

Conexões:

Deleuze e Cosmopolíticas e Ecologias Radicais e Nova Terra e...

Susana Oliveira Dias
Sebastian Wiedemann
Antonio Carlos Rodrigues de Amorim (Org.)



Sétima edição do Seminário Conexões: Deleuze e Cosmopolíticas e Ecologias Radicais e Nova Terra e...

Um seminário que chega à sua sétima edição, sempre com um título seguindo de “e” três pontos: nova terra e... máquinas devires e... territórios e fugas e...

Desta vez o Antropoceno, tempo “marcado pelas catástrofes, pelas mudanças climáticas e nossa ação irreversível sobre as condições materiais de existência, sobre Gaia; parece que nos joga em direção ao fim do mundo”. Mas a leitura do livro fará o leitor tomar outro rumo. Luiz Orlandi, Whitehead, Brian Massumi, Charles Sanders Peirce, Aylton Krenak, uma lista de nomes entre autores e citados... e autores citados... e citados autores... A questão via Deleuze e a filosofia da diferença é que a flecha inexorável e irreversível do tempo não vai no sentido que se acreditava, nem é uma só. A flecha vem do futuro, não vai ao futuro, ela também vem do passado, mas de um passado que é presente, lugar em que uma verdadeira pororoca temporal atravessa os que nela conseguem sobreviver. Vivemos hoje e sempre vivemos no entre, acontecemos no meio, como lembra Whitehead; a todo tempo são novos tipos de encontros, como diz Luiz Orlandi. O sujeito nasce do evento, e que evento é este? O encontro, o "entre" forças irreversíveis de futuro, forças irreversíveis de virtuais, forças de encontros entre Caos, Gaia, Chronos e Aion.

Se o senso comum propaga a ideia de um mundo que é levado ao fim, o “fim do mundo”, “o fim do tempo de chronos”, o que este livro aponta é outra coisa, uma leitura necessária: não se trata de um fim do mundo, mas de um mundo inacabado. Só tem fim o que está acabado e é isto que nos relembra a todo tempo a filosofia do eterno retorno das condições do diferente.

Daí o “e” três pontos, “e...”. Referência direta a um dos últimos textos de Deleuze, “Imanência: uma vida...”, Imanência-dois-pontos-uma-vida-três pontos, como já nos lembrava Aganben, ideia que agora reverbera neste livro, neste resultado impecável da organização de Antonio Carlos Amorim, Susana Oliveira Dias e Sebastian Wiedemann. A universidade se mantendo aberta, uma frase que resume todo o livro e que vem em meio ao texto daquele que abriu às leituras brasileiras o denso Diferença e Repetição de Gilles Deleuze, Luiz Orlandi.

Silvio Ferraz (USP)

**Conexões:
Deleuze e Cosmopolíticas
e Ecologias Radicais e Nova
Terra e...**

Conexões: Deleuze e Cosmopolíticas e Ecologias Radicais e Nova Terra e...

Coleção Conexões
ISBN da Coleção: 978-85-61593-77-3

Editoração | Nelson Silva
Capa | Sebastian Wiedemann
Imagem capa | Gustavo Torrezan

Copyright © 2019

Organizadores:

Susana Oliveira Dias; Sebastian Wiedemann;
Antonio Carlos Rodrigues

Núcleo Editorial:

FE/UNICAMP – Av. Bertrand Russell, 801 –
Cidade Universitária – 13083-970 – Campinas – SP –
Tel: (19) 3521-5571 – E-mail: bibrose@unicamp.br

Tiragem: E-BOOK

Catálogo na Publicação (CIP) elaborada por
Rosemary Passos – CRB-8ª/5771

C758 Conexões deleuze e cosmopolíticas e ecologias radicais e nova terra e... / [organizadores] Susana Oliveira Dias; Sebastian Wiedemann; Antonio Carlos Rodrigues
Amorim. - Campinas, SP: ALB/ClimaCom, 2019.
359 p. : il.

ISBN: 978-65-80668-00-7

1. Deleuze, Gilles, 1925-1995. 2. Filosofia francesa. I. Dias, Susana Oliveira (Org.). II. Wiedemann, Sebastian (Org.). III. Amorim, Antonio Carlos Rodrigues (Org.). IV. Título.

BFE

20ª CDD - 194

Impresso no Brasil – junho – 2019 – ISBN: 978-65-80668-00-7

Conexões: Deleuze e Cosmopolíticas e Ecologias Radicais e Nova Terra e...

Susana Oliveira Dias
Sebastian Wiedemann
Antonio Carlos Rodrigues de Amorim (Org.)

Ana Carolina Brambilla Costa (FE-Unicamp)	Isaltina M. de Azevedo Mello Gomes (UFP)
Bruno Moraes (Labjor-Unicamp)	Lavinia Rangel (Labjor-Nudecri-Unicamp)
Carolina Cantarino (FCA-Unicamp)	Leandro Belinaso (UFSC)
Carlos Silva (UFPA)	Marcus Novaes (FE-Unicamp)
Carlos José Martins (Unesp)	Maria dos Remédios Brito (UFPA)
Davina Marques (IFSP)	Maria Rita Zamproni (Labjor-Nudecri-Unicamp)
Diego Vicentin (Labjor-Nudecri-Unicamp)	Rafaele Paiva (FE-Unicamp)
Eduardo Pellejero (UFRN)	Renato Salgado Oliveira (IF Baiano)
Erica Speglich (FE-Unicamp)	Sara Melo (FE-Unicamp)
Gabriel Cid Garcia (UFRJ)	Tatiana Plens (FE-Labjor-Nudecri- Unicamp)
Glauco Roberto (Labjor-Nudecri-Unicamp)	Vivian Marina Redi Pontin (Labjor-Nudecri-Unicamp)
Gustavo Torrezan (IA-Unicamp)	



Conselho Editorial

Alik Wunder (FE-Unicamp), Ana Godinho (IFil Nova - FCSH - UNL, Portugal), Claudia Pfeifer (Labeurb-Nudecri-Unicamp), David Martin-Jones (University of Glasgow, Scotland), Pasi Väliäho (Goldsmiths College, University of London, UK), Renzo Taddei (Unifesp) e Sílvio Gallo (FE-Unicamp).

Este livro é produto do projeto INCT-Mudanças Climáticas Fase 2 financiado pelo CNPq projeto 465501/2014-1, FAPESP projeto 2014/50848-9 e a CAPES projeto 16/2014.

Sumário

Apresentação.....	1
<i>Antonio Carlos Amorim</i>	
Introdução.....	3
<i>Sebastian Wiedemann</i>	
Em direção a uma política da imediação.....	9
<i>Erin Manning</i>	
Imediação ilimitada.....	25
<i>Brian Massumi</i>	
Texturas de superfície: o solo e a página.....	65
<i>Tim Ingold</i>	
Mundos sob os fins que vêm.....	85
<i>Déborah Danowski</i>	
Que humanos são esses? Que exclusividade é essa de querer imprimir no planeta a sua própria imagem?.....	97
<i>Ailton Krenak</i>	
yvy axy gui roupyty yvy mara'e'y.....	103
(Da terra imperfeita à terra sem mal)	
<i>Almires Martins Machado</i>	
Gaia como questão. Entre a terra e a dívida.....	123
<i>Adrián Cangi</i>	
Cosmopolítica e entropia.....	137
<i>Marco Antonio Valentim</i>	
Troca e participação na era do fim: revisão de conceitos à força dos constrangimentos ecológicos-ambientais.....	151
<i>Stelio Marras</i>	
Repensar abstrações.....	181
<i>Luiz B. L. Orlandi</i>	

Notas sobre finanças derivativas e o fazer dividual da liquidez	187
<i>Erik Bordeleau</i>	
Arrasto	195
<i>Marcelo Moscheta</i>	
Imediações Aberrantes	
Da vida por um fio ao mundo como um infinito tecer(-se).....	221
<i>Susana Dias • Tatiana Oliveira • “Entrefios e Memórias” (Coord. Marli Wunder e Neusa Aguiar)</i>	
Escritas labirínticas.....	235
<i>Leandro Belinaso • Glauco da Silva • Gustavo Torrezan</i>	
Outra forma de pensar juntos: notas sobre a partilha de uma experiência	253
<i>Vivian Marina Redi Pontin • Eduardo Pellejero</i>	
Desfronteiras: O arrastar, tatear, atravessar de corpos que fabulam	261
<i>Rafaele Paiva</i>	
Fragilidade, força de vida – Um relato impossível	267
<i>Carolina Cantarino Rodrigues • Carlos José Martins • Sara Melo</i>	
Corpos-pesquisas cavam o terreno: intensidades do comum	277
<i>Wenceslao Machado de Oliveira Jr. • Isaltina Mello Gomes • Ana Carolina Brambilla Costa • Tarcisio Moreira Mendes • Steferson Zanoni Roseiro • Nayara Santos Perovano • Wesley Dinali • Tamiris Vaz • Leliane Aparecida Gonçalves Paixão • Nilcéa Elias Rodrigues Moreira • Camilla Borini Vazzole • Sofia Karam</i>	
Conexões entre manguezais e (des)territórios (des)conhecidos: o que pode o humano nos seus devires em tempos de catástrofe?	293
<i>Alda Regina Tognini Romaguera • Carlos Augusto Silva e Silva • Davina Marques</i>	
Imediações de uma língua aberrante: experimentando paisagens possíveis para uma Nova Terra	311
<i>Michele Fernandes Gonçalves • Bruno de Sousa Moraes • Érica Speglich • Marko Monteiro</i>	
Produzir (im)pertinências com sons e sonoridades para uma Nova Terra.....	331
<i>Maria dos Remédios de Brito • Marcus Pereira Novaes</i>	
Anatomias de um crime: o que aquelas linhas demarcavam?	343
<i>Gabriel Cid de Garcia • Renato Salgado de Oliveira</i>	
Sobre os autores	357

Apresentação

Antonio Carlos Amorim¹

A 7ª edição do Seminário Conexões Deleuze agenciou o conectivo e às Cosmopolíticas, às Ecologias Radicais, à Nova Terra, ao infinito do (im)possível, como nos têm derivado os transversamentos instaurados desde 2009, quando o gérmen do sonho abriu-se em pontiagudos cristais dissipadores de fluxos, forças e conti-gentes-nentes.

Os Seminários Conexões Deleuze são pensados como as faces múltiplas de corpos estéticos, científicos, filosóficos, artísticos, experimentais e acontecimentais das nossas pesquisas que, em momentos específicos, conjugaram-se em um campo de modos de dar a ver, a sentir e a pensar.

Tais sensações se abrem às visibilidades dos textos que compõem os capítulos desta nova coletânea que compartilhamos. Os movimentos são abertos, revolvem o inusitado e desejam a criação. Os capítulos que versam sobre as experiências e as vidas em deslocamento dos convidados são re-verberações das/nas apresentações de trabalhos de pesquisadores de diferentes lugares do Brasil; coletivamente, reinventaram-se a si mesmas e a nenhuma delas, em um provocativo aberrante desfigurar-se. Ou seja, os textos registram o evento como acontecimentos, as apostas criadas para que cada pessoa e o coletivo a-personal fosse merecedor de um tempo que se abriu por entre, intervalar às lógicas fundantes e persistentes de modos organizados de consistirem os atravessamentos de ideias, pessoas, ruídos, silêncios e pausa.

Ou seja, não caberiam expressivos dos textos como registros do evento, como um aglomerado de dispartadas partes, à cata de consistências e organicidade. O corpo que o livro requer passa pela leitura, como um gesto de se chegar até o texto e o escutar em seus enigmas e travessuras. Abre-se o corpo da percepção ao corpo da fenda dos significados que ainda reluzem nos intervalos irregulares da ação e da reação, a que somos forçados a empreender se a aposta é, ainda, pela consciência e por uma inteligência do recognoscível.

¹ Doutor em Educação. Professor da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). *E-mail*: acamorim@unicamp.br.

Nessa maquinação corpo, escrita, sentido, sensação e afecção, os capítulos e suas reentranças (dis)narrativas desejam uma nova terra, um plano para se estenderam ao infinito virtual das qualidades das pesquisas que nos tomam de susto e encantamento, à espreita, no inesperado tempo de políticas em devir inorgânico, inumano, residual e que dura na sua presença ainda não visível.

Introdução

Sebastian Wiedemann¹

Um evento como acontecimento. Um livro como ruína de um evento que aspira a reativar e renovar o acontecimento por outros meios. Um livro como campo aberto de experimentação, não do que foi, mas do que os corpos podem ao se compor com as palavras-imagens que ele carrega junto. Um livro que a cada página afirma a multiplicidade e, em consequência, chama para que entremos nele das mais diversas maneiras. Estas podem ser infinitas, como almejamos que sejam os desdobramentos e compostagens deste livro. No entanto, aqui me limito a três breves entradas...

Como continuar...?

A pergunta sempre volta: Como continuar...? Nem por quê, ou para onde continuar, são perguntas relevantes para quem faz do *meio*, *pelo meio* sua possibilidade. Um caminhar que se dobra infinitamente na vontade de afirmar um problema vital. Como continuar...? É uma questão de vida ou morte, no entanto o que dizer, como proceder quando é uma condição zombie e niilista a que inibe a tentativa de desdobrar esse continuar? O Antropoceno, a intrusão de Gaia, são esse soco no estômago que vem acordar o que ainda há de potente nos corpos, o que ainda há de afirmativo deles, nos lembrando, mais uma vez – assim como o holocausto já tem feito –, como continuar...? É algo iminente e inadiável. Essa iminência se desdobra a nosso ver em dois gestos. A defesa de uma disposição cosmopolítica e a instauração de impensadas ecologias radicais onde uma Nova Terra possa emergir, onde a Terra e a vida possam continuar, possam devir sempre outras. A pergunta sempre volta e por isso queremos fazê-la ressoar com o pensamento de Deleuze, que certamente a complica e joga em direções as mais aberrantes, para que o caminho sempre seja um *meio*, um *pelo meio*. Dali que esse problema vital que move o “Como continuar...?”, seja algo transversal que lhe cabe a educação, a comunicação, a filosofia, mas não só. Arte, ciência, antropologia, modos extramodernos de conhecimento e

¹ Cineasta-pesquisador, doutorando em Educação - Unicamp. E-mail: wiedemann.sebastian@gmail.com.

ainda modos extrahumanos de estar no mundo tem muito a dizer e compor também. A vontade deste VII Seminário, foi e seja talvez explorar essas transversalidades que, como encontro entre heterogêneos, tem sem dúvida algo a nos ensinar a respeito de “Como continuar...?”. Os convidados do evento dizem desta vontade nas suas mais diversas abordagens. Erin Manning e Brian Massumi entre arte e filosofia, nos apresentam a potência de pensar em ato e em imediações onde o par teoria/prática se dissolve e um pragmatismo de outra natureza ganha expressão. Na passagem entre antropologia e filosofia, Tim Ingold e Stelio Marras explicitam como é sempre que falamos de um entreviver, onde o humano devem através de inscrições em superfícies diversas ora orgânicas, ora inorgânicas, mas que sempre nos abrem a algo novo, que fazem do humano, um estar-se-fazendo incessante e inestável. Essa instabilidade de como o humano pode continuar e como ele pode fazer continuar o mundo, nas vozes dos indígenas Ailton Krenak e Almiros Martins, abre um contraponto necessário a nossa triste humanidade ocidental demais. No entanto, já que como diz Stengers não podemos abrir mão da herança das luzes, insistimos nas potências que uma filosofia de linhagem aberrante e menor pode aportar como crítica interna e imanente, a nossa condição humana demais, que nos tem levado na ilusão de falsos movimentos, a quase paralisar o fluxo da vida no planeta e em nossos próprios corpos. De modo singular filósofos como Deborah Danowski, Luiz B. L. Orlandi, Adrián Cangi e Marco Antonio Valentim em suas práticas de pensamento veem a jorrar fôlego e rebrilhos sobre esta condição que tem nos deixado impotentes até quase esquecer a pergunta que aqui nos move. “Como continuar...?”. A arte, embora já seja vítima de capturas que ressecam sua potência, ela resiste e ainda consegue ser uma reserva de possibilidades para seguir dobrando e desdobrando de modo sensível o caminhar, algo que o artista Marcelo Moscheta nos fará sentir na sua obra, assim como o filósofo Erik Bordeleau em relação ao trabalho da artista Hito Steyerl. No entanto, sentimos que revitalizar a força desta pergunta-leitmotiv, não pode se limitar a uma sorte de curadoria onde uma constelação heterogênea se compõe a partir das falas dos convidados. Depois de tudo, estamos falando de um seminário, estamos falando de um espaço de compartilhamento de processos de pesquisa e criação onde alunos, professores, artistas e qualquer um tem direito a desdobrar e dar novas tonalidades a esta pergunta-leitmotiv, que não só chama por transversalidades, mas também por uma sorte de anarquia e indeterminação. Chamado que estamos tentando acolher com a proposta um tanto audaz, um tanto imprópria, um tanto indisciplinada, um tanto a contracorrente de Imediações Aberrantes. Sermos dignos de continuar, de como continuar, nos obriga a fazer de nossos campos de saber e conhecimento, de nossos papers e obras, de nossas práticas sejam estas acadêmicas, artísticas ou informais, um árduo preparo que possa e até talvez deva ser esquecido

na hora de continuar, pois nosso lugar de fala – sou doutor, estou fazendo pós-graduação, sou pesquisador, sou artista, sou sei lá o que – não podem ser nosso fundamento, mas sim o germe de um desfundamento por vir. Saber, antes de tudo, para abrir um não saber, para abrir um movimento idiota, para deixar de ser o que se era, para perceber que como continuar, não é uma questão de consciência de um sujeito, mas sim de um movimento coletivo e anônimo. De um anonimato que avança entre anomalias, de um não se reconhecer. Não se continua sendo o que já se é, o que um papers ou uma obra apresentam como resultado final, mas sim fazendo deles material a ser devorado, a se tornar condição generativa e genética de vida e variação, de se-estar-fazendo. Fazer de tudo um experimento, uma experimentação que joga ao fundo do mar os *a priori*s. Fazer deste evento, um experimento, uma experimentação onde uma constelação aberrante de convidados e blocos de trabalho em composições impensadas e coletivas – Imediações Aberrantes –, nos lembrem que *Deleuze e Cosmopolíticas e Ecologias Radicais e Nova Terra e...* não só podem ser intercessores potentes que nos ajudem a complicar e problematizar o como continuar, mas também que nos ajudem a fazer corpo entre comunidades de pensamentos díspares, onde percebamos que somos pouco mais que um espectro anônimo e anômalo, que se dizendo qualquer um, tenta dar tudo de si para continuar, para fazer com que o mundo continue.

Por uma exacerbação dos encontros

O Seminário Conexões: Deleuze e... sempre tem sido um lugar fértil para bons encontros. No entanto nesta VII versão uma série de sinistras prerrogativas nos impuseram redobrar esforços. São vários mundos para os quais cada vez mais se anuncia um fim. Extinção de viventes, de modos de existência menores, de modos de viver, de modos de aprender. O céu pode cair, mas a Universidade também pode desabar na atual situação socioambiental que vivemos. Um chamado a gritar, sem dúvida: Fora Monsanto!, Fora Temer! No entanto os Conexões se propõem a um grito mais anônimo e impessoal e que Deleuze já enunciara: *Não julgue, faça existir!* Grito que, a nosso ver, contem em suas dobras uma pergunta pela instauração de um novo comum, de uma comunidade que vem, se pensarmos em Agamben e que justo nos obriga a questionar radicalmente qualquer *a priori*. Questionar o pertencimento a supostas comunidades já dadas, comunidades acadêmicas, de estudiosos do Deleuze, só por citar duas, as quais aparentemente todos aqui pertencemos. Resistir ao fim é insistir não só num combate com inimigos relativamente fáceis de identificar, mas sobre tudo, insistir um combate com nós mesmos. Fazer, quem sabe, do próprio Deleuze um precursor sombrio, um vento, que nos ajude a abrir uma qualidade de qualquer um em nós mesmos. Esse talvez seja o desafio

do radical deslocamento que propusemos com “Imediações Aberrantes” como vontade de ocupar um espaço-tempo acadêmico pelas avessas e onde iminentemente se faça corpo com as coisas-seres do mundo. O vento sopra e de repente faz escutar: Cosmopolíticas, Ecologias Radicais, Nova Terra... e no fundo não só ressoa o nome de Deleuze, mas talvez antes o de Stengers, de Erin Manning e Brian Massumi e de Lapoujade... Deleuze, sim, insiste, mas como rebrilho clandestino, como uma sombra entre as coisas, como força impessoal que prolifera em direções impensadas. Não julgue, faça existir! Toda uma exacerbação dos encontros. Toda uma provocação para inventarmos novos modos de estar junto, de fazer conexões, de engendrar economias afetivas, de reclamar a eficácia de uma ecologia das práticas sempre emergentes, de nos abirmos a processos de cocriação e coexistência, onde seja uma entre-humanidade nunca antes vista a que se afirme e resista à monstruosa Hidra que temos começado a chamar de Antropoceno, Capitaloceno entre tantos outros nomes.

Uma conversa entre a luz e o vento²

– Lembro-me de quando Susana e Sebastian nos evocaram por primeira vez. Preocupados talvez por um certo clima de estagnação. Parece que universidade não é lugar simples para o evento, ou como às vezes eles dizem, para o acontecimento. Mas tudo evento é sempre duplo.

– Não sei ao certo se esse tal clima de estagnação passou. Mas eu vento, e-vento, estou sempre dentro. E é claro, o evento acontece sempre duas vezes, no tempo deles, mas também no nosso tempo. Eles, como humanos, são o máximo de lentidão que acontece entre você e eu, entre a luz e o vento.

