Thoreau, nos parecen anárquicos es por el motivo antecedente. Tomaron las oposiciones binarias respectivas de su tiempo y recogieron las críticas antes que sus afirmaciones dogmáticas, construyendo a partir de la crítica y el escepticismo, la separación y el distanciamiento, ahondando las paradojas, algo distinto y diferente que no cayese en los errores de cada una de las posturas fundamentalistas basadas en principios propios de su tiempo.

4. Denominar a esa actitud anárquica y a quien la profesa anarquista no es del todo un anacronismo y puede aplicarse a ciertos autores desde la antigüedad, puesto que la palabra griega para lo caótico, aprincipial, no fundamentado, azaroso y libre por excelencia, ya existía desde esa antigüedad cuando Proudhon la categorizó para la política; aunque hasta entonces estuvo convenientemente soterrada y hoy contribuyamos a que sea por fin exhumada.

En lo anárquico no se opone lo individual y lo colectivo. El racionalismo esgrimido es el de la *Razón Común*, en el sentido que le dio a Heráclito el gran Agustín García Calvo, en el cual, siendo la *Comuna*, un colectivo, no se opone lo común a cada individual, porque lo individual es también una comunidad de yoes, a su vez, un colectivo y la inteligencia es común.

Toda habitabilidad en común, autónoma y libre, es una coexistencia entre heterogeneidades dispares, excéntricas, diversidad de diversidades que encuentra en la igualdad y la libertad el comunismo; de ahí que el azar y el caos, la contingencia y el destino, tenidos por irracionales, estén incorporados y no excluidos de la comunidad anárquica libertaria.

Como nos interesa el anarcántropo, el ser vivo y cultural libre, éste habrá de ser asimilado en su respectivo nivel material, biológico y cultural, tanto analíticamente, despejando las operaciones propias de cada nivel, como sintéticamente, ensamblando lo que resulte de reunir las piezas de todos los niveles, pues si se reconquista un grado de autonomía creadora en un área o dominio particular, eso repercute, transversalmente, en otras áreas o dominios más generales.

El presente ensayo filosófico adviene de una ontopraxeología y pone en obra una anarcolepsis, desde una anarkía de nuevo perfil que atraviesa a todas las clases sociales.

En definitiva, este libro libre, es una acción de lecto-escritura sin por-qué ni para-qué, una labor nacida del distanciamiento a la que hemos puesto estas palabras convencionales a modo de introducción. Unas letras que difícilmente y en lenguaje extraño pretenden dar alguna pista de su surgimiento y hechura, aunque no sea su autor nadie para decir nada sobre él y tenga que desaparecer en el abismo de su propio libro.

SOBRE EL AUTOR

Simón Royo Hernández

Es profesor TAR en la Universidad Nacional de Educación a distancia (UNED) donde ha sido también profesor tutor de la asignatura Historia de la Filosofía antigua en el Grado de Filosofía. Ha sido profesor de Educación Secundaria y actualmente simultanea su labor en la UNED con la de Ayudante de Servicios Generales del Ministerio de Trabajo y Empleo. *E-mail:* siroyo@rocketmail.com.

REGRAS DE SUBMISSÃO (PT)

1. Normas gerais

- **Originalidade e ineditismo:** A *(Des)troços* só avalia e aceita contribuições originais e inéditas que versem sobre a linha editorial da revista.
- **Modalidades:** As submissões podem ser feitas, a qualquer momento, por meio da [plataforma QJS](#) do periódico, assinalando se fazem parte de um dossiê temático ou não, e a modalidade do trabalho dentre: artigo científico, ensaio, entrevista, resenha, tradução ou produções artísticas.
- **Titulação:** a autora deve possuir o título de doutora ou mestra. Serão aceitas contribuições de mestrandas, graduadas ou de autoras sem titulação em coautoria com uma doutora. Em casos excepcionais, as exigências de titulação podem ser suspensas mediante decisão editorial, incluindo trabalhos anônimos, assinados por coletivos, grupos de pesquisa, movimentos sociais etc. As exigências de titulação não se aplicam às produções artísticas.
- **Crítérios de autoria e colaboração:** o periódico segue integralmente os critérios de autoria e colaboração definidos pelo [International Committee of Medical Journal Editors \(ICMJE\)](#), desde que não pretendam ser de responsabilidade coletiva ou permanecer no anonimato. A autoria deve ser atribuída àquelas que: contribuíram substancialmente para a concepção ou o projeto do trabalho; ou para a coleta, análise ou interpretação de dados; e participaram na redação do trabalho ou na revisão crítica do conteúdo intelectual. Todas as autoras devem ter aprovado a versão final a ser publicada e concordo em assumir a responsabilidade por todos os aspectos do trabalho, garantindo a investigação e resolução adequadas de quaisquer questões relacionadas à precisão ou integridade do trabalho. Além disso, a autora principal deve garantir que todas as coautoras apropriadas tenham participação nas etapas de submissão do material. Qualquer pessoa que tenha contribuído em aspectos externos ao mencionado acima deve ser identificada como colaboradora.
- **Extensão (incluindo referências):** artigos entre 15 e 30 páginas; ensaios entre 10 e 20 páginas; resenhas entre 3 e 10 páginas; para outras produções, o tamanho é livre.
- **Idiomas aceitos:** português, inglês, castelhano, francês ou italiano.
- **Padrão de formatação:** as contribuições devem seguir as normas de formato e o modelo disponibilizados nas regras de formatação para as autoras.

2. Regras de formatação

Para acessar as diretrizes de formatação da *(Des)troços*, clique [AQUI](#).