– Acredito que eles nos evocaram justamente por isso, por querer experimentar uma outra velocidade. Aparentemente eles habitam um cenário onde a lentidão está correndo o risco de se tornar estagnação. É que humano, poucas vezes é prudente na hora de pensar no que é necessário para manter o movimento.

– Não é simples se escoar entre eles e mais ainda com a obsessão que eles têm com a forma. Para mim é bastante absurdo, desde sempre temos sido em infinitas direções e dimensões ao mesmo tempo. Não localizáveis, mas eles gostam que tudo tenha seu lugar.

– Sim, mas eles também nos deram um lugar. Pelo menos eu sinto que foi toda uma tentativa na procura disso, o que eles fizeram. Perguntando-se por como continuar, não faziam mais do que se perguntar por como se tornar lugar pelo qual pudéssemos passar. Pelo menos neste nosso tempo que sempre

² Transcrição de conversa que escutamos clandestinamente, enquanto nos perguntávamos o que foi, é e pode ser o “VII Seminário Conexões: Deleuze e Cosmopolíticas e Ecologias Radicais e Nova Terra e...” Às vezes o que nos cabe é sermos dignos de nos tornarmos sombras por entre o movimento dos outros.

é evento, eles deixaram de ser zombies obcecados pela forma e se tornaram avatares para a gente continuar, se doaram para nós.

– É verdade, a evocação poder ter começado por eles, mas depois perdeu nome, depois não me lembro de um eles, de um nós. Neste passado de futuro e presente de futuridade em que vivemos há só ocasiões para o evento, há passagens, há canais. Mal me lembro deles, de um eles. Mas a correnteza metamórfica dos fluxos continua a agir.

– *Eles, nós*, são lembranças distantes, efetivamente passadas. Mas nesta lembrança de futuro ainda sinto você feito palavra. Você e eu ressoando naqueles avatares, mais próximos de caixas de ressonância e no limite da indistinção. A imediatez do mundo vibrando. Nem aqui nem ali, puro meio oscilante.

– Você-palavra povoando a superfície de corpos e meios, inventando mundos, de repente alienígenas para todos. Entre você e eu e eles, que já somos pura anomalia sem nome, que já somos uma coletividade anônima, povos começam a se desdobrar de dentro de outros povos. Uma pura ciência ficção especulando mundo. Baixinho no limiar do imperceptível você sussurra nomes que se desvanecem antes de terminar de ser pronunciados. O inacabado que vai minando aquilo que eles sentiam como estagnação.

– No tempo deles tudo ainda pode ter uma aparência reconhecível, universidade, evento (não como nós o incorporamos em meio a nossa incorporalidade), disciplinas etc.. Mas eles aos poucos vão se rendendo à correnteza metamórfica que intensifica o mundo, que faz de tudo pura experiência de mundo entre mundos sem dentro, sem fora.

– O evento sempre é duplo e aqui no nosso tempo a duplicação tende ao infinito. O tempo, cada vez mais, diminuindo sua aderência às superfícies embora estas não parem de se multiplicar. Eles se esquecendo deles mesmos, agora sendo meros graus, partículas um tanto menos vagarosas no gradiente de cosmos que você e eu, luz e evento somos.

– Você e eu nos desdobrando como papel, como linha, como cor, como volume a deformação. Somos materialidades de mundo. Eles doando suas mãos, como partes-extrapartes, fragmentos abertos e sem um todo de ocasiões, de novos cenários onde os fluxos podem continuar a agir. Eles se esvaziando de suas lembranças humanas, desfazendo seus corpos em tonalidades de nós mesmos. Nós neles, eles em nós. No esquecer de tudo aquilo que separa, de repente, um coexistir, um cocriar, um entreviver.

– Eu ventando e você rebrilhando, diversidade variando. Eles, vazios deles mesmos, colmados de potência genética, puras superfícies duplicantes sem nunca serem iguais. Eles, rebrilhos e sopros clandestinos sempre mutantes. A nossa possibilidade de existir se multiplicando.

– Eles falam, falam, como se o evento tivesse a ver com as palavras. Eles fazem, eles nomeiam. Imediações aberrantes, dizem eles. Mas para nós todos esses são artificios, pontos de um mínimo de contato, de apoio para os fluxos continuarem alimentando a correnteza metamórfica do mundo. Continuar

a agir, não importa como, não importa por que meios. Continuar a afirmar, a perseverar no movente do vivo, aquilo para o que você e eu, luz e vento, também somos pretexto e artifício.

– Sempre por outros meios. Sempre tentacularmente.

Em direção a uma política da imediação¹

Erin Manning²

1. O sujeito

Sempre acontece no meio. Nós sempre acontecemos no meio. Não primeiro um pensamento, então uma ação, em seguida, um resultado, mas um estar-no-meio, “nós” o resultado de uma atração que capta, por um instante, como o pensamento já era como uma ação, como o corpo sempre foi também um mundo. Não primeiro um corpo então um mundo, mas um se tornar-mundo através do qual um se fazer-a-um-corpo emerge. Não um então o outro, mas topologicamente no tempo. “Nós”, uma explosão vertiginosa demais para articular na linguagem-do-Eu de uma-palavra-após-a-outra. Nada de mediação, nada de algo que entre para analisar os termos existentes, mas sim imediação, a testemunha/acompanhante do tempo, do corpo em processo/formação.

Para Alfred North Whitehead nunca há um sujeito que preexiste uma ocasião de experiência. E nunca há um tempo em que nos banhemos completamente formados. Todas as ocasiões de experiência modelam a qualidade de subjetividade que sua singularidade convoca. Ao fazê-lo, elas cocriam o tempo do acontecimento. Um sujeito é no-tempo, advindo em si mesmo *justo dessa maneira neste* conjunto de condições apenas para mudar de novo com a força de um conjunto diferente de condições. Um sujeito, portanto, nunca pode ser reduzido a uma única ocasião, como se essa única iteração de experiência pudesse mapear cada instância passada e futura do que poderia significar ter advindo em si mesmo. Tal atitude deixaria sem lugar a vivacidade da diferença no mundo.

Se este é o caso, por que é que mantemos um sentido tão forte da noção de sujeito? Como podemos falar com tanta confiança sobre posições do su-

¹ Tradução de Sebastian Wiedemann.

² Diretora do SenseLab. Professora-pesquisadora em Arte e Filosofia Relacional na Faculdade de Belas Artes da Universidade de Concordia (Montreal, Canadá). *E-mail*: erintang@gmail.com.

jeito e práticas de identidade? Por que reivindicamos conhecer “o sujeito” tão claramente?

2. Localização simples

Whitehead argumentara que a persistência do sujeito preexistente como posição de identidade é uma falácia de localização simples. A localização simples refere-se à noção de que a matéria está “autocontida, localizada em uma região com uma rede passiva e estática de relações espaciais, entrelaçadas em um sistema uniforme” (1938, p. 188) No entanto, Whitehead sublinha,

“está fundido/misturado com seu meio. Não há possibilidade de uma existência local isolada e autocontida. O meio entra na natureza de cada coisa. Alguns elementos da natureza de um conjunto completo de agitações podem permanecer estáveis como essas agitações são impulsionadas através de um meio em mudança. Mas tal estabilidade é apenas o caso de maneira geral e média” (1938, p. 188).

O sujeito preexistente como agente da experiência prolonga a lógica descrita por Whitehead acima, levando a existência autocontida local da matéria em direção sua materialização no corpo. Como matéria, que, nesta falácia de “concretude deslocada”³ é configurada como “uma rede autocontida e estática de relações sociais”, o sujeito preexistente encontra o mundo como um outro distinto e completamente formado. Qualquer atitude de localização simples perde o vai vem da relação, reduzindo a complexidade de toda a cocomposição ao conjunto de interações mediadas que constituem esta única identidade dirigida por sujeitos.

3. O superjecto

Para Whitehead o sujeito sempre nasce do acontecimento. Uma ocasião advinda em si mesma é orientada por uma certa qualidade de tomar forma. Isso é o que ele chama de sua forma subjetiva. Formas subjetivas não são sujeitos no sentido forte. Elas são os sujeitos *do acontecimento*: elas são a maneira como o acontecimento reúne sua complexidade em si mesmo. Whitehead escreve: “Uma entidade atual é ao mesmo tempo o sujeito experienciando e o superjecto de suas experiências” (1978, p. 29). Se o sujeito é a forma subjetiva da ocasião advindo em si mesma *justo dessa maneira*, o superjecto é o que cristaliza sua qualidade de devir assim como faz perecer o acontecimento.

Na filosofia do processo, uma ocasião de experiência é completa e absolutamente o que é quando esta advém seu superjecto. Mas o superjecto como

³ Cf. (Whitehead, 1925).

a forma-força viva de uma ocasião atual é de curta vida/duração – deve perecer para dar lugar a outras experiências. Isto significa que os sujeitos são de curta vida/duração. O que persiste é a qualidade-de-forma do superjecto, a força-da-forma que ele deixa como traço no mundo. No vocabulário de Whitehead, o superjecto ou o sujeito da experiência persiste, uma vez que pereceu, apenas como um dado para a experiência por vir. Não é o superjecto já formado que continua na experiência, mas sua propensão-para-a-expressão, conforme se ajusta às ocasiões por vir.

A concepção do processo de Whitehead ressalta que qualquer processo envolve o corte da diferença. As condições da experiência sempre terão mudado. “A antiga doutrina de que ‘ninguém cruza o mesmo rio duas vezes’ é estendida”, escreve ele. “Nenhum pensador pensa duas vezes; e, para colocar a questão de modo mais geral, nenhum sujeito experiencia duas vezes” (1978, p. 29). O que tem agência, ou, preferencialmente, agenciamento, é o processo, não a figura de um sujeito pré-existente. Toda ocasião, todo acontecimento é um agenciamento, uma reorientação singular das condições da experiência. Através do seu perecimento, o que a ocasião deixa para trás não é um sujeito totalmente formado que advirá imutável na próxima ocasião, mas o agenciamento de ter advindo na existência *justo dessa maneira*. É o agenciamento, o condicionante da experiência em sua singularidade agora se movendo para novas ocasiões, que move o mundo.

4. Tempo do meio

O tempo nunca é linear na concepção de Whitehead. A experiência é topológica, curvando-se com a força de um presente futuro de passividade. O tempo é topológico, uma dobra em vez de uma linha. Mediação pressupõe o tempo da linha. Organizar a experiência a partir da perspectiva de suas extremidades inapeláveis, a mediação depende de pressuposições oponíveis. O sujeito é essencial aqui – o trabalho da mediação é se instalar numa relação social naturalizada que consiste em sujeitos preexistentes e objetos. Com as estruturas de poder firmemente no lugar, a mediação entra na equação não para reformular a experiência, mas para extrair outras estruturas. Esta reestruturação pode e, de fato, também terá um efeito nos termos em questão, mudando as apostas de sua relação. Isso pode até causar uma certa redistribuição de poder. Mas isso não alterará fundamentalmente as condições da experiência.

Reformular a experiência é o trabalho que a mediação faz. Não o faz em oposição à mediação. A lógica da mediação não tem relação com a mediação. Enquanto a mediação, por sua própria natureza, requer que o tempo seja um contêiner no qual a experiência se desenrola, a mediação torna aparente que as relações são emergentes. A experiência não é uma quantidade externa a ser analisada. A experiência cresce do meio. É desse meio que a mediação

faz o seu trabalho, reconhecendo que tudo tem efeitos: cada ocasião de experiência deixa vestígios que afetam como a experiência se reatualiza.

5. Percepção não-sensorial

William James desconfia de qualquer concepção de tempo que alegaria conhecer o agora da experiência. Como em Whitehead, tempo para James é o tempo do acontecimento, um tempo complexo demais como para ser analisado dentro da concepção de passado-presente-futuro do tempo métrico ao qual estamos acostumados. Ele escreve: “Que qualquer um tente, eu não direi que para prender, mas para notar ou atender, o momento *presente* do tempo. Uma das experiências mais desconcertantes ocorre. Onde está este presente? Ele tem se dissolvido no nosso entendimento, fugiu antes que pudéssemos tocá-lo, se foi no instante do devir” (1980, p. 608). O presente, diz James, é ilusório. “Em suma, o presente conhecido de modo prático não é o fio de uma faca, mas um encosto de sela, com uma certa largura própria sobre a qual nos sentamos empoleirados, e a partir da qual olhamos em duas direções no tempo” (1980, p. 609).

Assim como o presente ilusório de James, a não-condição-de-agora do presente que é sentida em sua passagem, a concepção do tempo de Whitehead visa sublinhar como o futuro se inclina e dobra sobre o presente, mesmo que o passado o colore. O tempo é um contornar o passado em sua condição de presente de futuro. A experiência não conhece o tempo em si (o presente), mas o estouro de sua presentificação em um tempo ainda por ser inventado.

A percepção não-sensorial é o termo que Whitehead dá ao ato de contornar o passado que permite uma certa persistência da experiência, trazendo o futuro para o presente. Toda ocasião de experiência, propõe Whitehead, empurra uma certa qualidade de sua continuação, mesmo que esta pereça na passividade. Esta qualidade é carregada mais do que sentida, movendo-se com a experiência à medida que esta se desloca. A questão é como essa continuidade se move e afeta o passar do presente. Normalmente, o movimento do passado para o presente seria explicado pela percepção sensorial. Para Whitehead esta continuidade não deve ser reduzida à percepção sensorial, pois isso implicaria uma cognição do passar do tempo, uma mediação do presente dentro do passado pela figura que vive no presente. Ignoraria a qualidade ilusória do presente.

6. Mais-do-que-humano

O sujeito pré-constituído está inevitavelmente ligado ao humano que, como o sujeito, tende a ser mobilizado como um dado categórico. Sylvia Wynter data a categoria do humano como a concebemos desde 1492. Esta é a data do que ela chama de “a bifurcação da história” (2015, p. 16). Nesse

período de primeira colonização, o humano é construído como uma categoria epistemológica que serve para “[reificar] os princípios burgueses” (2015, p. 17). Qualquer noção de hibridismo é excluída. “A questão mais ampla é, então, a incorporação de todas as formas de seres humanos em uma única declaração descritiva homogeneizada, baseada no homem liberal e monohumanista do Ocidente” (Wynter 2015, p. 23).

Como Wynter argumenta, esta bifurcação da história tem facilitado a exclusão da vida negra desde a sua “declaração descritiva”. Com a vida negra, aquela vida que perturba todas as categorias, que desamarra a existência ao se desviar da ordem que busca sequestrá-la⁴, outros tipos de vida também têm sido sequestrados do humano como categoria principal de existência: vida neurodiversa, vida deficiente, vida que inventa novos modos de vida, modos de existência que criam meios de vida que são muito ilegíveis para serem tidos em conta, que são inconvenientes, incômodos demais, excessivos demais, criativos demais para entrar na categoria.

A categoria do humano é mais frágil do que ela gostaria de aparentar. De fato, é tão incerto o lugar que ocupa que requer uma contínua politização: o humano, e o humanismo em geral, fica aterrorizado com o panorama que confronta com a abundância de modos de praticar, de tornar-se práxis. Como Wynter o enuncia, outros modos de existência podem ser criados para perturbar sua posição de centralidade. Para manter sua posição central como criadora e possuidora do mundo, uma vigilância deve ser praticada. E assim os sistemas políticos, históricos e jurídicos são criados e sustentados para manter a categoria no lugar e manter aquilo que a ameaça na beira. Sistemas complexos de subjugação devem ser estabelecidos, e com eles vêm práticas de mediação, práticas que encenam repetitivas coreografias de opressão. Estas práticas de mediação incluem não apenas o policiamento de corpos negros, de corpos transgênero, de corpos neurodiversos, de corpos queer, feministas e deficientes. Eles também, criticamente, incluem o enquadramento do que é tido em conta como conhecimento, como valor. É isto o que tendemos a esquecer no contexto da mediação: que isso também nos deu a própria categoria de conhecimento em si. O que é enquadrado como conhecimento é mediado, sempre, pelo neurotípico.

Nós poderíamos parar aqui e lutar. O problema é que estaríamos lutando contra a mediação, mediando a mediação. Estaríamos reestabelecendo as mesmas condições que criaram o problema em primeiro lugar. “Estudar o ‘Homem’ ou a ‘Humanidade’ é [...] estudar uma narrativização que tem sido produzida com os próprios instrumentos (ou categorias) *com* os quais a estudamos” (Mignolo 2015, p. 107).

⁴ Sobre vida negra e sua relação com a categoria de humano (e a exclusão deste) ver também os trabalhos de Alex Weheliye, Fred Moten e Frank Wilderson.

Uma política da imediação nos convida a começar em outro lugar. Ela nos convida a começar não com os termos intactos, mas pelo meio onde as coisas ainda estão se formando e as categorias ainda não-estão. Cortando pelo meio, movidos pela força de futuro da presentificação de passados, de presente de passados. A imediação não procura estrutura, mas composições. Isto envolve improvisação. Não se sabe exatamente como as condições da experiência serão alteradas pelo acontecimento de se instalar no e pelo meio do tempo.

Com isto não se trata de mitigar o gigantesco sofrimento que vem de ser excluído da categoria do humano, nem subestimar o horror da escravidão acontecida e atual, nem desculpar a exclusão perpetrada no nome muitas vezes não dito da neurotipicidade, nem ignorar a violência contínua mantida por essa mesma categoria. Do que se trata, é de levar a sério que devemos chegar ao conhecimento de forma diferente, para além das restrições do colonialismo, para além dos “instrumentos (ou categorias) *com os quais estudamos*”. Nisto, nós acompanháramos Wynter, que, nas palavras de Magnolo, “procura desfazer os sistemas através dos quais o conhecimento e o conhecer são constituídos” (2015, p. 106).

7. Descolonização

Se seguirmos Wynter em sua afirmação de que a colonização cria uma figura exclusiva do humano, trazendo o conceito do humano para uma relação duradoura não apenas com o colonialismo, mas com o capital e sua matriz de poder⁵, poderíamos ver o ato de nos voltar contra a figura do humano como um gesto descolonial. Esta é a direção que Nandita Sharma toma quando argumenta que o ato de descolonização deve ser cuidadoso para não assumir os próprios instrumentos de poder/conhecimento mobilizados pelo opressor. O afastamento da categoria do humano como um gesto descolonial teria necessariamente que ser um afastamento das condições de identidade impostas pelo próprio regime colonial que deu ao humano sua delimitação em primeiro lugar, sugere ela (2015, pp. 166-169). O gesto descolonial teria que ser de imediação, não de mediação.

A descolonização não pode fazer seu trabalho dentro dos limites dos modos coloniais de poder/conhecimento. Deve ir além das epistemologias existentes e, ao fazê-lo, também ultrapassar aquelas mesmas categorias que sustentam o humano como a colonização o definiu, principalmente entre elas a identidade e o estado-nação como definido pelo tratado de Westfália em 1648. Este é um trabalho espinhoso, dado o impulso de recuperar o que foi roubado. E, por isso, que devemos escutar como os próprios estudiosos indígenas trabalham

⁵ Walter Magnolo escreve: “a economia é apenas um componente: a dominação precede a acumulação e a dominação precisa de um modelo cultural ou de uma matriz colonial que legitima e naturaliza a exploração”, onde “o modo de produção é um subconjunto do modo de dominação [e] o modo de dominação foi estabelecido, transformado e mantido na matriz colonial” (2015, p. 115).

com a questão dos direitos à terra, sempre conscientes de que existem maneiras de encontrar terras que excedem e complicam os imperativos territoriais do estado-nação. A terra deve ser reclamada para praticar e, quando necessário, para reativar, com a terra, modos de vida que têm sido violentamente usurpados pelo modo colono-colonial de transformar a terra no território do estado. Devemos reinventar, liderados por aqueles que são ativos na prática da descolonização, de que maneira encontrar a terra como um aspecto vivo de modos mais-do-que-humanos de devir.

É desta perspectiva que Sherma escreve sobre a importância de resistir a imaginar “o espaço da colonização como finito” (2015, p. 174). Como Sherma argumenta, é importante “ver o mais amplo campo de poder que os processos de colonialismo abrem” (2015, p. 176). Construir modos futuros de conhecer que sejam ricos em traços do passado, enquanto estejam ativos com novas imaginações, é o coração da “*scientia decolonial*” que Magnolo lê como a continuação do projeto descolonial de Wynter. Como seria o conhecimento se não estivesse delimitado pelo poder mediador do legado das práticas coloniais?

8. Modos de existência

O trabalho de Etienne Souriau sobre os modos de existência explora os modos pelos quais as constelações de tendências (se) coagulam para devirem modos de existência que alteram as condições do mundo tal como o conhecemos. Em seu recente livro sobre Souriau, *As existências mínimas*⁶, David Lapoujade explora os modos de existência de Souriau para entender melhor o lugar daquelas qualidades de experiência que muitas vezes são deixadas de lado e negligenciadas, aquelas mesmas qualidades com as que a imediação está mais envolvida. Estas existências mínimas, como Lapoujade as define, podem ser vistas como intensificações de experiência que alteram a qualidade do que vem a ser. São potencialidades, tonalidades, tendências, virtualidades. No *continuum* de força-forma que dá lugar aos modos de existência, eles estão do lado da força, não da forma. E, no entanto, como Lapoujade argumenta através de uma leitura atenta do trabalho de Souriau, estas existências mínimas fazem toda a diferença.

Os modos de existência podem ser concebidos como estilos. Um modo de existência “é uma maneira de fazer existir um ser em um dado plano” (Lapoujade, 2017, p. 14). Um modo é um gesto, um modo de orientar-se em direção a. “Cada existência consiste em um gesto que ela instaura”, a instauração entendida como o ato, imanente ao acontecimento, de trazer um

⁶ N. de T.: A autora trabalha com a versão original francesa do livro do David Lapoujade e na ausência de uma versão inglesa, ela mesma fez a tradução das citações presentes. Embora exista uma versão portuguesa do livro, recentemente editada por n-1 edições, optamos por traduzir as citações a partir do trabalho feito pela autora.

modo à existência (Lapoujade, 2017, p. 14). O plano da existência está repleto de gestos que qualificam a existência, que lhe dão o seu estilo no tempo do acontecimento da sua ativação. Estes gestos não são os de um sujeito pre-constituído, “são imanentes à própria existência” (Lapoujade, 2017, p. 14). Um gesto, um estilo, faz um sujeito, não o contrário.

Os gestos de existência, os modos, não se revelam necessariamente como tais. “A maioria desses modos permanece no nível de esboços ou rascunhos; eles não são capazes de se diferenciar da base indistinta na qual se re-submergem” (Lapoujade, 2017, p. 16).

A questão é se aquilo que não toma forma, que não tem efeito como tal, pode, no entanto, fazer uma diferença? Esses esboços e rascunhos afetam a experiência? A força da forma altera a qualidade do que finalmente viria a ser conhecido? Esta é uma questão fundamental para uma política da imediação.

A mediação, como sugerido acima, baseia-se em categorias preexistentes que, em seguida, medeia. Uma reorganização da experiência pode ocorrer através da mediação, mas sempre, por definição, manterá os termos da troca intactos. Este procedimento baseia-se na primazia do já-constituído, ele se baseia em um tipo de conhecimento que presume que o que faz a diferença já tem atingido forma e pode ser conhecido como tal. A imediação funciona de maneira radicalmente diferente: ela não faz suposições *a priori* sobre o que pode fazer uma diferença, nem mapeia um espaço de interação que se move entre dois pontos-limite existentes, estabelecendo-se como o árbitro dessa troca. A imediação acontece pelo meio, o que significa dizer que ela fabrica estados intermediários que tende a experienciar ainda em germe. A imediação é o como da germinação através da qual força e forma cocompõem. Sob estas condições, tudo faz uma diferença, mesmo aqueles gestos que esboçam apenas a mais mínima das influências.⁷

9. A testemunha e o advogado

Souriau tem dois personagens conceituais – a testemunha e o advogado. Estes personagens conceituais são os motivadores de seu sistema: eles são o que move os modos em direção à intensificação. A testemunha e o advogado podem ser vistos como os barômetros do processo de avançar em direção à atualização de um modo de existência. Como Lapoujade ressalta, estes não são sujeitos existentes fora do acontecimento (2017, pp. 19-20). Eles são o motor que cria as condições para que o modo de existência tome forma.

A testemunha carrega o gesto do ato de ver, de fazer ver [*faire-voir*]. O advogado, sempre em relação à testemunha, move o ver em direção uma aparência de pleno direito. O advogado incorpora o gesto de defender/advogar pelas existências em germe, como incipientemente percebido pela testemunha, tra-

⁷ Sobre a noção de influência ver o trabalho de Jane Bennett.

zendo-as para o plano da experiência. Para Souriau, o artista é talvez a melhor figura do advogado defensor – os artistas “trazem à existência novas entidades, produzem novas realidades” (Lapoujade 2017, p. 20).

Mas poderíamos perguntar: quais são as convenções do ato de ver da testemunha e da atualização do ver por parte do advogado? O que permanece invisível no ato de testemunhar, mesmo quando o testemunhar é imanente ao acontecimento? O advogado pode escapar da categoria de julgamento que este carrega pelo seu duplo sentido como defensor e acusador? Não é o fazer-perceptível da experiência pelo advogado-testemunha uma mediação da experiência? Devem passar por tais figuras conceituais todos os modos de existência que advêm em si mesmos? E quanto à força de engenhosidade [*artfulness*] em si mesma, aquela força que altera as condições de existência sem passar pelos mediadores?

10. A vontade de arte

Lapoujade escreve sobre “a nuvem de virtualidades [*la nuée des virtuels*]” que povoa a experiência (2017, p. 31). A nuvem de virtualidades acompanha todos os vir-a-ser, mas nunca é conhecida como tal. Seu poder é justamente que permanece inatingível (2017, p. 32). Os modos de existência se tornam mais complexos através do ingresso do que permanece inatingível. “[A nuvem de virtualidades] aguarda a arte que pode fazê-los existir mais e de outra maneira. Sua arte é gerar ou exigir arte; seu próprio gesto é criar outros gestos” (Lapoujade 2017, p. 32).

Quando Souriau fala de arte, aqui ele está indo além da figura humana do artista em direção ao que chamei em outro lugar de engenhosidade [*artfulness*] – o rendimento estético da experiência no fazer, no processo de formação.⁸ Este fazer-obra [*faire-oeuvre*], o trabalhar da obra, não é sobre um objeto acabado preparado por um sujeito preexistente. É sobre o *caminho*, sobre o *como* chegar a experienciar de maneira diferente. A arte faz isto melhor quando assume a forma de um problema que ainda não carrega sua solução, quando se compõe transversalmente com diferenciais de existência. Estas são as condições em que um “desejo de criação” é introduzido, “uma vontade de arte no mundo” [*une volonté d’art dans le monde*] (Lapoujade 2017, p. 32).

Os gestos menores povoam esta *vontade de arte*. A vontade de arte é uma espécie de vontade de potência nietzschiana que rende esteticamente. Ativando um paradigma ético-estético guattariano, a vontade de arte vê o rendimento estético como a força criativa do em-ato que não desconsidera o que permanece nebuloso. As mais mínimas das existências são valorizadas aqui. “Toda existência tem o direito de ser inatingível”, escreve Lapoujade,

⁸ Para uma apresentação mais completa da noção de engenhosidade [*artfulness*], ver: “The art of time” in *The minor gesture* (Duke UP, 2016).

segundo Souriau (2017, p. 33). Toda existência “pode modificar-se a si mesma, transformar-se, intensificar sua realidade, passar de um modo para outro, conjugá-los” (2017, p. 33).

Se as virtualidades trazem a força do problema para a arte de viver a vida, gestos menores são a propulsão que desenvolve e esgota o problema que as virtualidades trazem à existência. Gestos menores, como os defini em outro lugar⁹, são a força de desvio que ativa a variação na experiência. Não impulsionados por um sujeito existente – não o nosso fazer. Gestos menores sintonizam a experiência com o que é variável dentro dela, orientando-a para sua engenhosidade [*artfulness*]. A esse respeito, os gestos menores estão muito sintonizados com a mais mínima das existências e com as operações virtuais do incipiente modo.

Gestos menores são as operações transversais que intensificam a experiência, ativando o excedente, o mais-do-que, através do qual a experiência toca seu rendimento estético. Com o motor do gesto menor e sua capacidade de sintonizar a ocasião, parece-me que os personagens conceituais da testemunha e do advogado não são mais necessários. As personificações da experiência, mesmo quando imanentes ao acontecimento, correm o risco de nos levar de volta ao humano como categoria central. No processo da experiência de percepção da rocha, na sua apreensão do tempo (como Whitehead gosta de dizer), por que convocar uma testemunha e um advogado? Por que não trabalhar com a rochedade em si mesma, de dentro da força de variação imanente no coração desse modo singular de existência? Por que não perguntar diretamente como gestos menores alteram as condições da rochedade? Por que não considerar a qualidade engenhosa desse devir da perspectiva de seu próprio processo, explorando a vontade de arte em seus termos de mediação?

Uma abordagem que começa com o problema, que leva a sério o chamado de Bergson, de que não procuremos problemas que já tenham soluções (falsos problemas), mas que em vez disso trabalhemos a partir do campo dos lados mais complexos/nodosos para descobrir não a resposta, mas as condições de existência da própria nodosidade, requer modos de engajamento que resistam à mediação a todo custo. Com o fascínio da mediação tão forte quanto ele permanece, por que correr o risco de re-mediador a ocasião por meio de figuras que arriscariam impor sistemas de valor ao acontecimento florescente? Por que arriscar tornar toda existência uma existência mediada pelo humano, mesmo na forma de um personagem conceitual? Em vez de levar o modelo jurídico do advogado defensor ao reino do engenhoso, por que não levar a engenhosidade [*artfulness*] à política, fazendo da descolonização e do mais-do-que-humano os locais de encontro com o rendimento estético?

⁹ Ver *The minor gesture* (Duke UP, 2016).

11. Instauração

Permanecendo perto do trabalho de Souriau, mas afastando-se das figuras da testemunha e do advogado defensor em favor do gesto menor, a questão permanece: como ocorre a transdução? O que motiva a mudança de uma incipiência para um modo de existência? O que faz com que as existências tomem forma? Se o humano não é onde a atividade começa e termina, se não há sujeito orientando a experiência desde o início, o que faz a diferença de tal forma que a diferença seja sentida?

A instauração é o conceito que Souriau dá à mudança que ativa o desfasamento através do qual um modo de existência passa a existir/advém ser. Uma instauração é sempre uma subtração – a instauração extrai da riqueza do gesto apenas este detalhe, este conjunto singular de relações, e o coloca em evidência. Este encontro em si tem efeitos. O que tem chegado a ser ao subtrair da agitação de potencial agora orienta o modo de existência que ele tem chegado a incorporar. Isto, por sua vez, afeta o advir em si mesmo, através da percepção não-sensorial, do que se seguirá. Tendências afirmam tendências similares, hábitos são formados e logo temos um objeto, um caminho instituído, um ser no mundo.

Trabalhando desde dentro do acontecimento, o gesto menor não é um advogado defensor. O trabalho que faz é muito mais constitutivo para o acontecimento. Não é de mediação, mas de imediação. O gesto menor opera, puxando o acontecimento para dentro de uma intensificação que torna palpável o desconhecido em seu cerne, mantendo o problema do acontecimento vivo. O gesto menor move a vontade de arte para dentro do acontecimento. Isso é feito mantendo-se viva a força do problema, compondo com suas constelações singulares de relações.

Isso não quer dizer que tudo isso ocorre harmoniosamente. Os gestos menores não são mais harmoniosos ou bons do que quaisquer outros gestos ou modos de existência. Como eles vêm a ser, depende dos problemas que eles assumem. O mesmo pode ser dito para a instauração. A intensificação da experiência não é necessariamente positiva. É vital não investir a imediação com moralidade. Como as coisas vêm a ser é sempre determinado pelas condições que abriam o caminho para o seu modo singular de existência. É por isso que não pode haver uma política genérica do menor e, certamente, nenhuma política genérica da imediação. O rendimento estético sempre depende de *um caminho*, e é o caminho que deve ser estudado a cada vez. Esta é a ética desta abordagem.

12. Hecceidades

Uma política da imediação defende a sintonização da mais ínfima das variações. Nossa mais-do-que-humanidade é repleta de tais variações, a maioria das quais nós normalmente ignoramos em favor da consolidação da

experiência da qual dizemos “eu”. E às vezes este é o único caminho: a consolidação permanece necessária em um mundo que tende a desacreditar a complexidade e a variação.

Mas a variação está lá, e esta variação, em toda a sua nebulosidade, excede em muito qualquer coisa que possamos chamar de humano como portador de hierarquias de existência. Nós sempre fomos mais-do-que-humanos. O humano como categoria nunca foi realmente capaz de nos descrever, de nos incluir; estava lá como uma declaração descritiva para nos dizer o que não somos. Para aqueles que se encaixam perfeitamente dentro de seus limites nunca precisaram ser incluídos – eles já falam desde seu centro. E, no entanto, estes oradores da humano-centralidade, estes humanistas para quem o mundo é um local a ser governado, estes neurotípicos que já sabem o que significa saber, eles também são mais-do-que-humanos. Não há humano. Apenas, como Wynter poderia dizer, declarações descritivas que mantêm as epistemologias de segregação, violência e exclusão vivas.

No trabalho de (se) sintonizar com o mais-do-que, que nos compõe, e o mais-do-que, que nos ilude, o conceito mais difícil que permanece é o da própria relação. Como falar do que anima nosso estar-vindo-a-ver, mas que não é nós? Como falar de modos que não são os nossos? Como escrever desde o meio da experiência de uma maneira que nos situe como participantes e não como líderes da ação? Como não ceder e criar testemunhas e advogados defensores que meciem o valor da experiência? Como falar do que absolutamente não é nós, mas afeta o “nós” que estamos nos tornando/devindo? Como escrever sobre modos de existência que são tão outros que eles mesmos nem se registram? Ou, se eles se registram, o fazem de tal forma que nos deixam procurando maneiras de tentar da conta de sua diferença radical sem reivindicá-los como se fossem nossos?

Uma política da imediação começa aqui, no não-saber. Pois se instalando no meio nunca há um-saber-antecipado. O que existem são hecceidades, qualidades que ainda estão por vir em plena presença, mas que, no entanto, já fazem a mais mínima das diferenças. Estas hecceidades da existência carregam com eles um indicalidade, uma orientação, mas nenhuma forma como tal. Elas são a atmosfera que permeia o meio associado de existência em formação. Elas são o material da relação. Elas são o teor relacional de incipiências que podem nunca vir a se formar, mas, no entanto, sempre têm sido sentidas, se não por nós, então, pelo mundo.

Brian Massumi conecta a atmosfera à tonalidade afetiva, sugerindo que a tonalidade afetiva é “a ponta da experiência”¹⁰. A atmosfera, ele escreve, é o pano de fundo dessa ponta, um “afeto de vitalidade difusa”. Cada instauração traz consigo uma atmosfera. Esta atmosfera é o tom, a cor dessa intensificação.

¹⁰ Massumi em palestra no IKKM da Universidade de Weimar – Alemanha (4 de maio de 2017).

Uma política da imediação requer uma sintonização com essas hecceidades que condicionam a experiência sem se colocar em primeiro plano como acontecimentos em si mesmos. Como sintonizar a força de uma coletividade, a qualidade de um “envolvimento mútuo”¹¹, isto é, a atmosfera? Como falar da condição do diferencial-sentido que é atmosfera? Como encontrar a sua nebulosidade sem tentar torná-la nossa, mas tornando-a alguma-coisa? Como compor com o como de advir-ato de uma maneira que permita que modos de devir que excedem a forma do ser, estimulando uma engenhosidade [*artfulness*] que é sensível ao rendimento estético do acontecimento?

Isto requer novos gestos, novas posturas, novas no sentido de emergentes para o acontecimento, ativadas desde o próprio meio do acontecimento. E isto requer novos modos de narração, novos modos de escrita. Seguindo Saidiya Hartman, devemos aprender a “escrever história de maneira diferente”, desafiando os modelos mediadores que são usados para mobilizar e fortalecer formas existentes de avaliação que tendem a privilegiar os modos já existentes, modos muitas vezes banhados nas epistemologias do colonialismo e nas práticas de identidade de casta colonial. Esta não é uma tarefa fácil, especialmente quando se lida com as violências indizíveis do colonialismo.

Este trabalho de elaboração de novos modos de existência nunca será possível se nos situarmos na posição do crítico, observando o mundo do lado de fora, como Hartman também sublinha (2008, p. 7). Somente uma crítica imanente pode fazer o trabalho da imediação - crítica que se move da força do em-ato para descobrir não apenas quais são as condições de um modo singular de existência, mas o que suas complexas hecceidades revelam. Uma crítica que se coloca como juiz e mediador da experiência apenas deixará as coisas firmemente no lugar.

A imediação é uma prática. Ela acontece em ato, é um verbo. Relacional até os ossos, lembra-nos que o tempo nunca é um ponto e que a experiência nunca pode ser reduzida àquilo que é retirado da agitação. A experiência é a atmosfera juntamente com o corte da subtração. Aqui, onde “olhamos em duas direções no tempo”, é o mais-do-que que nos define (James 1890, p. 609). Uma política da imediação propõe esta torção da experiência em formação como o local do potencial da existência.

Coda: para além da identidade

Uma passagem de Fred Moten assombrou a escrita destas palavras. Em um aparte entre parênteses em um artigo sobre a cidade e a comuna, Fred Moten nos adverte a respeito da crítica das políticas de identidade¹². Com muita frequência, ele escreve que as críticas à política de identidade são travadas contra

¹¹ Idem.

¹² Para ver a passagem inteira ver: Moten (2016, pp. 163-164).

a “identidade não-branca, não-alinhada, não-masculina [...], enquanto cortesmente a política é deixada à mercê de dispositivos não criticados” (2016, p. 163). Como plantear o problema das posições de identidade de uma forma que não execute este tipo de gesto? Como problematizar a identidade, permanecendo sensível ao fato de que, para alguns, a perda de um sentido de identidade pode parecer o mesmo gesto do ato colonial de exclusão da categoria do humano? Como não se engajar de novo em privar de direitos os mesmos corpos que historicamente têm sido negados à subjetividade? Como criar uma política afirmativa de subjetividade emergente que não ignore que as alianças são necessárias diante da violência sistêmica da opressão?

A tarefa, parece-me, envolve reformular a lealdade de tal forma que ela não precise mais ser subordinada à identidade e, por extensão, ao indivíduo. Para o indivíduo, essa figura de estimação do neoliberalismo, nada mais é do que o outro lado do sujeito, que é o outro lado do humano. Concentrar-se no indivíduo em uma exploração dos modos de existência, para fazer a política sobre o indivíduo, é reinstalar uma mediação que saiba antecipadamente como reconhecer o humano como orientador da experiência. O problema da identidade deve, em vez disso, ser engajado desde a perspectiva da “declaração descritiva” do humano de Wynter. Esta categoria do humano, como ressalta Wynter, preocupa-se em perpetuar um *gênero* do humano (2015, p. 9). Que tipos de socialidade atravessam este gênero?

Uma crítica da política de identidade deve sempre ser um compromisso com o que mais pode significar ser humano como práxis. Deve vir da inquietação de desistir do gênero humano que muitos de nós tomamos como garantido. Uma crítica da política de identidade deve coincidir com a criação de novos modos de existência que privilegiem não nossa posição pré-constituída, mas que se envolvam profundamente com a vontade de arte que abre o mundo para novos gestos menores. Uma crítica da política de identidade, portanto, nunca pode ser falada em nosso nome. Também não pode arriscar as figuras do mediador ou do advogado. A partir do meio, trabalhando a partir de uma política da imediação, uma crítica da política de identidade deve aprender a compor com as hecidades que nos ultrapassam, com as subtrações que nos fazem.

Finalmente, seguindo Moten, não devemos “deixar a política à mercê de dispositivos não criticados” assim como não devemos situar a política no âmbito dessas mesmas categorias que nos excluem, o “nós” que estamos devindo. Uma política da imediação se orienta em torno de um pensamento do político que ele mesmo deve ser inventado de novo em cada ocasião de experiência. Com este apelo à invenção vem a urgência de ser vigilante sobre a categoria do humano, de pensar diferentemente sobre onde o “nós” começa e termina, e de criar movimentos de pensamento, modos de conhecer, que partem de um lugar que está infestado com o legado do colonialismo e a imaginação estéril que este deixa trás. Voltando-se, em vez disso, para o

rendimento estético da experiência em processo/formação, que aconteceria se começássemos com as hecceidades que enevoam nossos contornos, vendo estas novas ecologias não como menos-do-que os sujeitos que estamos acostumados a ser, mas infinitamente mais-do-que?

Referências

- FERREIRA DA SILVA, D. “Before man – Sylvia Wynter’s rewriting of the modern episteme”. In: *On being human as praxis*. Ed. Katherine McKittrick. Durham: Duke UP, 2015.
- HARTMAN, S. “Fugitive dreams of diaspora – conversations with Saidiya Hartman”. In: *Arthurium: a Carribbean Studies Journal*. Vol 6, issue 1. June 2008, p. 1-17.
- JAMES, W. *The meaning of truth*. New York: Longman Green and Co., 1911.
- JAMES, W. *The principles of psychology*. 1890. Disponível em: <<http://psychclassics.yorku.ca/James/Principles/prin15.htm>>.
- LAPOUJADE, D. *Les existences moindres*. Paris: Minuit, 2017.
- MOTEN, F. “Collective Head”. In: *Women and performance: A Journal of Feminist Theory*, 26:2-3, 2016, p. 162-171.
- MCKITTRICK, K. “Axis, bold as love – on Sylvia Wynter, Jimi Hendrix, and the Promise of Science”. In: *On being human as praxis*. Ed. Katherine McKittrick. Durham: Duke UP, 2015.
- MIGNOLO, Walter D. “Sylvia Wynter – What does it mean to be human?”. In: *On being human as praxis*. Ed. Katherine McKittrick. Durham: Duke UP, 2015.
- SEQUENZIA, A. “Non-speaking, low-functioning” (reprinted). Disponível em: <<http://www.shiftjournal.com/2012/01/11/non-speaking-low-functioning/>>.
- SHARMA, N. “Strategic anti-essentialism: decolonizing decolonization”. In: *On being human as praxis*. Ed. Katherine McKittrick. Durham: Duke UP, 2015.
- SIMPSON, L. “Land as pedagogy: Nishnaabeg intelligence and rebellious transformation”. In: *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* Vol. 3, No. 3 2014, p. 1-25.
- WHITEHEAD, A. N. *Modes of thought*. New York: MacMillan Company, 1938.
- WHITEHEAD, A. N. *Process and reality*. New York: The Free Press, 1978 [1929].
- WHITEHEAD, A.N. *Science and the modern world*. New York: Macmillan Company, 1925.
- WYNTER, S. “Interview with Katherine McClintock”. In: *On being human as praxis*. Ed. Katherine McKittrick. Durham: Duke UP, 2015.