Todas as submissões, exceto os experimentos artísticos, devem seguir o [Modelo de submissão de trabalho](#) disponibilizado.

Além disso, é obrigatório preencher e carregar a [Ficha de autoria](#), contendo: modalidade de trabalho, título; nome completo da(s) autora(s); titulação acadêmica; registro ORCID; vínculo institucional (cidade/Estado); minibiografia de até 3 linhas; endereço eletrônico e agência financiadora da pesquisa (se existentes).

SUBMISSION GUIDELINES (EN)

1. General guidelines

- **Originality and Uniqueness:** *(Des)troços* only evaluates and accepts original and unpublished contributions that align with the editorial line of the magazine.
- **Submission Types:** Submissions can be made at any time through the journal's [OJS platform](#). Authors should indicate whether their submissions are part of a thematic dossier or not, and specify the type of work, which can be a scientific article, essay, interview, review, translation, or artistic production.
- **Author's Qualifications:** Authors must hold a PhD or master's degree. Contributions from master's students, graduates, or authors without a degree in co-authorship with a PhD author will be accepted. In exceptional cases, the title requirements may be waived by editorial decision. This includes anonymous works or works signed by collectives, research groups, social movements, etc. Title requirements do not apply to artistic productions.
- **Authorship and Collaboration Criteria:** The journal adheres to the authorship and collaboration criteria established by the [International Committee of Medical Journal Editors \(ICMJE\)](#), unless the intention is collective responsibility or anonymity. Authorship should be attributed to those who substantially contributed to the conception or design of the work; or to the collection, analysis, or interpretation of data; and participated in writing the paper or critically reviewing its intellectual content. Authors should have approved the final version to be published and agreed to take responsibility for all aspects of the work, ensuring the proper investigation and resolution of any issues regarding accuracy or completeness. In addition, the lead author must ensure that all appropriate co-authors participate in the submission process. Any individual who has made contributions beyond those mentioned above should be identified as a contributor.
- **Length (including references):** Articles should be between 15 and 30 pages; essays between 10 and 20 pages; reviews between 3 and 10 pages. Other types of productions have no specific length requirements.
- **Accepted Languages:** Portuguese, English, Spanish, French, or Italian.
- **Formatting Standards:** Contributions must adhere to the formatting rules and guidelines provided for authors.

2. Formatting rules

To access the *(Des)troços* formatting guidelines, click [HERE](#).

All submissions, except for artistic experiments, must adhere to the [Submission Template](#) provided. Furthermore, it is mandatory to complete and upload the [Authorship Form](#), which includes the following information: type of work, title; full name(s) of the author(s); academic title; ORCID record; institutional link (city/state); a brief biography of up to 3 lines; email address; and research funding agency (if applicable).

DIRECTRICES PARA ENVÍOS (ES)

1. Reglas generales

- **Originalidad y novedad:** *(Des)troços* solo evalúa y acepta contribuciones originales e inéditas que aborden la línea editorial de la revista.
- **Modalidades:** Los envíos se pueden realizar en cualquier momento a través de la [plataforma OJS](#) de la revista, indicando si forman parte o no de un dossier temático, y la modalidad del trabajo, ya sea artículo científico, ensayo, entrevista, reseña, traducción o producciones artísticas.
- **Título:** el autor debe tener el título de doctorado o maestría. Se aceptarán contribuciones de estudiantes de maestría, egresados o autores sin título en coautoría con un doctor. En casos excepcionales, podrán suspenderse los requisitos de título por decisión editorial, incluyendo obras anónimas, firmadas por colectivos, grupos de investigación, movimientos sociales, etc. Los requisitos de título no se aplican a las producciones artísticas.
- **Criterios de autoría y colaboración:** la revista sigue íntegramente los criterios de autoría y colaboración definidos por el [Comité Internacional de Editores de Revistas Médicas \(ICMJE\)](#), siempre que no se pretenda responsabilidad colectiva o permanecer en el anonimato. La autoría debe atribuirse a quienes: contribuyeron sustancialmente a la concepción o diseño de la obra; o a la recopilación, análisis o interpretación de datos; y participaron en la redacción del trabajo o en la revisión crítica del contenido intelectual. Todos los autores deben haber aprobado la versión final que se publicará y aceptan asumir la responsabilidad de todos los aspectos del trabajo, asegurando una investigación adecuada y la resolución de cualquier problema relacionado con la precisión o integridad del trabajo. Además, el autor principal debe asegurarse de que todos los coautores apropiados participen en los pasos de envío del material. Toda persona que haya contribuido en aspectos ajenos a los anteriores deberá identificarse como colaborador.
- **Extensión (incluyendo referencias):** artículos entre 15 y 30 páginas; ensayos entre 10 y 20 páginas; reseñas entre 3 y 10 páginas; para otras producciones, el tamaño es libre.
- **Idiomas aceptados:** portugués, inglés, español, francés o italiano.
- **Estándar de formato:** Las contribuciones deben seguir las reglas de formato y el modelo disponibles en las reglas de formato para autores.

2. Reglas de formato

Para acceder a las pautas de formato de *(Des)troços*, haga clic [AQUÍ](#).

Todos los envíos, excepto los experimentos artísticos, deben seguir la [Plantilla de Envío de Trabajo](#) proporcionada.

Además, es obligatorio completar y cargar el [Formulario de Autoría](#), que incluye: tipo de obra, título; nombre completo del autor(es); título académico; registro ORCID; vínculo institucional (ciudad/estado); mini biografía de hasta 3 líneas; dirección de correo electrónico y agencia de financiación de la investigación (si corresponde).