Imediação ilimitada¹

Brian Massumi²

Uma provocação

Não poderia ser mais claro: “a elucidação da experiência imediata é a única justificativa para qualquer pensamento” (Whitehead, 1978, p. 4). Numa simples frase, Whitehead varre para fora da mesa um conceito venerável: mediação. Um estremeamento pode ser sentido em todas as disciplinas quando um conceito central se estilhaça como um vaso antigo bruscamente acotovelado por um convidado incivilizado. O conceito, afinal de contas, foi elaborado por muito tempo e continua a ser considerado como uma aquisição preciosa em muitos campos cujas credenciais críticas estão envasadas nele. Meu próprio campo, o da comunicação, se destaca entre estes.

Mas Whitehead também formula a mesma admoestação de maneira diferente. Nós devemos “nos restringir”, ele escreve, “àquilo que se comunica com a questão de fato [*matter of fact*] imediata”, porque “o que não se comunica assim é incognoscível, e o incognoscível é desconhecido” (1978, p. 3). As peças podem não ser capazes de serem coladas de volta, mas esta afirmação dá alguma esperança de uma reconciliação do saber. Anuncia que, na filosofia do processo defendida por Whitehead, a imediação não deve ser tomada como o oposto da comunicação. A “elucidação da experiência imediata” *requer*, na verdade, um conceito de comunicação – isto é, de transmissão. E para onde for a transmissão, alguma noção de meio tem que ir junto. Mas que tipo de meio é esse? De qual conceito de comunicação estamos falando? Como a transmissão pode habitar a imediatez? É necessário construir um conceito robusto de imediação, semelhante às necessidades de uma abordagem do mundo orientada ao processo, para começar a responder a estas questões.

Mas primeiro: o que há no conceito de mediação que exige que ele seja deixado de lado para que uma perspectiva orientada ao processo se estabeleça?

¹ Tradução de Sebastian Wiedemann e Susana Dias.

² Professor de Filosofia no Departamento de Comunicação da Universidade de Montreal (Canada).
E-mail: massumib@gmail.com.

Um retrato forense

A mediação, em seu sentido clássico e comunicacional, é um bom lugar para começar. O que se segue é um esboço esquemático do conceito e que não tem a intenção de corresponder a nenhuma elaboração técnica de algum autor ou escola em particular. É mais como a composição de um retrato falado (identikit). Seu propósito é apenas enumerar um conjunto de tendências e gestos conceituais comumente interligados, que são geralmente pressupostos pelo conceito de mediação, e que tendem a retornar a partir de seu próprio acordo em constelações variáveis, ou a se insinuar dentro de conversas como um sussurro que é ouvido pela metade onde quer que este conceito seja usado, mesmo nos casos em que ele é oficialmente declarado como indesejado. Existe algo assim como conceitos zumbis: conceitos que carregam uma força pressuposicional com tal poder de permanência que eles tendem a retornar sem importar quantas vezes você os abata. As pressuposições que acompanham o conceito do sujeito autocontido e soberano do pensamento moderno é uma delas. A mediação é outra. As duas não são desconexas. O objetivo aqui é fornecer um retrato forense genérico da mediação zumbi, não para se voltar contra qualquer versão particular da teoria da mediação (muitas das quais são reconhecidamente muito mais sofisticadas do que este esboço apresentará), mas sim, certamente, para destacar as contratendências contrastantes que uma teoria da imediação é chamada a desenvolver, seguindo seu grito de guerra para assentar o pensamento e o conhecimento na experiência imediata.

O esboço: o que é transmitido é uma mensagem. A mensagem é considerada como sendo pré-constituída. Apenas uma vez é formada ou formatada em um conteúdo transmissível, que se torna transmissível. Em uma palavra, a mediação supõe a pré-formação. A pré-formação se estende para as partes em comunicação. O emissor e o receptor também são pré-constituídos, no sentido de que seu status ontológico é assumido: eles são sujeitos do pensamento compartilhando informações. Uma série de pressuposições humanistas sobre o que constitui um sujeito e de pressuposições cognitivistas sobre a natureza da experiência que inunda os fios de transmissão. A cognição é entendida como precedendo a percepção e tem um status primário em relação a ela. A percepção entra em cena pela extremidade receptora, desempenhando basicamente o papel passivo da recepção. É tratada como uma janela transparente sobre o conteúdo. O importante é a recuperação da informação pelo sujeito. É aí que a ação acontece. Lógicas que são propriamente perceptivas, ou amplamente experienciais, só turvariam a visão, portanto, devem ser postas de lado em favor dos atos cognitivos de empacotamento e recuperação da informação. O meio, assim como a percepção que ele oferece, está comprometido com um ideal de transparência. Isto instala uma dicotomia entre forma e conteúdo, duplamente. Em primeiro lugar, a transmissibilidade da mensagem é a sua

aptidão para uma forma geral (uma formatação), e essa forma geral é o veículo para o conteúdo particular transmitido. Em segundo lugar, o meio como canal de informação é em si mesmo a forma geral de todas as transmissões: sua condição geral de possibilidade. Esta segunda divisão entre forma e conteúdo coincide com uma dicotomia entre estrutura e processo. O meio é a estrutura que enquadra o processo de comunicação. Isto traz consigo uma outra dicotomia entre a fixidez e o fluxo. Finalmente, a operação de mediação é entendida em termos de um terceiro interveniente. É em torno desse ponto que as questões filosóficas se reunirão no que se segue. Isso ocorre porque a noção de um terceiro interveniente está no cerne de todas as teorias da mediação, por mais sofisticadas que sejam e por mais que sejam cognoscentes das deficiências do esquema que acabou de ser enumerado. É o seu *sine qua non*. É a mordida da mediação zumbi, babando pressuposições indesejáveis à medida que seus dentes se apertam.

O modelo do terceiro interveniente é tão simples quanto a ideia de um dispositivo de comunicação entendido como algo que se interpõe entre o emissor e o receptor. Seu entrincheiramento, como terceiro termo encarregado de assegurar as condições de possibilidade de comunicação, coloca as partes em comunicação em uma relação de exterioridade entre si. Isto modela a relação social como *relação externa*: uma interação entre dois, mediada por um terceiro interveniente. O ser “no meio” da mediação é entendido nestes termos, como pertencentes à relação externa. Isto é, a relação como um fator adicional constituído por um terceiro interveniente entre dois pontos discretos, unindo-os à distância através de seus próprios instrumentos. Isto tem consequências filosóficas de longo alcance. A mais grave, para uma abordagem orientada ao processo, é que a imanência é colocada fora da equação. Como veremos, imanência e imediação são um pacote só. Um não pode ser concebido sem o outro. A imanência não é uma preocupação para a mediação.

Na mediação, a imanência é substituída pela interioridade. Emissor e receptor são sujeitos, cada um com sua interioridade separada, triangulados por uma tecnologia interveniente. Isto recusa qualquer status fundamental ao transindividual em oposição ao intersubjetivo, tornando-o um efeito secundário da relação externa entre os indivíduos, ao invés de um fato primário de “intra-ação” (para usar um termo atualmente popular, que no meu trabalho eu chamo “infra-atividade” generativa, usado como um sinônimo de “relação imanente”). Isto também resguarda firmemente o processo nos confins do humano e confina o humano à sua própria finitude, limitando seus recursos para devir-outro. O ilimitado cai inteiramente do lado do dispositivo midiático, em sua capacidade de multiplicar exponencialmente o conteúdo e de distribuir suas operações cada vez mais extensivamente em todo o campo social. A tecnologia arroga a abertura da infinitude às suas próprias operações. Como parte do mesmo gesto, ela reivindica “singularidade” para si mesma, precedendo-a

com “a” para torná-la um acontecimento pontual, em vez de uma categoria lógica própria, fora da oposição entre o geral e o particular, como a filosofia do processo a concebe. A singularidade é diferida, chegando com o cruzamento apocalíptico de um limiar especulativo. Enquanto isso, os humanos permanecem relegados ao seu status habitual de particulares representando sua categoria geral de ser, conformando-se reconhecivelmente a seu modelo, seu pertencimento a este definido por seu exibir de características comuns, seu devir encavalgado na sua relação externa com a tecnologia e não com alguma relação interna de diferença relativa a si mesmos, *infra*respeito de sua forma de vida em transconexão com o seu fora. O significado para a imediação do conceito de imanência, e seu parentesco com uma certa ideia de fora, ficará claro à medida que este ensaio progrida.

Existem muitas correntes nos estudos de comunicação e mídia que têm apelado aos gestos conceituais que acabamos de esboçar e as pressuposições que eles colocam em questão, tentando romper com o esquema genérico da mediação. Reconhecer que a mídia e a tecnologia desempenham um papel constitutivo não apenas na formação do social, mas na própria gênese do sujeito humano, é um longo caminho para abalar o esquema em suas raízes pré-constituídas. Posicionar uma “tecnicidade originária” em ação dentro do humano, tornando definitiva a capacidade humana de extensão tecnológica do seu ser, supera a externalidade da relação com a tecnologia. Movendo-se em direção a um paradigma ecológico, que sustenta uma simbiogênese entre atores humanos e não-humanos, abrem-se as portas do devir à medida que o humano se reabre para o fora e o infinito em devires pós-humanos ou mais-do-que humanos. Dadas às dimensões afetivas da experiência seu dever desafia o esquema em uma outra frente, destronando o cognitivo de sua posição de primazia e reafirmando a percepção, e mais geralmente a experiência, como fatores fundamentais. A importância destes desenvolvimentos não deve ser subestimada.

E ainda assim... enquanto a pedra angular do paradigma da mediação for deixada no lugar, os gestos conceituais descritos acima, com sua infinidade de pressuposições, continuarão a se agitar ameaçadoramente no túmulo. A questão, mais uma vez, é o terceiro interveniente. Apenas um efetivo conceito de imediação, uma elaboração radical desta noção, poderá atingir um ponto de quebra. A missão é empurrar por completo o marco de referência para uma mudança de fase, conduzindo todos os seus conceitos zumbis – emissor/receptor, informação, conteúdo/forma, interação, interioridade/relação externa, percepção como recepção passiva, particular/geral – em direção a suas agonias de morte teóricas, em favor de uma nova figura de transmissão pertencente àquilo que se “comunica com a questão de fato [*matter of fact*] imediata”.

O que está em jogo vai para além dos estudos de comunicação e mídia. O paradigma da mediação tem outra pátria principal: a teoria do poder. Teorias

da transmissão ideológica de estruturas de poder são uma importante província da teoria da mediação. Neste caso, os dispositivos mediadores são a família tradicional, a educação, as instituições disciplinares, assim como a polícia e a prisão, e o Estado, além claro da mídia. É importante percorrer alguns pontos salientes, correndo o risco de gerar um outro retrato falado (*identikit*).

As teorias da ideologia baseiam-se na tese de que já existe um poder de conformidade anterior à experiência. A experiência brota no solo de conjuntos herdados de ideias implícitas que encapsulam a estrutura das relações sociais. Estas relações sociais naturalizadas são transmitidas ao indivíduo, no qual são implantadas como crenças *a priori*. Elas chegam ao indivíduo antes que o próprio indivíduo conscientemente chegue a si mesmo. A autoexpressão dos indivíduos é secundária e derivativa, expressando as relações de poder que já estruturam a sociedade, cuja forma de dominação se reproduz por meio dessa inculcação. Os indivíduos chegam a pensar em conformidade ideológica com o que já é socialmente pré-pensamento. Sua forma de vida vem para eles pré-formada. A inculcação pode vir como um hábito ou como uma estrutura do sentimento, mas a transmissão é sempre essencialmente cognitiva no tenor. A palavra ideologia já diz tudo, com sua combinação etimológica de “ideia” e “logos”.

Não é de admirar, dado este lastro etimológico, que quando o sentimento é realçado, ele permaneça subordinado a uma estrutura do pensamento. Nas palavras de um dos teóricos da ideologia que trabalhou mais concretamente para abrir a estrutura ao processo, dando um papel central ao sentimento corporificado e à percepção, em última análise, a ideologia ainda se resume a uma “pré-formação” do pensamento (Williams, 1977, p. 134). A estrutura ideológica é “pensada como sentida e sentida como pensamento” (p. 132). A finalização desta frase, que diz do sentimento por meio do pensamento, faz lembrar a duplicação etimológica de ideia e logos escritos na palavra “ideologia”. O cerne da questão permanece cognitivo, apesar da importância atribuída ao sentimento. Isto é atestado pelo fato de que a dialética entre a estrutura ideológica herdada e o processo corporificado de recepção e transmissão que a atualiza, adaptando-a a cada período histórico, é entendida como coincidente com a dialética entre a consciência prática particular do indivíduo e a consciência social geral. As dicotomias particular/geral e estrutura/processo não são só retidas, elas são colapsadas umas nas outras. O trabalho de uma crítica da ideologia é neutralizar os efeitos deste ofuscamento, que resulta na formação de uma falsa consciência fundada na aceitação da ideologia transmitida como natural e inquestionável. Neste sentido, a prescrição não passa de mais e melhor cognição: um aumento da consciência. Isto tem consequências políticas significativas. Assim é lógico que o levantamento do véu da ilusão só pode ser encabeçado por um subgrupo astuto, já raro no conhecimento, que aperfeiçoou suas destrezas críticas e que está agora em posição de esclarecer os outros. O paradigma

da mediação, aplicado à teoria do poder, tende a uma política de vanguarda. Isso, por sua vez, promove uma nova estrutura hierárquica em substituição à antiga. Historicamente, esta hierarquia tem tendido a se incrustar em um dispositivo partidário. A teoria da imediação carrega valências políticas notavelmente diferentes.

Na descrição acima, uma preocupação em relação às dicotomias estrutura/processo e geral/particular tem se repetido como um ritornelo, em harmonia com a questão do terceiro interveniente. A razão desta preocupação com a estrutura/processo é que, independentemente da intenção, o lado da estrutura alia-se à pré-formação, fazendo da transmissão uma conformação. Conformidade, então, tem precedência sobre a diferenciação. O estático toma precedência conceitual por cima do movimento e da mudança. A posição é primeira em relação ao movimento. A mudança advém de um derivativo secundário em relação à fixidez, como uma operação sobre esta.

Para o pensamento do processo, em contraste, a mudança é a única constante, e o movimento só vem do movimento. A categoria lógica do singular é considerada primária em relação ao particular e seu parceiro no crime ideológico, o geral. Uma particularidade confusa que para a singularidade passa por cima do modo como cada particular é sempre, em alguma medida, excedentário à sua categoria. Em tudo, há um extra, há sempre um pouco mais do que as propriedades comuns que se apresentam e que se identificam como um caso particular pertencente ao seu tipo geralmente reconhecido: um detalhe errante, um apetite embrionário, um deslizamento ou desvio mínimo, um bambolear incomodando seu posicionamento e preparando-o para um movimento aberrante. As consequências disto para a teoria do poder são que as estruturas predicadas em categorias gerais pré-conhecidas – como é o caso de todas as estruturas estatais, governamentais e institucionais – estão sempre em jogo. Elas estão sempre correndo atrás do singular, em uma tentativa de encurralá-lo de volta ao lugar e se alimentar de suas energias. O paradigma da mediação que está em cumplicidade com estas dicotomias encobre este fato processual: estruturas são definidas pelo que as escapa. A fuga e o processo de devir que ele leva adiante não pressupõem estrutura. Muito pelo contrário, a estrutura pressupõe a primazia da fuga.

Este é um lembrete de que as questões filosóficas relativas à imediação são imediatamente políticas. As “implicações” políticas não são complementos: são da urdidura e da trama metafísica. A especulação sobre a imediação, por mais abstrata que seja, carrega por sua própria natureza uma força pragmática. Ela carrega uma sugestão concreta de formas alternativas de negociar as relações de poder, não como uma opção, mas como uma necessidade metafísica, se a mudança e o devir receberem seu direito ao processo.

Imediação no/pelo meio

Charles Sanders Peirce faz da Mediação um dos pilares metafísicos de sua filosofia “triádica”. Ele usa a Mediação, e às vezes o Meio [*Medium*], como sinônimo de sua categoria de Terceiridade (Peirce, 1992a, p. 254, p. 295; Peirce 1997, p. 191, p. 193-194). Apesar do nome, Peirce deixa claro que a mediação não implica um terceiro interveniente como um elemento separável. Chamá-lo de mediação é enganoso, particularmente depois da longa história intelectual dos dias de Peirce até os nossos, que incorporaram o termo com o esquema de pressuposições que acabamos de descrever.

Para Peirce, o que define a terceiridade genuína é bem o oposto de um terceiro interveniente, é uma condição de inseparabilidade. Terceiridade designa a indissolubilidade de um vir-a-estar-juntos. Chamá-lo de Relação seria muito mais intuitivo e teria o benefício adicional de sinalizar o status central deste conceito como o eixo da lógica da relação que Peirce considerava como uma de suas principais contribuições para a filosofia. A Relação é indissolúvel porque se é possível decompor um fenômeno em elementos separados e ainda assim ter o mesmo fenômeno, com o que você está lidando é com uma coleção. Uma coleção é quando os elementos são discretos uns dos outros, uma mera multiplicidade disjuntiva. Suas naturezas não estão em jogo simplesmente pelo fato de que elas venham a estar juntas. A conexão entre elementos é extrínseca a suas naturezas. É uma circunstância meramente acidental. O entre deles não tem nenhuma consistência particular, nenhuma espessura própria, nenhuma natureza própria na qual suas próprias naturezas sejam chamadas a participar de um modo que as modifique. A relação, em uma palavra, é externa. A relação externa, segundo Peirce, é uma terceiridade “degenerada” (ou “mistura”; Peirce, 1992a, p. 254-255), que corresponde ao que hoje em dia é chamado de interação. Um termo que é abundante nos discursos sobre mídia. A interação é um entre ralo.

Na genuína terceiridade, o entre tem uma espessura que requer uma participação que vai ao coração do que os elementos participantes são e o que eles podem fazer. Entrando na relação mudam suas naturezas. Isto implica, inversamente, que removê-los de seu vir-a-estar-juntos irá mudar suas naturezas novamente. Em uma celebre frase de Deleuze e Guattari, “eles não podem ser divididos sem mudar sua natureza” (Deleuze e Guattari 1987, p. 33, p. 483). Esta participação de mudar a natureza, onde a própria definição do que é uma coisa e o espectro do que ela pode fazer, está em jogo no que se entende por “relação interna”. Este termo não significa, de modo algum, que a relação esteja dentro, confinada a uma interioridade. Muito pelo contrário, significa que o “interior” sai. A coisa envia sua própria natureza a uma aventura no mundo, apostando no que mais ela pode ser. A relação interna é envolvimento em um acontecimento, e o acontecimento constitui um devir. São os elementos, vindo-a-estar-juntos, que estão *na* relação; não é a relação

que está em outra coisa. Esta é uma outra maneira de dizer que o conceito de relação interna é um conceito de imanência. A relação interna é a imanência mútua do múltiplo, na singularidade de um acontecimento mutável. A imanência é quando as coisas saem de si para estarem juntas, para se unirem. Ela é compartilhada *fora* do que eles, os elementos coletivamente chegam a ser, para devirem-através/por entre.³

Isto muda o significado de “entre”. Entre não é mais a distância externa que separa duas coisas. É um coenvolvimento, uma participação que une e dispõe as coisas juntas em mudança. “Entre” é um estar juntos no *fora*; estando no meio de um devir compartilhado. Devir acontece pelo meio. O meio não é passivamente circunscrito pela relação externa entre as coisas, como pré-constituído. É um estar no meio ativo que leva as coisas para dentro de si, em direção à mudança. É a implicação direta de uma multiplicidade de naturezas umas nas outras, através de qualquer distância atual que as separa. Toda imediatez está no meio e todo estar no meio é imediatez. O entre não é a distância atual. É a proximidade absoluta de cada elemento, e da mesma forma a todos eles, de uma implicação no acontecimento de mudança, integralmente compartilhada. Isto faz da relação um *locus* de tipos, mas não daqueles que podem ser identificados no espaço. É o *locus* onde o que é localizado no espaço participa de forma não-local, na imediatez. Isto significa que é por natureza abstrato, ou ideal: tanto da ordem do virtual quanto do atual.

Tomemos o amor como um exemplo. A relação de amor não é decomponível em duas pessoas separadas, ambas ocupadas, cada uma no seu lado, executando a ação de amar. Isto tornaria o amor uma coleção de duas relações duais: a de cada indivíduo para com o amor. O sentimento de amor é de um envolvimento direto na vida do outro, de uma forma que acrescenta um suplemento à sua vida que você não pode palpar com o dedo, porque não está nem aqui nem ali – ou melhor, está sempre aqui e ali, onde quer que você for. Por mais ilocalizável que seja, você o sente diretamente, sem ter que pensar nele. Você também sabe, diretamente, que ele o atrairá para uma aventura que não o deixará inalterado. O amor não é uma interação entre dois seres vivos. É uma intermodulação entre duas vidas. Ele arrebatava o que eles são, cada um no seu lado, para varrê-los em direção ao que eles devirão juntos. O amor não é $1 + 1 = 2$. É uma matemática estranha e vital onde $1 + 1 = 3$. O ter-

³ O vocabulário em torno da noção de “relação interna” é confuso. O uso do termo por Whitehead equivale, de fato, ao que Deleuze, e Deleuze e Guattari, chamam de “exterioridade das relações”. Esta é a doutrina onde as relações são autônomas em relação aos seus termos, no sentido de que elas têm seu próprio modo de existência, e no sentido de que os termos em relação não precedem sua relação, mas são constituídos por ela (como no empirismo radical de James). A “exterioridade das relações” é um conceito de imanência mútua (infra-atividade), aliado à compreensão de Deleuze do “Fora” como “uma dimensão diferente... que está mais distante do que qualquer mundo externo” (Deleuze 1988, p. 86). A “exterioridade das relações” não deve ser confundida com a noção empírica clássica de “relações externas”. Relações externas são conexões acidentais ou circunstanciais entre partes pré-constituídas (equiparável a “interação”). “Relações internas”, entendidas como pertencentes ao Fora, devem igualmente ser distinguidas de “relações de interioridade” (interações entre partes que compõem um todo orgânico).

ceiro é o devir. Este é um terceiro que excede a adição. É muito mais um tipo de fusão.⁴ O um e outro deixa de ser uma coleção de dois. Em vez disso, eles se movem juntos, através de sua distância e diferença, integralmente como um bloco, seus movimentos correlacionados, mesmo quando estão separados. Eles estão emaranhados, não diferentemente das partículas quânticas. Parafraseando Whitehead, o mundo de dois se torna um, e é aumentado em um (fazendo três). Esta “fusão” não é um apagamento da distância e da diferença. É uma suplementação deles: uma terceiridade real, porém abstrata, de coenvolvimento. Cada paridade do par, do casal, tem sua própria compleição afetiva, que pode ser sentida e respondida, suplementarmente a qualquer interação um-a-um que você possa ter com qualquer das partes. Existe um ser da relação. Qualquer um que é amigo de um casal sabe disso implicitamente. A relação é um ser incorpóreo que tem sua própria “personalidade”, irreduzível às personalidades dos indivíduos apaixonados. Não é uma mera convenção do discurso dizer “em” amor (apaixonado) [*in love*]. O ser da relação é um tipo de *locus* ideal, definido pelo que Raymond Ruyer chama de ligação não-local. Vocês ainda estão em amor (apaixonados), mesmo não estando juntos no mesmo lugar.⁵

A mesma lógica se aplica a situações envolvendo três partes, por exemplo, no poliamor. Relações poliamorosas não são decomponíveis em dois conjuntos de relações duais, porque cada relação não pode deixar de ser modulada pela outra, mesmo que a escolha seja feita para manter uma certa separação entre elas. O entre da relação é um “entre” não-decomponível: ele avança entre todos os termos em relação ao mesmo tempo. Não é uma linha reta de um termo para o outro, mais uma linha reta desde esse outro para aquele outro. É uma linha abstrata que serpenteia em zig-zag entre todos os termos de uma só vez, preenchendo os intervalos com sua própria espessura ideal, sem remoção e sem demora. A espessura ou intensidade pode ser variável. Dizer que a integração não apaga a distância e a diferença é dizer que ela se aplica a um diferencial e que o diferencial nunca é ultrapassado, mas sim suplementado. Diferenciação e integração são os dois lados da mesma moeda. As pessoas em amor (apaixonadas) devem juntas, mas o fazem sem devirem o mesmo – ou devindo da mesma maneira. As relações amorosas são notoriamente assimétricas.

Outro exemplo de terceiridade entre as três partes coenvolvidas é a dádiva (Peirce 1992a, pp. 251-252). Do ponto de vista interativo, o ato de dar é decom-

⁴ Zalamea (2012), em sua discussão sobre a terceiridade degenerada versus a terceiridade genuína, também emprega um vocabulário de fusão (“derretimento”, p. 12; “soldagem”, p. 19; e “fusão” em si, p. 21-22).

⁵ Peirce parece se contradizer sobre o amor. Em “A Guess at the Riddle”, ele diz que o amor é uma relação dual que se opõe à genuína terceiridade da doação (Peirce, 1992, p. 252). Mas em “Evolutionary Love” ele faz dele a base para seu “sinecismo” (filosofia da continuidade), implicando que é uma terceiridade fundamental e genuína (Peirce, 1992, p. 354). A evolução em si só pode acontecer na forma de terceiridade.

ponível em uma relação dual entre o doador da dádiva (um proferir) mais outra relação dual entre a dádiva e o presenteado (um receber). No entanto, este é apenas um acontecimento de doação porque a ação de proferir *coincide com* a ação de receber. Elas se sobrepõem no acontecimento, entrando em continuidade uma com a outra. Se o presenteado recusa a dádiva, o gesto de proferir é abruptamente separado do receber, e ambas as partes rompem com a relação de dádiva. As duas ações caem em separação. Sua reciprocidade é quebrada. Num verdadeiro ato de dar, proferir e receber são recíprocos, integralmente entrelaçados. Eles são aspectos fundidos de uma única ação que preenche a distância entre os dois participantes com uma qualidade de relação, na espessura da qual suas vidas estão avançando. Você não pode decompor os gestos em duas relações duais sem perder essa qualidade de relação. Há, é claro, uma distância entre os dois participantes, mas não há uma distância entre os dois gestos. Eles ocupam o mesmo *locus* abstrato, que é a relação de doação.

Há muitos atos de proferir que não são de dádiva nem de receber. O intercâmbio tem muitos rostos. Se você abordar a doação como uma interação entre dois indivíduos mediados pelo objeto-dádiva como terceiro interveniente que passam de uma relação dual pertencente a um indivíduo para outra relação dual pertencente ao outro, você se priva de qualquer possibilidade de distinguir intrinsecamente entre diferentes tipos de proferir e receber. Divorciadas da qualidade singular do intercâmbio, as ações parecem as mesmas. Elas são basicamente idênticas: um braço se estende, o outro se estende para alcançá-lo, algo passa de mão em mão. Vistas como ações isoladas, não há nada que diferencie o receber da dádiva, do receber da herança ou, na verdade, de um caixa que recebe dinheiro por uma compra. O proferir e o receber envolvidos apresentam a mesma forma geral. Dada esta forma comum, a fim de diferenciar entre acontecimentos, você tem que apelar para fatores extrínsecos. Uma maneira óbvia de fazer isto é situar o intercâmbio, por exemplo, apelando para como ele é enquadrado por circunstâncias externas. O problema é que, do ponto de vista relacional, as circunstâncias não enquadram a relação. Ela entra na relação e seu ingresso exerce uma força de fusão. As circunstâncias são um operador de fusão, juntamente com as intenções, nuances de postura e expressão facial, a presença de signos corroborantes, como envolvimento decorativo, e o talento com o qual o ato é realizado. A integralidade da relação, a maneira como estes operadores relacionais se dispõem juntos como um único acontecimento, carrega uma qualidade sentida própria. É essa qualidade sentida que distingue este acontecimento de outros acontecimentos de oferecer e receber. Esta *qualidade sentida* expressa uma diferença intrínseca, dotando o ato com sua própria personalidade de acontecimento. Isto assinala a imanência da relação: o fato de que os fatores contribuintes, ou operadores relacionais, estão juntos nela, coconspiradores recíprocos, inseparavelmente ligados – tão bons quanto um

para todos os cuidados do acontecimento (mas ainda muito por si mesmos, do ponto de vista do diferencial de seu envolvimento assimétrico no acontecimento integral).

Como estes exemplos mostram, a imediação, compreendida por meio de uma filosofia da relação, está vitalmente preocupada com a *diferença qualitativa*. O tom singular de sentimento dos acontecimentos é destacado. Esta diferença qualitativa é expressiva da relação interna, diretamente sentida. A noção de fusão aponta para a realidade imediata da relação, e sublinha que o acontecimento é composto de diferenças que vêm a coincidir – entrando em *continuidade* umas com as outras, sem que sua diferença seja apagada. A imediação, parafraseando Whitehead, desta vez, diz respeito do devir da continuidade (Whitehead, 1978, p. 53). Mas, como a diferença qualitativa e a continuidade caminham juntas? Qual é a *sua* relação? A continuidade é frequentemente entendida em termos de indiferenciação. Aqui, somos chamados a ligá-la integralmente à diferença. A relação engloba a diferença de natureza entre seus múltiplos fatores contribuintes e suplementos que diferem com a expressão da terceiridade emergente de uma diferença qualitativa singular que caracteriza este acontecimento, numa imediatez de sentimento.

Para dizer com Peirce que a Terceiridade é mediação ou meio [*medium*], enquanto se diz exatamente nas mesmas palavras que relação é imediação, uma explicação deve ser encontrada para como a diferença e a continuidade são tão íntimas uma da outra quanto um casal de amantes. O que será alcançado será o santo graal processual de um conceito de meio [*medium*] que não dependa da noção de um terceiro interveniente, enquanto ao mesmo tempo fornece uma base para uma teoria da transmissão.

Tempo de devir

Whitehead faz um movimento conceitual similar ao de Peirce. A relacionalidade no coração do processo, escreve ele, apresenta “um grupo de ocasiões fundidas, que entra na experiência desprovido de qualquer meio [*medium*] interveniente entre ele e o presente fato imediato” (Whitehead, 1967a, p. 181). Whitehead segue a abordagem de Peirce em sua invocação da fusão e do dispor-se em continuidade, assim como em atribuir uma espessura ou consistência efetiva ao entre contínuo e em deixar de lado o terceiro interveniente. Whitehead vai mais longe, adicionando uma nova ênfase: no tempo. As ocasiões fundidas, diz ele, vêm do passado imediato, e seu vir-a-estar-juntas constitui a cúspide do presente. A questão da (i)mediação agora se funde com a questão do tempo.

Os estudos da mídia, como as teorias ideológicas do poder, estão tipicamente mais preocupados com o lugar e o espaço do que com a temporalidade. Considera-se que as redes produzem “espaços” culturais cujo estudo muitas vezes toma a forma de mapeamentos explicativos de matrizes de

nós. O tempo é mais frequente em termos de velocidade (de transmissão ou contágio entre nós) ou aceleração (aumentando a velocidade de passagem entre os nós). Velocidade e aceleração são figuras espacializadas do tempo: o tempo medido no âmbito do espaço, reduzido conceitualmente à taxa de deslocamento. Whitehead, por sua vez, está preocupado com o tempo como devir, ligado ao problema do surgimento do novo. Este é o tempo não como deslocamento, mas como mudança qualitativa, constitutiva do ser. A pré-formação, a fixidez e a generalidade não têm nenhuma relevância aqui, no acontecimento singular da relação.

O que é imediato na formulação de Whitehead é a ação do passado como figura no alvorecer do presente. O que ele está se referindo como a fusão de ocasiões é uma ativação de potenciais herdados do passado. Estes “se reenencenam/recriam” [*reenact*]. Eles se reativam, para servir como forças formadoras do que o presente trará (Whitehead 1967a, pp. 192-193). O alvorecer do presente é exatamente essa reativação. A reativação é seletiva. O potencial infinito do passado é sentido, mas apenas certos potenciais são sentidos com clareza e insistência suficientes para figurar positivamente, como recursos prontamente disponíveis para o que o presente pretende se tornar. O intuito do futuro, segundo Whitehead, é um fator tão necessário quanto o ímpeto do passado. O atrator da conclusão/realização vindoura da ocasião que está apenas começando se move para trás desde o futuro para enfrentar o avanço do passado. Este é o futuro imediato atraindo e chamando o devir. A reencenação/recriação [*reenaction*] ocorre na interseção do passado imediato e do futuro imediato. A ocasião é energizada pelo seu diferencial, pois eles se fundem como imediatez o um com o outro. O presente é a integração dessas duas forças assimétricas, coincidindo. É a mútua inclusão dinâmica do ímpeto do passado e o fascínio do futuro, coenergizando um devir. O presente é a terceiridade do passado e do futuro: a realidade do seu coenvolvimento. É o ser de sua relação. É a suplementação de sua diferença irreduzível, à medida que eles entram em continuidade através de sua diferença.⁶ A seleção de quais potenciais irão figurar positivamente, como fatores contribuintes prontos e desejosos, é uma função da sinergia entre os dois movimentos inversos à medida que se integram. Reativam-se mais potenciais do que podem acontecer. A seleção inclui integralmente potenciais mutuamente incompatíveis. Esta gravidez com mais potencial do que pode ser, dá ao presente sua intensidade. Sua intensidade carrega um sentimento singular que caracteriza esse agora, tal como é, como nenhum outro jamais foi, nem será: um afeto de vitalidade expressando a acontecimentalidade, a novidade, desse presente passando. A tarefa do devir é reduzir o feixe de potenciais reativados a uma seleção que seja compatível, ou que possa ser

⁶ Whitehead diz que reencenação/recriação [*reenaction*] é outra palavra para “a doutrina da continuidade” (Whitehead 1967a, p. 183).

tornada compatível no caminho, para que o devir possa se completar, numa determinação final do acontecimento que terá sido.

Esta é uma maneira complicada de descrever algo que todos nós conhecemos intuitivamente. Whitehead usa o exemplo de falar uma sentença (Whitehead 1967a, pp. 181-182). O intuito de expressar, interceptando com os recursos disponíveis da linguagem herdados do passado, energiza a formação do enunciado. A infinidade de potenciais carregados pela linguagem está na ponta da língua. Uma primeira palavra é emitida, e a cúspide da energização do presente, na encruzilhada do passado e do futuro, exerce uma mudança de marcha em um momento adiante carregando o potencial com ela. Mas o potencial agora foi reduzido. Você diz, “O ...”. Isto não diminui muito, mas mesmo assim. O intuito futuro é agora um substantivo comum, sob pressão do hábito e da gramática, com a orientação para os substantivos comuns mais prontamente disponíveis (aqueles sugeridos pelo contexto).

Você diz, “Donald ...”. A expectativa é quebrada por um nome próprio, um apelido não menos. Trump está cutucando sua mente. Um novo contexto se instala, reconfigurando a seleção de potenciais para o que vem a seguir. “É ...”. Um número de vívidos potenciais agora disputam a honra de completar a sentença, em uma seleção que não é afetada pela inflexão com a qual você pronunciou as palavras introdutórias. O intuito energizante tem se caracterizado a si mesmo como intencionalmente político. De repente você está sem palavras. A seleção remanescente de potenciais é tão vívida, tudo igualmente sugestivo, tudo tão apto (e satisfatório), que você simplesmente deixa a frase sumir, deixando-os pairando no ar. O enunciado tem se completado a si mesmo com uma certa incompletude, deixando um restante de potenciais alternativos entre os quais não é mais necessário que a ocasião escolha, porque se reforçam mutuamente, através de sua diferença. O fato de estarem unidos/juntos, compativelmente diversos, dá à ocasião seu caráter final como uma expressão de uma intensidade de sentir sentida demais como para estreita-la ou reduzi-la por completo.

Todos os enunciados, mesmo aqueles mais definitivamente concluídos, deixam um resto de potencial como acompanhamento. O potencial avança, com uma intensidade caracterizadora, não importa o quê. O advir na continuidade do futuro e do passado que é constitutivo *da* ocasião energiza um fluxo contínuo de potencial *através* da ocasião: um contínuo devir da continuidade; um fluxo de relação qualitativamente mutável (a relação do passado com o futuro, de você para o seu interlocutor, de você para o seu próprio estado afetivo, de contextos mutáveis que se articulam entre si e se rearticulam, de um acontecimento seguindo outro). Nenhuma pré-formação. Sem fixidez. Processo. Um acontecimento, não se opõe à estrutura, mas à *estruturação*.

É fácil, e de certa maneira mais instrutivo, usar um exemplo perceptivo em vez de linguístico. A mesma situação poderia ser repetida, de momento, com o exemplo de passear por uma cidade desconhecida, aproximando-se de uma

esquina. Os potenciais do acontecimento não pertencem simplesmente ao que já está no lugar, aguardando com sigilo na volta da esquina e ali depositado pelo passado distante. Eles também excedem o que seu conhecimento acumulado de caminhar pelas cidades leva você, habitualmente, a esperar ver. Incluem notavelmente seu estado de atenção, vindo do passado imediato para mudar a fusão presente em futuro imediato. Distraído com o estresse de não saber para onde você está indo, você não consegue ver uma pedra irregular na calçada enquanto vira a esquina. O potencial para uma queda repentinamente salta na ocasião, uma coprodução de seu intuito de chegar a algum lugar e a tonalidade afetiva do passado imediato (distração) formando o passo desatento que agora leva você até lá. O conjunto de potenciais que cumprimentam você é bastante limitado. Ou você cai ou não. Embora não seja tão súbito assim. Há muitas maneiras de cair e não cair quando você tropeça. Há uma infinidade delas, de fato, mas um infinito menor do que a cidade como um tudo geralmente oferece na volta de suas esquinas. Acontece que você usa suas habilidades de equilíbrio para se agarrar, com uma manobra embaraçosamente bizantina de uma pirueta. Agora, essa é uma nova maneira de não cair. Não cair nunca se sentiu assim, você suspira. Você se compõe e segue em frente, recontinuando o potencial do seu encontro relacional com a cidade, através do interregno da viagem. Acontece que você é um dançarino. Enquanto você continua, você sente uma nova dança se movimentando, se gestando no estilo de sua quase-queda. Você está se ligando à dança, à distância, oferecendo potencial para essa outra prática.

Tomemos um momento

O ponto principal a reter disto é que uma distinção deve ser feita entre o *imediato* e o *instantâneo*.

A imediatez do presente não é um instante, entendido como um ponto no tempo. Essa é mais uma figura espacializada do tempo, modelada no espaço. Ela está tomando a noção clássica de espaço como composta de pontos sem dimensões e sem largura, e aplicando esse modelo ao tempo. Isto não deu muito certo para o espaço, como Zenão mostrou no início da filosofia. Por que devemos esperar que isto fosse melhor para o tempo? Sim, é uma heurística poderosa, muito útil para dividir o espaço para fins de medida. Mas é um não-iniciante filosófico. Porque se você empurrar a divisão para o limite, o espaço – que é todo o ponto a medir – é aniquilado. À medida que você se divide em intervalos cada vez menores, você converge para o vazio do que é em última instância sem largura. O que mais você esperaria, a não ser um vazio, quando você constrói três dimensões a partir de blocos de construção sem nenhuma dimensão? O princípio de toda a operação de divisão é o arquétipo espacial da doutrina de mediação do terceiro interveniente: que entre dois pontos encontra-se outro. Mas o que pode significar dizer que, entre cada dois pontos, há

um terceiro ponto interveniente se para começar os pontos são sem largura? A não largura dos pontos não destrói a própria ideia do “entre” que supostamente é a relação espacial fundamental? O meio do espaço engole-se inteiro a si mesmo, por sua própria definição de autoesvaziamento.

O presente da imediação não é feito de pontos. É feito por fusão: uma integração de diferenciais de todos os tipos, o primário deles que está entre o passado e o futuro. A figura não é a da interpolação, mas sim da sobreposição. Um grupo selecionado de potenciais que reencenam/criando [*reenacting*] a força formativa de ocasiões passadas se sobrepõe e se funde, entrando no presente em bloco. Sua entrada energiza uma força de impulsão através do presente, que é impulsionada pela força atrativa do intuito futuro. A fusão de potenciais selecionados do passado é, no mesmo golpe, uma fusão dinâmica do passado com o futuro. É enganoso dizer que os potenciais do passado entram no presente. É mais o caso que esta fusão dupla constitui o presente. É o “fato presente imediato”, ou o que Whitehead frequentemente chama de “fato concreto da relação” (Whitehead 1978, p. 22). É a densidade dessa complexa sobreposição que constitui a espessura do presente, como tempo intermediário, como tempo do entre. Mas então todo o tempo está no meio, no entre do tempo. O que há realmente, a não ser o presente? Estamos sempre realmente no meio, no entre. Começamos no meio, como Deleuze e Guattari gostavam de dizer – e ficar lá, movendo-se com ele à medida que se aproxima, mudando qualitativamente. Locus imóvel de se tornar, de devir, nos movendo junto.

Não há pontos finais em nenhum dos lados deste intervalo, deste entre. De ambos os lados jaze a infinita extensão do passado e o horizonte infinito do futuro. O entre do devir é cercado pela abertura. Não tem limite definido. Ele é *limitado apenas pelo potencial*, passado (entrante) e futuro (em andamento). A imediação é o ilimitado da experiência tomando uma forma determinada. Isto não é um modelo de fluxo contínuo e sem costuras. Há sempre um obstáculo que causa uma pausa na ocasião: um interregno através do qual a ação continua. Tropeções de tempo. Algo interrompe e tropeça, fazendo com que o acontecimento assuma uma forma definitiva e irreversível. A continuidade do tempo passa e deve pelo corte do interregno. O modelo não é de fluxo contínuo, mas de corte/fluxo.⁷ O que intervém para fazer o corte/fluxo não é uma terceira coisa, mas uma relação que faz a diferença: um desnível encontrado no caminho que desencadeia um tomar forma dinâmica no decorrer do processo (um *clinamen* modulando imanentemente o momento da ocasião). O desnível não é um elemento separável. Ele é relacional. Em última instância, o que fez advir o acontecimento foi uma relação entre a calçada, um ritmo e maneira de andar. A rachadura na calçada se

⁷ Sobre processo como constituído por corte/fluxo ver Deleuze e Guattari (1983, p. 1-50).

apresentou como um ingresso relacional. Para além desse ingresso, não há nada para o acontecimento (pois o acontecimento não terá acontecido).

A sobreposição nos dá a figura do “encosto de sela”, como William James notoriamente a descreveu, em oposição ao ponto (James, 1950a, p. 609). O devir monta a sela do tempo que leva, que é o tempo que faz advir o fato concreto de seu corte/fluxo. O presente não é um ponto no tempo. Ele é um “presente ilusório” carregando uma certa largura ou espessura do processo (ibid.). “O presente imediato de cada ocasião atual”, escreve Whitehead, “encontra-se em uma duração” (Whitehead, 1978, p. 124). Minha quase-queda desdançante terá uma espessura experiencial diferente, uma intensidade diferente da sua. Ela produzirá uma duração qualitativamente diferente que, por sua vez, produzirá um intervalo de tempo cronológico mensuravelmente diferente (eu tremo mais do que você, e isso me leva a corrigir mais meu equilíbrio). A duração que é o presente ilusório não é essa medida cronológica. A duração é a relação interna, diretamente expressa em intensidade experiencial, dos elementos contribuintes do acontecimento que se fundem nela, dando-lhe o seu arco singular. A medida cronológica é um artefato secundário (“degenerado”) do acontecimento sendo justaposto (colocado em relação externa) a outro acontecimento (o movimento das mãos de um cronômetro).

O ponto a respeito do tempo não sendo um ponto é que a imediatez está relacionalmente selada com a *duração*. Não é em um instante. Em vez disso, tem seu momento. É *momentânea* e não instantânea. O tempo que leva é o tempo que faz advir.

É o ritmo dos obstáculos provocando pausas, desencadeando a captura de um tomar forma definida do movimento-atraves, que analisa o fluxo nos presentes ilusórios. Os momentos resultantes se destacam do fluxo como ênfases definitivas no devir. Corte/fluxo, tropeço/captura – momento saliente da vida em curso.

Algumas consequências

Citando Whitehead novamente, a duração do momento coincide com “a pressa da transição imediata” (Whitehead, 1978, p. 69). É a este fato imediato que a filosofia deve “se restringir”. Na imediação, *a transição precede a transmissão*. As coisas não estão em transição quando estão sendo transmitidas; há transmissão quando as coisas fazem uma transição. O passado, seletivamente reativado, transiciona para o presente. Ou, para mais uma vez colocá-lo mais precisamente, quando a constituição de dupla dobra do presente atrai potenciais do passado para que se encontrem com potenciais do futuro, a transição ocorre. Uma carga de passividade, fundida com uma força de futuridade, avança através do entre que é constituído por esse mesmo movimento. Dizer que “a transição precede a transmissão” significa que a transição é, processualmente, primária em relação à transmissão. A trans-

missão é um derivado da espessura de uma transição. Isto coloca de ponta-cabeça todo o modelo da mediação, em mais de uma maneira.

Na mediação, o presente é mediado pelas determinações do passado. Na imediação, *o passado é mediado pelo presente*, no sentido de que é a constituição do presente que determina o que do passado é levado adiante. A relação do presente com o passado é ativa. Não há recepção passiva. O presente envolve a reencenação/recriação [*reenaction*] do passado imediato, adotando seletivamente esta herança passada em seu próprio tomar forma singular. “O que devem envolve uma repetição transformada em uma nova imediatez” (Whitehead, 1978, p. 136). A transformação em questão é a autoconstituição ativa do devir do momento. A ocasião toma forma como uma função do seu “intuito vivo na sua própria autoconstituição” (Whitehead, 1978, p. 244), explorando os recursos do passado através da fusão de sua própria força atratora com o ímpeto do passado (e com as forças das circunstâncias). Poder-se-ia dizer com igual justiça que o presente é mediado pelas determinações do passado, e que é mediado pelo fascínio do futuro, porque é precisamente o estar no meio dos dois, um terceiro emergente. Este é um terceiro que não intervém, mas sobrevém (ele é suplementar, acrescentando o todo de seu devir aos muitos que antes já devieram e que ainda estão por vir). No entanto, manter a palavra “mediação” neste ponto não é mais que uma questão de hábito. O que advém do e pelo meio não intervém entre dois pontos/terminações existentes. Ele diretamente sobrevém entre duas terminações abertas potenciais, preenchendo o entre com sua própria imediação. Este é um modo estranho de autoconstituição no entre, cujo vir a passar faz virar seu próprio lado a partir de um lado e outro do meio.

A mediação, no sentido usual, coloca a ênfase em uma noção particular de determinação. Tudo depende da causalidade linear de uma transmissão do ponto A para o ponto B, e como esta transmissão determina o que vem depois. A passagem de A para B é um segmento fechado reservado pelo envio da mensagem como causa inicial e pela recepção da mensagem como efeito consequente separado de sua causa pelo intervalo da transmissão. Na imitação, a determinação é recursiva: ocorre no ciclo fusional entre o passado e o futuro. A ênfase está no potencial. A ênfase está na seleção ativa do potencial por uma duração autoconstituente, em vez da incorporação passiva de um efeito já pré-definido na sua causa e comensurado com esta. “A imediatez é a realização das potencialidades do passado e é o depósito das potencialidades do futuro” (Whitehead 1978, p. 136). Esta realização não é uma comensuração, mas uma suplementação. O entre não é fechado por uma pré-definição; ele está em aberto por um excesso de potencial (mais do que realmente pode ser absorvido pelo acontecimento). A imediação é o intervalo. É a espessura do entre autoconstituente. Não há mensagem separada que seja comunicada ao longo do intervalo. Há apenas a *expressão* do potencial em um tomar forma determinada que analisa a abertura com seu próprio devir. A expressão é a de uma autocons-

tituição momentânea. O autoconstituir-se é tanto a forma como o conteúdo do acontecimento de devir. Na expressão, forma e conteúdo se fundem integralmente no que pode ser chamado, ainda que de forma um tanto enganosa, e por falta de uma palavra melhor, de “forma dinâmica” do acontecimento. (Quando o termo “tomar forma” é usado neste ensaio, é com a condição de que é uma forma irreduzivelmente dinâmica – uma forma de transição – e que a palavra “forma” está sendo usada com suspeita, por conveniência de expressão.).

Em última instância, o que é transmitido, o que é levado adiante pela autoconstituição da transição, é um potencial formativo, e não uma informação.⁸ O potencial não é transmitido como um conteúdo. Ao contrário do tomar forma determinada que o analisa, o potencial não tem forma ou conteúdo definitivo. É transmitido como um grau de liberdade *da* forma e *do* conteúdo. Estes brilham, respectivamente, como o restante de futuridade que sobra em cada transição (livre para um subsequente tomar forma) e a herança do passado (a carga energética inicial que a autoconstituição da ocasião assume em si mesma e da qual se afasta na medida em que devem). O passado não tem conteúdo dado, porque é *tomado* como conteúdo pela e para a autoconstituição da ocasião. O futuro, por sua vez, não tomou forma, porque ele dá/oferece (no sentido de que uma porta que está aberta, dá/oferece uma rachadura quando um empurrão é dado).

Na imediação não há uma dialética forma/conteúdo, do mesmo modo que não há uma dicotomia estrutura/processo. Forma e conteúdo apenas figuram como fundidos atualmente em uma forma dinâmica, ou separados como liberdade de e desde (futuridade e as determinações do passado, respectivamente). A liberdade não é total, mas graduada, de certo grau. O grau de liberdade varia para cada presente que passa, dependendo da maneira como giram as suas terminações abertas. Nem mesmo a liberdade é um conceito geral de imediação. A imediação, em sua autoconstituição de seu próprio acontecimento, só conhece o singular.

As distinções dicotômicas a partir das quais o paradigma da mediação é construído são reconstruídas, pela imediação, como distinções processuais que lidam com aspectos do corte/fluxo do tempo como mudança qualitativa, ou o devir delirante da continuidade (o acontecimento).

Uma bifurcação no caminho

Peirce compartilha o sentido de estar no meio de Whitehead. Um exemplo que ele dá de mediação é uma bifurcação no caminho (Peirce *apud* Zalamea,

⁸ Há certas noções de informação que estão de fato em consonância com a abordagem desenvolvida aqui. Exemplos proeminentes são a definição de informação de Bateson como “uma diferença que faz uma diferença” (como é o caso do corte-gatilho neste âmbito) e o conceito de informação de Simondon como um diferencial potencializante, ou “disparidade”. Além disso, pode-se dizer que o passado “informa” o presente (formativamente, modula-o, imanente à sua ocorrência).

2012, p. 57). É um exemplo estranho, em relação às imagens convencionais de mediação. Por um lado, é apenas isso: uma coisa. É uma figura integral. É verdade que tem três componentes. É internamente diferenciado. Mas nenhum dos seus três componentes se qualifica como um terceiro interveniente. Tire um, e os dois restantes mudam de natureza. Uma bifurcação no caminho com apenas um lado não é uma bifurcação no caminho. A figura da bifurcação no caminho passa no teste da genuína terceiridade: não pode ser dividida sem mudar de natureza.

Embora esta figura não tenha um terceiro interveniente, ela tem um meio. O meio é o ponto em que os três caminhos se intersectam. Sobrepoem seria uma melhor palavra, porque eles são de fato tangentes uns aos outros, em vez de se cruzarem ou intersectarem. Cada um de seus pontos finais se sobrepoem para formar o meio. Se você olhar a figura como um diagrama espacial, a sobreposição aparecerá como um único ponto geométrico, e você será perdoado por considerá-la sem largura. Mas aproxime-se dela, em uma jornada, e sua espessura e multiplicidade saltam e se fazem notáveis. Olhe para baixo uma bifurcação e depois outra. Elas parecem e sentem diferente. Porque elas são. Não só fisicamente, mas em termos do potencial que elas abrem. Agora olhe para trás. O caminho que você percorreu para chegar até este ponto é ainda mais diferente do que os dois à frente. Ele também tem um sentir, mas é um sentir familiar, comparativamente entediante, um sentir do já-pisado. Sua posição onde você está, com a excitante alternativa de dois caminhos divergentes na vida à sua frente, é a herança incorporada do passado de sua jornada, cujo potencial foi gasto, mas de uma maneira que abre mais potencial divergente. Experiencialmente, você não está em um ponto. Você está no meio de uma transição, e o que está à sua frente depende de como você acaba indo. Isto lhe dá uma pausa, porque a estrada é desconhecida para você. Você pode tropeçar e acabar perdido, caso em que o que está à sua frente é frustração, coisas como refeições atrasadas, compromissos e oportunidades perdidas. Você olha para baixo uma bifurcação novamente, e depois a outra, como se alguns detalhes anteriormente perdidos pudessem atrair piedosamente sua atenção e desencadear uma decisão em você. Nada vem. Então você mergulha à frente como se tivesse, talvez em um terreno tão fino, um gatilho tão leve, como uma mudança na luz da superfície do caminho que agora se filtra esvoaçantemente por entre as árvores, semiconscientemente direcionando você à frente. Uma estrada nunca bifurcou você antes assim. Você fez a transição e, com isto, o potencial do mundo – uma modesta quantia deste, cercada por uma faixa praticamente ilimitada na forma de caminhos menos disponíveis através da floresta imbatível em direção a uma miríade de destinos insuspeitados – é transmitido para o estar indo e acontecendo de sua vida. Você é livre, em um certo grau, para continuar.

No lugar de um terceiro interveniente, temos uma sobreposição que consiste em uma *reduplicação* de pontos finais. Uma linha de movimento nunca

termina em um ponto. Processualmente falando, chega a uma sela formada pela superposição de múltiplos pontos finais. Estes são muito menos pontos finais do que pontos de ancoragem para vetores divergentes que avançam e retrocedem. O “ponto” é a espessura de seu vir a estar juntos integralmente, através de suas diferenças, para o momento presente. É a sua fusão, em um bloco de multiplicidade. É o modo de sua fusão, a maneira pela qual eles se multiplicam juntos, que caracteriza o momento presente, dotando-o de seu singular afeto de vitalidade.

Qualquer diagrama ou esquema do que Peirce chamou de mediação – ou que é menos confuso para nós chamarmos de imediação da terceiridade genuína – é insuficiente se for abordado simplesmente como uma figura geométrica, dada a realidade heurística de que figuras geométricas são construídas, e pode ser dividido em pontos que não têm naturezas qualitativamente diferentes e são tão indiferentes ao acontecimento de construção como divisão. Precisamos aprimorar a experiência, pelo menos no experimento mental. Pois a experiência está sempre no movimento, e o movimento está sempre no meio da transição, tomando sua própria duração, fazendo seu tempo, estando no meio em prol da mudança qualitativa. “A experiência imediata [é] a essência de um fato individual” (Whitehead 1968, p. 98).

Dizer que a imediação é o fato imediato presente é dizer que ele é irreduzivelmente experiencial. A experiência não pode ser colocada em colchetes. A imediação é uma com experiência direta, no caminho no pensamento ou na floresta. A filosofia do processo adequada à imediação é uma espécie de empirismo radical de James, definido pelos preceitos de que a relação é real (é a realidade da terceiridade, uma doutrina tamborilada em seus leitores por Peirce) e essa relação é diretamente experienciada (é da ordem do acontecimento) (Peirce, 1997, pp. 190-191; James, 1996a, p. 42). É a experiência que afeta a fusão que forma a relação. Diagramas e esquemas são ajudas de análise necessárias, mas nunca devem ser deixados em um mero nível de conjuntura geométrica. Eles precisam ser empurrados para o movimento. Eles precisam ser bifurcados na experiência.

Bifurcando a Zenão

Isto é precisamente o que Peirce faz com os problemas que a filosofia herda de Zenão, heurísticamente encobertos pelo consenso euclidiano tardio que forma as bases clássicas da geometria (a ideia de que as linhas são feitas de pontos e não de transições, que os pontos são sem largura e que sempre entre dois pontos há um terceiro interveniente). Vale a pena o desvio de avançar por meio da estratégia de Peirce para estimular este esquema a entrar em movimento, para então ampliar/intensificar a experiência nele.

Como observado anteriormente, o conceito de mediação de Peirce é o da terceiridade; o problema da terceiridade é indiscutivelmente um problema de

continuidade (Peirce 1992b, p. 190); a continuidade é da natureza da relação; e a realidade da relação é diretamente experienciada – tornando a mediação imediata. Para que o conceito de imediação seja definido, tudo isto deve ser mantido integralmente junto. A continuidade é um elo fraco, em primeiro lugar porque a maneira tradicional de visualizá-lo – cortando uma linha e interpolando pontos nos intervalos, repetindo o procedimento *ad infinitum*, em uma passagem até o limite do sem largura – é tão heurísticamente arraigada em nós, como para formar um hábito de pensamento que é muito difícil de abalar, mas que, inabalado, engolirá a imediação no vazio. A continuidade também é um elo fraco em conexão à relação diretamente experienciada, porque isto envolve uma continuidade em questões de diferença qualitativa, e a maneira como pensamos a respeito de qualidades de experiência que diferem – que a experiência nunca vem sem estas – é tudo menos geométrica. Estamos de volta à relação entre continuidade e diferença qualitativa, assinalada anteriormente, como um problema central da imediação.

O relato a seguir é baseado livremente no notável relato de Fernando Zalamea da lógica da continuidade de Peirce (Zalamea, 2012). Peirce começa negando que as linhas sejam feitas de pontos. É óbvio, diz ele, que as linhas seriam descontínuas se fossem feitas de pontos, porque, por mais longe que você levasse a divisão, sempre haveria um intervalo no qual você poderia intercalar outro ponto. No limite, o intervalo seria infinitesimal. Acima do limite, você cairia em um vazio e tudo seria puro intervalo, como as infinitesimais concertinas caindo fora em um infinito vácuo, em um equivalente geométrico sem energia do Big Bang. À medida que você tenta construir o *continuum* por meio de divisões, tudo o que você consegue é infinitamente intervalar, tornando-o tão profundamente descontínuo quanto possível, até o ponto em que ele desiste do fantasma da geometria e expira no vazio sem espaço. Pobre linha.

Para salvá-la, você só tem que agitá-la. Em vez de pensar que os pontos estão ao lado um do outro com um potencial intervalo no entre para que um terceiro intervenha, pense neles como *se movendo* de um lado para o outro, de lá para cá um *sobre* o outro, em uma agitação inquieta e incessante (Zalamea, 2012, p. 20, 22). Agora todo ponto é uma mancha, um borrão: uma sobreposição compondo uma “vizinhança” de múltiplos pontos. Você pode transicionar continuamente através de um borrão. E você também pode transicionar continuamente de uma sobreposição para a próxima sobreposição, manchando-a incessantemente com a primeira. Agora, se você cortar a linha, você simplesmente corta ela em mais manchas: sobmanchas, um sobmanchar. Corte de novo e de novo: uma abundância de sobmanchares, camada após camada. Isto realmente suplementa a linha, em vez de atenuá-la. Isto engrossa sua composição em vez de diminui-la. Porque se todos os “pontos” da linha estão se deslizando para dentro e sobre o outro, então é lógico que a linha em si esteja se movendo, assim como a agitação incessante.

Em algumas dessas agitações, pode muito bem deslocar-se, formando uma paralela a si mesmo. Ou ele se inclinará e formará uma perpendicular a si mesmo. A paralela e a perpendicular podem se encontrar por um momento passageiro, para formar um retângulo. Você agora se moveu não para o vazio sem dimensões, mas para as duas dimensões: você fez surgir superfície. Continue fazendo tremer e agitando e você terá todo tipo de figuras, em todas as dimensões. Todas estas traduções da linha estão incluídas nas sobmanchas. A agitação constitutiva da linha inclui mutuamente em seu espaço-acontecimento a plenitude absoluta de uma infinidade de potenciais. Que é justo o que elas são, figuras potenciais ou virtuais. Se elas fossem figuras atuais, a linha não seria o que ela é, uma linha. Você poderia inverter a perspectiva e ver a linha como um recorte desta plenitude complexa. Isto equivale à mesma coisa.

A linha é um aspecto incluído do *plenum*, e o *plenum* é um aspecto incluído da linha: uma mútua inclusão do tudo no uno e do uno no tudo⁹. A mútua inclusão é assimétrica, porque a inclusão do tudo no uno resulta em uma linha, enquanto a inclusão do uno no tudo dá um *plenum*: um *continuum*. Eles se aninham o um no outro diferencialmente, fora de equilíbrio. Corte uma linha e “um *continuum* resultará como uma *linha de autoretorno* sem qualquer descontinuidade” (Peirce *apud* Zalamea, 2012, p. 24). Você tem que continuar pensando a mútua inclusão em termos de movimento, concebendo a linha partindo de si mesma em todas as direções e dimensões, e então em nenhum momento (ou em velocidade infinita) retornando a si mesma. Quando a linha sai de si mesma, ela se move para um “crescimento contínuo de potencialidade” (Peirce *apud* Zalamea 2012, p. 67). Quando retorna a si mesma, o potencial crescente se contrai em uma dimensão, limitando-se a uma figura determinada, uma simples linha. Um movimento ocorrendo em tempo nenhum é virtual. Um movimento ocorrendo a uma velocidade infinita está no limite do potencial de movimento. É de notar que Peirce disse que um *continuum* resultará. A continuidade é reproduzida ao mesmo tempo em que uma figura limitada dela emerge. A continuidade é iterativa, continuamente rolando sobre si mesma em uma nova variação, à medida que cada figura limitada é cortada/definida para fora dela. A essência do *continuum* é o movimento. Não tem forma fixa. Qualquer fixidez que a figura da linha possa ter é um efeito de movimento virtual. Longe de ser o oposto do movimento, a fixidez da figura determinada é uma expressão particular do limite do potencial de movimento.

O próprio *continuum* “flui” (Zalamea 2012, p. 31). Está em uma constante flutuação de devir-linha (e tudo mais e mais, mutuamente incluído: potencial em constante crescimento). Sem necessidade de dizer que, no meio desta agitação, “o princípio do meio excluído não se sustenta” (Zalamea 2012, p.

⁹ “A ocasião é uma entre muitas, e incluindo as outras em que se encontra” (Whitehead 1967a, p. 180).

26). O que mantém e sustenta é o próprio meio, incluindo mutuamente. A simples figura da linha se destaca da comoção. Ela mantém e sustenta a linha (mantém e sustenta a si mesma) em meio à constante flutuação, autoconstituindo-se como o entrelinear, o linear no entre de uma multidão de figuras cuja forma singular dinâmica de sobreposição a descreve, caracterizando o momento geometricamente. Imediar é “unificar globalmente as diferentes perspectivas” mantidas em potencial, em um determinado tomar forma (Zalamea 2012, p. 58). Esta é uma integração local-global. O tomar forma limita o potencial crescente à sua simples figura local, ao mesmo tempo em que continua o crescimento global do potencial de autoretorno. Dependendo da perspectiva, você pode ver a figura local como limitada, não pelos pontos ou um vazio, mas pelo potencial aberto; ou você pode ver isto como um potencial limitante para seu próprio tomar forma. Estes são dois aspectos fundidos do ser da figura e no mesmo traço da realidade global. Estes são dois movimentos inversos coincidentes. A mesma agitação de duas dobras oscilando a uma velocidade infinita (ou em um não-tempo que faz o momento) entre, por um lado, a singularidade de uma definição determinada e, por outro, o tão-excessivo a ponto de ser abertamente vago. A definição é uma contração local enfática da vagueidade trazendo uma globalidade complexa de potencial infinito para determinar a expressão em uma simples figura limitada (Peirce 1992b, p. 258)¹⁰.

“O vago pode ser definido como aquilo ao que o princípio de contradição não se aplica” (Peirce *apud* Zalamea 2012, p. 27). Isto porque o que é tão-excessivo são os “pode ser” e os “seria” que são “não indivíduos”, mas são tão reais quanto qualquer “é” determinado (p. 26). O vago é a marca da imanência de uma “supermultitude” abrangente (p. 8). Desta supermultitude pode se dizer o que James disse da experiência pura, que:

ainda não está definido o *quê*, embora esteja pronto para ser todo tipo de *quês*; cheio de unicidade e de multiplicidade, mas em aspectos que não aparecem; mudando por toda parte, mas tão confusamente que suas fases se interpenetram e nenhum ponto, seja de distinção ou de identidade, pode ser capturado. [...] Mas o fluxo disso, logo que chega, tende a se encher de ênfases, e essas partes salientes tornam-se identificadas, fixadas e abstraídas (James 1996a, pp. 93-94).

A partir da perspectiva global, as partes que se tornam identificadas, fixadas e abstraídas do fluxo do *continuum*, o processo de povoamento dos indivíduos, “não são mais distintas... Elas não têm existência... exceto em suas

¹⁰ Isto supera a oposição entre finitude (o discreto/ a discrição) e infinito (o continuum), mantendo ambos, em sua diferença, tornando-os processualmente, assimetricamente, mutuamente se incluindo. A passagem do infinito para a finitude costuma ser considerada constitutiva da modernidade. Se for assim, Peirce (e Whitehead e Deleuze) deve ser considerado teimosamente a-moderno ao abraçar ambos.

relações entre si. Elas não são sujeitos, mas frases expressivas do *continuum*” (Zalamea 2012, pp. 14-15). Uma determinada individualidade é a *marca* diferencial da continuidade infinita (13n): o signo local do global.¹¹

Um *continuum* é uma coleção de uma multidão tão vasta que, em todo o universo de possibilidades, não há lugar para que elas conservem suas distintas identidades; mas elas devem soldadas umas às outras [fundidas]. Assim, o *continuum* é tudo o que é possível, em qualquer dimensão que seja contínua. Você tem tão lotado o campo de possibilidades que as unidades desse agregado perdem sua identidade individual. Deixa de ser uma coleção porque agora é um *continuum*. (...) Uma linha verdadeiramente contínua é uma linha sobre a qual há espaço para qualquer multidão de pontos. Então a multidão ou o que corresponde à multidão de pontos possíveis – excede toda a multidão [é um infinito supranumerário, uma supermultitude]. (...) Em uma linha contínua não há, realmente, nenhum ponto. Parece necessário dizer que um *continuum*, onde é contínuo e ininterrupto, não contém partes definidas; que suas partes são criadas no ato de defini-las e a definição precisa delas quebra a continuidade. (Peirce *apud* por Zalamea 2012, p. 19)

Onde o *continuum* é ininterrupto, é na supermultitude fusional de potencial que é deixada para trás no ato local de cortar definitivamente, no borrão/mancha, até o infinito, sob o interregno do tomar forma.

A existência é ruptura

“A lógica da vagueidade de Peirce espera controlar o trânsito do indefinido ao definido, do indeterminado ao determinado, e estudar algumas fronteiras intermediárias em processos de relativa determinação” (Zalamea 2012, p. 25). Ocupar estas zonas de fronteira são modos de transição. Estes constituem “um estado intermediário, ou nascente, entre determinação e indeterminação” (Peirce *apud* Zalamea 2012, p. 26). O processo é o perpétuo renascimento deste estado nascente transicional do global devindo local.

Um estado nascente *intermediário*, disse Peirce. Ou seja: uma nasçença pelo e no meio, constituindo a terceiridade. Constituinte relação. A individualidade do rompimento em um devir-determinado é uma autonomia relacional.

Esta maneira de pensar o global e o local requer repensá-los de uma maneira que não equaciona o local com o particular e o global com o geral. Você pode continuar a usar a palavra geral, como faz Peirce, mas somente se você enfatizar que o que você realmente quer dizer é *genérico* (Zalamea 2012, p. 11). E quando você diz genérico, você quer dizer agitado, que balança incessantemente para trás e para frente através da zona de fronteira da nasçença, osci-

¹¹ Sobre signos locais ver James (1950b, p. 163-166n) e Massumi (2011, p. 128, p. 148).

lando entre a singularidade da marcação saliente do *continuum* indefinido do indivíduo emergente e a genericidade do *continuum* vagamente excedendo qualquer marca. O processo oscila no singular-genérico em vez de se fixar no particular-geral. Quando dizemos que uma figura individual é singular e não particular, é uma maneira de sublinhar sua pertença ao processo.

Repita: “as partes do *continuum* são criadas no ato de defini-las e a definição precisa delas quebra a continuidade”. Em outras palavras, «a existência é ruptura» (Zalamea 2012, p. 21). A zona de fronteira da nascença está sujeita a cortes que rompem a continuidade do crescimento do potencial, que desliza para frente e para trás, sob a determinação que resta. O *continuum* desenrola-se em um tomar forma definida, tomando uma pausa de sua própria globalidade. É assim que se imediatiza a si mesmo. Caso contrário, seria vagamente intemporal, cheio de “pode ser” e “seria” sem qualquer “é” e “será”. É assim que ele faz tempo para si. É assim como ele marca seu momento: com seu recortar em individualizações, mudando em termos de natureza à medida que se divide.

Dizer que a existência é ruptura é uma maneira peirceana de dizer que o problema da continuidade não é apenas um problema lógico, mas também pragmático: um problema de vir a ser, uma questão de devir. Repensar a continuidade acrescentando movimento ao esquema estático usual e seguindo a bifurcação no caminho à qual esta conduz, é uma maneira de casar a imediação com a questão da ontogênese no experimento do pensamento – e no pensamento e experimento.

Sem fim

Há, na verdade, apenas meio, pelo meio. A bifurcação no caminho nos ensinou que o que parece ser um ponto final é, na verdade, uma superposição de uma multiplicidade de pontos que não apaga sua diferença. Os pontos entram em uma zona de indistinção sem perder sua diferença. Em vez disso, eles a integram em uma aparência (um aparecendo juntos). A bifurcação no caminho não parece realmente uma superposição. Mas, do ponto de vista do potencial de levar adiante a jornada, é exatamente isso que sua aparência é: uma sobreposição virtual de trajetórias potenciais. Ver isto desta maneira requer uma visão abstrata, mas este é um tipo diferente de abstração. Não é o tipo geral de abstração que simplifica a terceiridade. É um tipo genérico-singular que virtualmente preenche a realidade total e excessiva (do potencial).¹²

Em tal conjuntura (e que lócus de nossas jornadas de vida não é uma?), alguns dos “pontos finais” superpostos são novos pontos de partida para a jornada em frente. Mesmo aqueles que não são, são, se você vier para a bi-

¹² Isto é o que eu tenho chamado em outros lugares de “semblante/aparência” [semblance] (Massumi 2011).

furcação a partir de uma direção diferente. A multiplicidade superposta de pontos finais resolve um problema lógico espinhoso enfrentado pela tentativa de se livrar de Zenão. Se você corta em uma linha, concebida classicamente, dividindo-a em duas, a que linha pertence o ponto de divisão? Se você o atribui a um dos segmentos resultantes, o outro é deixado ilimitado, de modo que não possa continuar infinitamente, crescendo de volta a um *continuum*, como uma perna de rã amputada sem fim, em vez de se comportar como uma figura discreta que adequadamente manca.

A solução de Peirce para este problema é tão simples quanto engenhosa: você não precisa colocar o ponto de corte de um lado ou de outro, porque esse ponto se reduplica espontaneamente e vai para ambos os segmentos.¹³ É como se o ponto de corte saltasse no lugar, e da fatia saíssem dois deles, como partículas virtuais gêmeas pulando para fora do vazio quântico para assumir uma forma material. Quando o corte divide o *continuum*, ele se mexe. O corte o agita em direção a um brotar de novas partes de si mesmo. Assim, a paridade dos segmentos vem de uma superposição virtual. É o resultado de uma sobreposição virtual que foi potencializada pelo recortar dele para assumir a forma de uma separação: um se distanciar em formas disjuntas unidas à distância por uma gênese compartilhada. Os pontos resultantes são geneticamente emaranhados, em ligação não-local através de sua separação.

Isto pode não parecer uma solução muito técnica para o problema. Mas filosoficamente faz maravilhas. Pois esta reduplicação não é uma expressão geométrica do conceito processual de reencenação/recriação [*reenaction*] de Whitehead (ou o que em meu próprio trabalho eu chamo de reativação)? A cúspide do presente para Whitehead é apenas um salto no lugar em que um ponto final se redobra em um ponto de partida, os dois em superposição imediata por um intervalo incomensurável antes do processo viajar por uma nova linha, adicionando um novo segmento ao devir do mundo, e isto demonstravelmente (de duas maneiras: primeiro, é registrado diretamente na ênfase imediata de seu tom de sentimento de presente-especioso; em segundo lugar, essa intensidade pode ser derivativamente registrada por um dispositivo secundário de medição traduzindo qualitativamente seu coincidir singular consigo mesmo em um quantidade comparável). A solução de reduplicação de Peirce para o problema do ponto final abre uma outra maneira de articular o raciocínio geométrico que é tão necessário para pensar o corte e a continuidade com a filosofia do processo.

É claro que o exemplo de uma linha é artificialmente simples. Mesmo no exemplo da bifurcação no caminho através do bosque, havia uma multiplicidade indefinida de outros caminhos fora dos previstos pelo caminho principal, também entrando em superposição na bifurcação. Estes

¹³ Para uma explicação desta reduplicação de pontos finais e das teorias de continuidade de Peirce, como elas dizem respeito à potencialidade, ver Putnam, 1994.

eram menos atraentes e menos acessíveis, mas ainda estavam em potencial. Se a bifurcação do caminho em outros dois bem definidos fosse o *locus* de uma reduplicação virtual de pontos-finais-em-pontos-de-saída-de-novo, o salto deles no local estaria acompanhado por um toque de um número indefinido – na verdade, uma supermultidão – de outros pontos menos salientes fora do caminho principal, menos bem classificados e definidos (presentes em uma gradação de sombreamento potencial em uma vagueza silvestre abrangente). A linha não apenas se dividiu, ela explodiu em estilhaços ontogénéticos. Isto também faz parte do raciocínio geométrico de Peirce, quando, por exemplo, ele diz que qualquer ponto pode “estourar” espontaneamente em qualquer multidão de pontos, “e todos poderiam ter sido um ponto antes da explosão” (Peirce *apud* Putnam 1994, pp. 6-7). Ele não confia em que os pontos se comportem. A possibilidade de que “os pontos possam sair disparados em uma multidão” (*ibid.*) em qualquer momento dá uma noção do *continuum* como constitutivamente *irritável* (Peirce usa a mesma ideia em sua discussão sobre o protoplasma; Peirce, 1992a, p. 341). Estimule, e ele vai jogar fora pontos virtuais cuja sobreposição nessa ocorrência vai fazer o momento. Estes não são artifícios, como pontos geométricos, que são instrumentos puramente heurísticos da razão. Eles são *partículas de acontecimento* reais e virtuais (o que Deleuze e Guattari chamam de “partículas de devir”, 1987, p. 269, pp. 272-275). O presente ilusório é um jogo de um grupo seletivo de potenciais que eles liberam, seguindo um arco de atualização coproduzido pela reentrada explosiva do passado e o intuito do puxão atraente do futuro. A espessura do presente ilusório é de fato um afinamento seletivo da explosão de potencial que “energiza” (palavra de Whitehead) cada momento. A reencenação/recriação [*reenaction*] é ontogeneticamente explosiva. A “reduplicação” dos pontos finais pode ser pensada como um estilhaço de partículas de acontecimento que são capturadas pelos segmentos do caminho que se bifurca para sua própria constituição. Sua segmentação é uma *captura* limitada do potencial liberado.

A explosão da reenergização do potencial está pronta para detonar a qualquer momento. Cada ponto final é um recomeço espontâneo, estourando com potencial ilimitado. Esta explosão de potencial é o nosso presente perpétuo, infinitamente se reduplicando. Os determinados tomar forma que se agitam em cada conjuntura são ontogeneticamente entrelaçados, unidos em ligações não-locais a qualquer distância que suas segmentações estejam umas das outras. A linha de autoretorno do *continuum* da existência é um emaranhado infinito, unindo-se globalmente e se dividindo irritantemente no mesmo curso do relógio ontogénético. Tal é a imediação. Sem fim, sempre no meio, no meio das coisas tremendo de novo.

Parenteticamente, esta noção de captura é a maneira como este processo que pensa em corte e continuidade pode ser integrado ao pensamento político. A captura do potencial é a operação fundamental do poder (Deleuze

e Guattari 1987, pp. 424-473). A explosão de partículas de acontecimento é uma resistência ontogenética primária ao poder: a sede da ontopoder.¹⁴

A experiência contínua

A articulação da reencenação/recriação [*reenaction*] de Whitehead com a reduplicação espontânea de pontos de Peirce fez com que nos voltássemos da geometria para a cúspide da experiência, onde a existência é ruptura e o crescimento da experiência contínua através de cada corte delimitador. A partir daí, vamos reduplicar o ponto em que a discussão da coimplicação da vagueidade e do tomar forma determinada foi recortado pelo arco superveniente do sem-fim, sem-terminação do segmento precedente:

“Um *continuum*, onde ele é contínuo e ininterrupto, não contém partes definidas; as partes são criadas no ato de defini-las e a definição precisa delas quebra a continuidade”. A definição *precisa*, diz Peirce. Isto implica que existem lugares onde o *continuum* permanece intacto, e a definição, embora não necessária e maximamente vaga, não é, contudo, precisa. A vagueidade também vem em graus. Se o “fato imediato”, que é o processo da ontogênese, é experienciado diretamente, então a experiência inclui mutuamente uma série de graus de vagueidade e precisão.

Para articular a reavaliação peirceana do *continuum* com as diferenças qualitativas das quais a experiência é feita, é necessário apenas pensar em cada ponto-mancha como uma sobreposição de sensações. Pense na maneira como um objeto tem uma textura e a textura é uma maneira de ver tocar. Ou a maneira como um brilho de sol inclui um arrepio de cor apenas sugerida, bem como variações de brilho. Pense nessas manchas sensoriais como recortes definidos de um *continuum* indefinido de experiência. Neles, nós tocamos-vemos, no caso do objeto, ou no caso do sol-brilho vemos-vemos (ver de diferentes maneiras ao mesmo tempo). Nós sentimos por manchas e borrões a experiência definindo o seu momento vivido qualitativamente, marcando-o na singularidade de uma individuação mutuamente inclusiva de diferentes sensações. A experiência, definida em sua ênfase, e ao mesmo tempo manchada pelas variações que sua saliência inclui mutuamente: mais ou menos precisas. Mais precisas, no caso do objeto texturizado, que se quebra/desprenhe mais completamente da continuidade com o pano de fundo espaço-temporal da percepção, rompendo-se/desprendendo-se com mais força na existência. Comparativamente menos preciso no caso do sol-brilho, que flui e voa com localidade incerta e momento indistinto. Ainda menos preciso nas atmosferas que envolvem cada momento e formam sua periferia.

¹⁴ Ontopower (Massumi 2015a) discute como as práticas contemporâneas de guerra, expandidas ao longo do “espectro total” entre o poder “duro” e o “suave”, pelas estratégias de preempção, visam capturar a próprio onto-poder.

Peirce faz explicitamente a conexão entre o seu corte-e-*continuum* local-global, singular-genérico, e a experiência de incluir mutuamente uma gradação infinita de difamação de sentidos-manchas-borrões em uma diferenciação qualitativa de longo alcance:

Deve haver uma continuidade de qualidades mutáveis. Da continuidade das qualidades intrínsecas do sentimento, podemos agora formar uma concepção fraca. O desenvolvimento da mente humana praticamente extinguiu todos os sentimentos, exceto alguns tipos esporádicos, sons, cores, cheiros, calor etc., que agora parecem estar desconectados e díspares. (...) Originalmente, todos os sentimentos podem ter sido conectados da mesma maneira, e a suposição é que o número de dimensões era infinito. O desenvolvimento envolve essencialmente uma limitação de possibilidades. Mas dado um certo número de dimensões de sentimento, todas as variedades possíveis podem ser obtidas variando as intensidades dos diferentes elementos. Consequentemente, *o tempo supõe logicamente um intervalo contínuo de intensidade no sentimento*. Segue-se, então, da definição de continuidade, que quando qualquer tipo particular de sentimento está presente, uma continuação infinitesimal de todos os sentimentos diferindo infinitesimalmente do que está presente. (Peirce 1992a, pp. 323-324; *grifo nosso*)

Toda experiência abrange um dado número de dimensões de sentimento, mas, se você a sacudir, você pode obter um *plenum* de todas as outras dimensões, em graus variados de intensidade (mais ou menos vagamente). Para sacudi-la, você só precisa pensar no tempo – ou, melhor, fazer o tempo passar – porque o tempo supõe, logicamente, o *continuum* da experiência. Quando qualquer tipo particular de sentimento está presente, uma continuação infinitesimal de todos os sentimentos que diferem infinitesimalmente dele também está presente. A continuação infinitesimal é uma linha de autoretorno, que assim que se desdobra/recorta nela mesma, dobra-se de volta em seus cortes, superpondo variações de intensidades e diferentes qualidades de experiência uma sobre a outra e no momento, como uma função de uma figura emergente. É em seu perpétuo desdobrar de volta em si mesmo que o *continuum* é ininterrupto. Sua ininterruptabilidade volta pelo meio do tomar forma, e também envolve esse tomar forma com uma gradação de sombreamento potencial para uma periferia vaga. É ambos no centro (o *locus* do determinado devir), e forma o seu horizonte (uma abertura abrangente para a infinidade, que envolve o centro e que é o que o torna um centro). O *plenum* é localizado em todos os lugares do devir, ao mesmo tempo que é abundante e o envolve.

Dizer que a existência é ruptura é dizer que o momento é uma composição desse *plenum* da experiência. A lógica da ontogênese em questão na imediação é mais diretamente estética do que geométrica. Ela se baseia na composição das qualidades da experiência, mais ou menos vagas e mais ou menos

determinadas, em duplo esplendor. Neste ponto (de feliz borrão e mancha conceitual), podemos deixar Zenão e Euclides e os pontos e linhas para trás, confiantes de que temos uma maneira de falar diretamente sobre a experiência direta sem reintroduzir o terceiro interveniente e todos os conceitos zumbis que o acompanham. Agora, quando falamos de fusão, sabemos que estamos falando sobre o “processo osmótico” (Zalamea 2012, p. 22, p. 64) da experiência emergente tomando forma, no corte e recorte de sua própria continuidade.

A relacionalidade que é a terceiridade, e que antes era dita inseparável do conceito de imediação, implica uma ética de cuidar da relação e esta ética se funde com uma política que envolve algo como o amor, na vizinhança com a dádiva. Peirce sugestivamente fala de “simpatia” (*apud* Zalamea 2012, p. 57; ver também Massumi 2015b), e nos lembra que o indivíduo, que se recorta/desprende do *continuum*, é uma forma degenerada de relacionalidade, e que o dado, ao contrário da dádiva [que se está dando] é uma forma degenerada de possibilidade (Zalamea 2012, p. 12). Melhor é fender perto do *continuum* do potencial, compondo com o *plenum*, marcando em algum grau, em alguma gradação, a cada bifurcação no caminho, toda a amplitude das intensidades qualitativas da experiência, de um tomar forma dinâmico e definido delimitando o potencial e, ao mesmo tempo, abrindo uma continuação osmótica indefinida dele, para ser transportada para a autoconstituição do momento seguinte.

Assim também é a imediação: marcando seu tempo através de transições que absorvem engenhosamente um montão de potencial global e fazendo passar uma variação desse potencial para frente, na transmissão, não de informação, mas de ontogênese. Analisar autoconstitutivamente a vida que está em curso.

O meio [*medium*] revisitado

Estamos finalmente em uma conjuntura, depois de muitas bifurcações no caminho e explosões de pontos conceituais, para chegar *ao ponto*, sobre a transmissão. Ainda há questões pendentes. Por exemplo, para uma teoria da imediação, existe um meio [*medium*] de transmissão? Existe um no meio da transmissão – a saber, a transição em si – mas se não envolve a mediação no sentido convencional, como tem sido repetidamente argumentado, podemos dizer que existe um meio [*medium*]? O que é um meio [*medium*] de transmissão, se não pode ser um terceiro interveniente, tal como um dispositivo técnico (como no uso da palavra meio [*medium*] no sentido cotidiano)?

Os dois autores orientadores desta discussão arriscam uma resposta. Peirce diz que o *continuum* é o “meio [*milieu*] conceitual global” (Zalamea 2012, p. 23). A palavra “conceitual” nesta resposta enfatiza a abstratidade final do *continuum*, como uma linha de autoretorno cuja plenitude virtualmente se dobra de volta através do centro de cada determinação ele, e ao mesmo tempo estoura até o topo e cúspide com uma superposição virtual de uma multidão de pontos.

Este é um tipo de realidade “conceitual” que é imanente à imediatez da experiência (enquanto, ao mesmo tempo, duplamente a imediatez da experiência é imanente a ela). Sua realidade é atestada por sua efetiva contribuição para o devir da ocasião, ao organizar através e em torno dela uma gama e um desenrolar de potencial dos quais o tomar forma determinada do momento pode se aproveitar seletivamente (sendo “conceitual” no sentido de Deleuze de “Ideia”. Deleuze 1990, 1994; os leitores de Deleuze e Guattari também reconhecerão sua “linha abstrata” na linha de autoretorno, infinitamente em ziguezague deste ensaio, Deleuze e Guattari 1987, pp. 497-498).

O meio [*milieu*] conceitual global. Isso funciona. Mas – não há outro jeito de dizer – é um pouco abstrato. A resposta de Whitehead é mais concreta. Ele diz simplesmente que “o mundo é meio [*medium*]” (Whitehead 1978, p. 128; Murphie 2017). Isto implicitamente repete o uso de Peirce da palavra “milieu”, sublinhando que o melhor significado para meio [*medium*] é o meio [*milieu*] de vida, e que a imediação ontogenética que surge através de seu estar no meio perpétuo é o “fato concreto” da vida. Isto tem a vantagem adicional de estender o conceito para além da esfera humana. O mundo é coabitado por muitas entidades não-humanas. A palavra “entidade” é usada com prudência, porque um bom número desses fatores não humanos não existe, e isto de maneiras diferentes. Refiro-me às coisas que não irrompem ou eclodem no discreto e na discretibilidade de um ser determinado, algumas porque são apenas uma ideia (como pontos geométricos) e outras porque são a Ideia, que ziguezagueia um autoretorno de si em cada ruptura/desprendimento, nesse não-tempo energizando o espessamento da imediatez do processo no arco de uma duração (o próprio *continuum*, repleto de partículas de acontecimento virtuais que explosivamente ele emana em cada conjuntura).

Whitehead especifica que quando ele diz que o mundo é meio [*medium*] ele está se referindo ao “mundo atual”. Especificamente: “cada” mundo atual (Whitehead 1978, p. 226). Por sua concepção, “o” mundo atual está em cada ocasião: o todo está em cada um deles, assimetricamente incluído. Na atualidade, não há nada por fora de cada ocasião que está advindo em si mesma. O mundo atual como meio [*medium*] é a imediação do mundo em processo. A palavra atual é empregada aqui no sentido de “em ato”. O mundo atual é o em-ato de uma iteração do mundo que se redefinindo a si mesmo. Ainda mais especificamente, o mundo atual é “a fase primária” de cada ser da ocasião no ato de devir. Isso significa que, na reencenação/recriação [*reenaction*], onde os pontos finais se duplicam em pontos de partida, as partículas de acontecimento virtuais irrompem e o *continuum* autoretorna. Tudo isto é mutuamente incluído no ato, no estar em ato. O mundo atual libera pacotes virtuais de potencial e se desprende gradualmente da clareza enfática da existência distinta que está no ato /em ato de se constituir, nos alcances mais distantes e

menos acessíveis do *continuum* global de potencial. A globalidade do mundo, incluindo o que não existe de modo atual, é imanente ao atual¹⁵.

A ideia de que o mundo é cada ocasião como meio [*medium*] está em concordância com uma posição que desenvolvi em outro lugar, de que esse meio [*medium*] pode ser redefinido em termos do modo singular de cada acontecimento advir (Massumi 2011, p. 102, pp. 142-143). Este modo de colocá-lo inclina o conceito em direção à forma dinâmica que surge da fase primária de reencenação/recriação [*reenaction*], para se destacar do ponto reduplicativo de sobreposição através do qual o *continuum* autoretorna à ruptura de ser seu próprio mundo autocompletante. Embora filosoficamente seja preciso o suficiente, e embora seja útil como uma provocação para livrar-se dos conceitos zumbis de mediação, isto estreita a noção de meio [*medium*] de maneiras que limitam sua praticabilidade. O que significa “meio” [*medium*] terá que ser integralmente reinventado para cada exemplo considerado, de uma maneira totalmente adaptada a esse exemplo. Isto pode ser bem adaptado a alguns propósitos filosóficos, mas não permite que a noção tenha uma amplitude suficiente, na medida em que contorna a questão da transmissão. A maneira como Whitehead desenvolve a ideia de que o mundo é meio [*medium*] concentra-se na espessura da sobreposição que ocorre na reencenação/recriação [*reenaction*] do passado imediato e sublinha a natureza assimétrica e diferencial dessa mútua inclusão fusional *como* energizadora de uma transmissão de potencial.

Considere dois carros em uma interseção. Um está parado, o outro está se aproximando. A luz fica vermelha para o carro que se aproxima e verde para o motorista parado, que pisa no acelerador. O motorista que está se aproximando, distraído por um alerta, por uma notificação em seu telefone celular ilegal, não percebe o sinal. Eles batem. Os carros entrando na interseção são o passado imediato do acidente. Cada carro seguiu um caminho diferente para esse acontecimento. Ambos os caminhos incluíam o gatilho do sinal de trânsito, mas eles o absorveram diferencialmente. A diferença era de saliência. Para um motorista, o sinal foi registrado. Para o outro, foi deixado no pano de fundo por atrás do bipe enfático de seu telefone. Mais tarde, este motorista vai se lembrar um pouco de tê-lo enxergado, no limite de sua consciência, mas impedido de se dispor no primeiro plano pela interferência do bipe e do fascínio das mídias sociais que acenam para um futuro imediato que não deveria ser. Esse futuro imediato foi abruptamente deslocado pelo futuro imediato do acidente. Ele ficará para sempre em potencial

¹⁵ “O ‘aqui agora’... é um mundo que inclui também a atualidade do passado (o passado imediato na reencenação/recriação [*reenaction*]) e a potencialidade limitada do futuro [o potencial selecionado do futuro imediato], juntamente com o mundo completo de potencialidades abstratas [o potencial plênario do *continuum*]... que transcende, e encontra exemplificação e comparação com o curso atual de realização” (Whitehead 1967b, p. 151-152). O que não é atual, é ainda um fator formador do atual e, como tal, pode ser considerado um aspecto dele (Whitehead 1996, p. 89-90).

alternativo e não realizado. O motorista sobrevive ao acidente. Pelo resto de sua vida, toda vez que ele ouvir um alerta telefônico, uma partícula de acontecimento da batida será expelida pelo telefone. Ele fugazmente experiencia um acidente virtual. Até mesmo o potencial não cumprido/realizado pode se reencenar/recriar [*reenact*]. Potenciais, ao contrário dos motoristas, nunca morrem. Os potenciais selecionados pelo curso atual do acontecimento incluem uma longa recuperação. O motorista ferido tira proveito da licença forçada do trabalho para começar a aprender um novo idioma usando o aplicativo Duolingo (o melhor para se reconciliar com seu telefone). O potencial é transmitido, até cresce, seguindo um desvio.

A entrada de cada carro na interseção pode ser considerada uma ocasião atual por si só. Também pode ser considerada em seu aspecto como uma componente, ou um fator formativo e contributivo, da ocasião superada do acidente. Ambos os carros entregam/doaram potencial-de-colisão no acidente. Cada um faz isso à sua maneira, de acordo com as diferentes ênfases do passado imediato das ocasiões imediatamente precedentes e como eles as conduziram àquela conjuntura. Os potenciais nas duas ocasiões imediatamente anteriores eram diferentemente complexificados. Eles foram classificados/selecionados de forma diferente. O potencial em primeiro plano em um foi deixado no pano de fundo no outro pelas diferentes maneiras que o sinal foi absorvido. Os motoristas levaram/carregaram o potencial-de-colisão para dentro do acontecimento diferencialmente. O passado imediato do motorista parado incluiu efetivamente o sinal em sua composição. Ele positivamente o assumiu como um fator formativo. Agora o motorista que atravessou, não. No seu caso, é negativamente assumido como fator formativo.

Se você seguir de volta e na ordem inversa através da série de ocasiões antecedentes que levam ao acidente, verá os caminhos que convergem no acidente divergindo em um passado cada vez mais distante. À medida que divergem, os diferenciais se multiplicam e o padrão de inclusão torna-se cada vez mais variado. Ambos ouviram um carro de bombeiros em algum lugar ao longe. Mas um passou por uma zona escolar antes de se aproximar da interseção, e isso a colocou em alerta, e seu estado de alerta foi levado até sua parada na interseção. As vidas e potenciais mortes e ferimentos de ambos os motoristas são mutuamente incluídas no acidente. Todas as ocasiões antecedentes que levam a isso também são mutuamente incluídas. Elas são efetivamente levadas até aí pelo acidente, cuja ocorrência as determina retroativamente a terem sido seus fatores contributivos. Elas se sobrepõem a ele. Mas elas o fazem em diferentes padrões de inclusão. A sobreposição não é perfeita. Existem ajustes: há coisas que pertencem a um caminho, mas não ao outro. Quanto mais você volta ao passado, mais ajustes existem. Mas os ajustes ainda estão incluídos no acontecimento. O acontecimento não teria acontecido se os potenciais não tivessem sido padronizados exatamente dessa maneira, desde o começo. Não teria acontecido se o motorista respon-

sável não tivesse passado pela zona escolar e não tivesse sido durante o horário escolar. E isso não teria acontecido se... Você poderia fazer um diagrama de Venn insanamente complexo do padrão diferencial de sobreposições e ajustes, caracterizando a mútua inclusão do passado na ocasião atual do acidente. No limite, o diagrama incluiria todo o universo (Whitehead 1968, pp. 9-10, p138; Whitehead 1978, p. 223). Há um “fio tênue” – uma linha abstrata em ziguezague infinitamente complexa – conectando o mundo atual de cada ocasião com o todo aberto do universo (Bergson, 2012, p. 10-11).¹⁶

Todo esse complexo de potenciais entra no *locus* do acontecimento do acidente através do passado imediato. Os potenciais estão envolvidos nele. Todos eles se fundem. Eles coincidem na batida quando os cascos de metal do carro se acertaram uns nos outros. Eles são integralmente entregues ao acidente. O passado distante não existe. Sua atualidade se foi para sempre. Em si, as ocasiões atuais que pertencem a ele não podem fazer uma diferença. Elas só podem entrar através do canal do passado imediato das ocasiões de sinal gêmeas que levam adiante o potencial que essas ocasiões antecedentes legaram. Até o passado imediato existe para o presente. Sua reencenação/recriação [*reenaction*] duplica o tempo, para fazer advir o presente. O passado imediato existe na fusão reduplicativa com a ruptura do presente entrando na existência, no redobramento reencenante/recriador do fantasma de seu já-ter-ido-embora com um começo vívido agora. A transmissão de potencial das muitas folhas sobrepostas do passado remoto tem que passar pelo imediatez energizante desta sobreposição reencenante/recriador entre o passado-que-justo-passou e o agora-presente, espesso com futuridade imediata. A transmissão tem que ser imediatizada pelo diferencial de tempo mutuamente incluído na transição. Tem que montar a sela do tempo.

Isso fornece um esquema conceitual de como a transmissão não é apenas possível a imediação, mas *só pode realmente ser explicada por ela*. A imediação, à primeira vista, parece contradizer a história. O caso é o oposto: *ela torna a história possível*. Sem a transição que constitui, nada aconteceria. A atualização serial do presente é o que faz crescer a história. Sem essa atualização, a história simplesmente desapareceria. Ficaria no passado. E o presente não tem acesso ao passado como tal. É um fantasma para ele. A imediação permite que o passado desapareça e que seu fantasma retorne. Ela permite que ele se sobreponha diferentemente com o presente, e isso, por sua vez, permite que rotas históricas, rotas de transmissão voltando do passado imediato para o passado distante, para fazer uma diferença atual e ser esquematizadas e diagramatizadas.

Se você não aceita a doutrina da imediação, você teria que agir como se acreditasse que o passado de fato não se foi embora. Você teria que agir como se as

¹⁶ O complexo, de variação sempre mutante de sobreposição e ajuste impede que esta explicação caia no beco sem saída conceitual do “bloco de universo” da filosofia idealista, tão criticado por James (1996b).

folhas distantes do passado pudessem de alguma forma ser inspecionadas no presente. Negar a passagem irrevogável do passado dificilmente é uma base sólida para a história. Mas isto é precisamente o que a historiografia tradicional faz quando edita o papel sempre formativo do passado imediato sobreposto ao presente. Pula sobre o passado imediato, sob o argumento de que a metodologia mediadora de sua prática possibilita o acesso ao passado – esquecendo que a metodologia deve sempre ser reatualizada para ter alguma eficácia, e que essa reativação sempre transiciona no presente através do passado imediato. As teorias ideológicas do poder, por sua vez, assumem uma sobreposição do passado e do presente, mas de um modo demasiado grosseiro. Elas agem como se uma estrutura geral fosse a priori presente, transmitida inteiramente para o presente por dispositivos mediadores. Considera-se que a totalidade da estrutura está efetivamente presente em cada conjuntura.¹⁷ Ao invés de energizar ocasiões, ela as constrange e limita, obrigando-as a se adequar a ela, de modo que elas repitam a estrutura a partir de seu posicionamento particular. O passado, nessa perspectiva, exerce uma influência causal geral limitadora. O fantasma do passado geralmente sacode suas algemas.

Do ponto de vista do processo, em contraste, cada ocasião é condicionada diferentemente pela padronização única do potencial que entra nela através do passado imediato. O modelo é de singularidade, reduplicando, ao invés de repetir a estrutura. A conformação reencenante/recriador do presente para o passado é a transição para um novo tomar forma. O padrão do passado é infinitamente variado e cada presente o atualiza diferencialmente. Como a sobreposição do passado imediato com o presente também é a do presente com o intuito de futuro, há sempre um potencial de variação: uma saída do confinamento por circunstâncias dadas. Um intuito sempre pode ser desligado. Ou pode ser desviada por uma súbita mudança de ênfase, fazendo com que outros potenciais entrem efetivamente em ação, se recordem e desprendam. Ou pode se capturar no ato e se relançar em direção a outro atrator. O recorte feito pela ruptura da existência constitutivamente carrega o potencial de mudança, tão imediatamente quanto se origina na conformação da fase primária da ocasião vindoura para o seu passado imediato.

A lição histórica da imediação é reconhecer, com Foucault, que a história é sempre *a história do presente* (Foucault 1979, p. 31). Como mencionado anteriormente, se você quiser insistir em falar como se o passado e o presente estivessem em uma relação de mediação, você teria que dizer que é a recaptura do presente que medeia o passado. A diagramação das rotas históricas que levam a cada presente deve ser adaptada a esse presente. Não há histórico geral. Não há grilhões e algemas a priori – apenas reencenação/recriação [*reenaction*]. A

¹⁷ Esta afirmação a priori de uma estrutura geral importa uma versão do universo em bloco para a teoria da ideologia, tornando-o uma forma de idealismo, por mais tenazmente que lance suas credenciais materialistas.

história está sempre na singularidade do acontecimento, através do qual todo o potencial retorna seletivamente. Na verdade, existe apenas uma “história efetiva”, como Foucault também a chamou (Foucault, 1977, p. 155). Deve-se ainda reconhecer que o presente do ato de fazer história é coconstituído, como em todas as ocasiões, por seu passado imediato que se sobrepõe ao seu futuro imediato. Isso significa que o intuito é um fator constitutivo nele. Whitehead insiste que a história inclui *o que poderia e teria sido* (Whitehead 1967a, p. 276, p. 286; Whitehead 1968, pp. 89-90, p. 121).

Não existe história neutra. É sempre influenciada por sua própria conformação com seu passado imediato sob o feitiço formativo do fascínio de seu futuro. Isto, junto com o fato que inclui os “poderia ser” e os “seria”, significa que a história não pode simplesmente ser descrita. Deve ser *problematizada*. Seu potencial deve ser reagitado, no presente. Deve ser interrogada, e interrogada novamente: o que está em jogo *neste* intuito da história, como eu, historiador, estou presentemente reencenando-a/recrindo-a? *Por que fazer história assim?*

Isto é tanto uma questão política quanto metodológica. Outras estacas podem ser ativadas fazendo história de maneira diferente? Se escrever história envolve imediação, o que isso diz sobre viver? Imediatiza isso. A história que não é escrita o coloca mais intensamente, no estar no meio reencenante/recrindo e imediatizante dela. Por que escrever história, quando você pode ativamente devir ela? Isso, em última análise, é a questão política do passado. Ele incentiva a levantar-se da escrivaninha e tomar medidas ativistas.

Existem, é claro, boas razões para escrever história. Este não é um argumento contra a história. É um argumento para a primazia do devir em relação a ela. O ponto é que, embora a história seja interessante, o intuito da história está *interessado*. Essa vontade de interesse, ou “preocupação”, como Whitehead a chama, é um fator constitutivo da análise do potencial de todo presente (Whitehead 1967a, p. 176). A maneira pela qual as rotas históricas que levam ao presente, são diagramatizadas, *muda o passado*. Ela repadroniza efetivamente quais potenciais são transmitidos para o futuro, com quais ênfases determinantes. Altera o que o passado *terá sido*.

É importante lembrar que as rotas históricas, embora sejam construídas, são abstratas. Elas não têm atualidade concreta no presente. É apenas sua reativação – sua maneira de fazer reentrada no presente, colidindo com ele, fundidas em um padrão diferencial de potencial, arcos energizantes, estourando com partículas de acontecimento, sombreando-se na última vagueidade de continuidade ininterrupta – que efetivamente faz uma diferença. Isto acontece na imediação. A imediação seletivamente reencena/recrindo [reenact] o passado, local e globalmente. Qualquer noção de linhas de descendência ou rotas históricas é uma *imagem do passado*, abstraída (extraída) do “fato concreto imediato”. A criação de uma imagem do passado acrescenta uma dobra adicional à duplicidade da percepção direta da relação

que é a terceiridade da imediação. Esta é a dobra da consciência reflexiva: a adição de uma dimensão suplementar de sobreposição à comoção afetiva de reencenação/recriação [*reenaction*] em terceiro lugar. A reflexão consciente é um redobramento da reduplicação, como um eco formado na câmara de ressonância do passado e do futuro, na espessura de sua proximidade imediata um do outro no presente em formação.

A memória, é claro, é um modo privilegiado do passado que faz reentrada. É a maneira pela qual as formas dinâmicas das ocasiões do passar distante (o que Whitehead chama de suas “formas subjetivas”) podem ser reativadas e transmitir seu padrão de potencial para a ocasião emergente não-localmente, sem ter que andar em uma ocasião atual antecedente, pertencente ao ambiente circundante (isto é, aquele que é externo ao corpo). O cérebro, como argumentam Bergson, Ruyer e Deleuze, é uma máquina corporal para a atualização direta do virtual. Memórias são como partículas de acontecimento retrógradas (para trás): pacotes de potencial que o cérebro lança no atual a partir do virtual, em oposição a ser jogados fora do atual como um spray de virtualidades. Na memória, o spray reconverge. Ele se recontrata no fluxo do devir. Se a ruptura da existência é comparada a um ovo, a memória seria o estado não-quebrado do ovo: sua refusão. O refusionar vem com diferenças geradas espontaneamente, cicatrizes, suturas e estrias. A memória é levemente frankensteiniana. Ou, como diz a psicologia contemporânea, uma lembrança é sempre uma reconstituição. É uma reinvenção perpétua, sem um original. É por isso que é tão fácil nos enganarmos sobre nossos passados, ou gerar “falsas memórias” ou, mais criativamente, fabulações (memórias realmente potencializando o presente com um “poder do falso” imediato; Deleuze 1989, pp. 126-155; Manning 2017). O hábito e a habilidade/destreza são similarmente imediatizados, mas com mais regularidade e com menos propensão à monstruosidade fusional.

A teoria da transmissão por meio da imediação é aplicável a modelos comunicacionais da mediação. Pode ser facilmente aplicada à “mídia” no sentido cotidiano. Praticamente, a diferença que tudo isso faz é que ela envia um aviso de que não é suficiente mapear a rede ou descrever o dispositivo de transmissão e as rotas que ele compreende. Deve ser lembrado que qualquer coisa que possa fazer uma diferença deve se apresentar: ela deve efetivamente fazer ingresso, sob algum modo ou outro, aninhada em algum padrão de sobreposição, verdadeira ou falsamente, mas em qualquer caso reconstituintemente, e que tudo isso venha como um acontecimento. Uma tela é uma superfície de acontecimento. Ela inclui muitas camadas de potencial aninhado, audiovisualmente reencenando/recriando (especialmente quando as janelas das telas se multiplicam e links embutidos adicionam múltiplos gatilhos com o intuito de inflexionar o arco do futuro imediato da ocasião). Mas não é apenas o que está na tela que faz parte do acontecimento. O fora-da-tela e o fora-do-enquadre também entram. Isso inclui a memória novamente, e o hábito e a habilidade/destreza.

Mas também (como na caminhada turística e nos exemplos de acidentes) o modo de atenção herdado do passado imediato, à medida que tinge a relação com o potencial da tela. Também inclui qualquer número de fatores contribuintes que convergem do passado – uma infinidade deles, de fato, padronizados seletivamente para apresentar diferentes graus de potencial mais ou menos acessível, mais ou menos convincente. Isto não deve ser mal-entendido como um argumento para um retorno a alguma versão da teoria da recepção. Isso colocaria o acontecimento na ponta do receptor, quando já foi dito, muitas vezes, que o que está em questão é um estar no meio sempre aberto e sem fim. Isto também complica o hábito que prevalece em muitos cantos dos estudos das mídias, para não mencionar na própria mídia, considerar que perguntar qual o “impacto” de uma tecnologia midiática constitui uma problematização adequada da transmissão. O choque e a explosão de potencial não têm linearidade causal como aquela implícita neste lugar-comum.

Uma questão similar surge em relação às nossas imediações relacionadas à tela como surgiu com a questão da história. Estudos das mídias também estão sempre *interessados*. Reproblematizar a relação de e com a tela envolve reencenar/recriar [*reenact*] diferentemente como os potenciais se aninham na tela – mas também como a tela se aninha com o fora-da-tela e o fora-do-enquadre. As sobreposições e transições entre a superfície da tela digital e a analógica fora da tela são tão parte de como o potencial é transmitido quanto as transições de uma atualização de tela para a próxima.

Se a problematização da história se alia ao devir ativista, a problematização de nossas relações midiáticas, com as mídias se alia ao que é chamado de pesquisa-criação (quando se renova a partir de sua domesticação universitária). A pesquisa-criação é o modo mais intensamente reencenante/recriador [*reenactive*], potencialmente energizante e mutável, de viver as transições entre o digital na-tela e o análogo fora-da-tela (que são sempre uma parte de toda prática criativa hoje em dia, através do constante buscar, documentar e arquivar digital que ocorre, formal e informalmente). As duas problematizações, a ativista e a de pesquisa-criação, são feitas uma para a outra. Elas naturalmente se incluem uma na outra mutuamente.

Nota final: o apelo à memória e às práticas humanas não deve ser interpretado como limitativo da imediação ao humano. É por natureza mais-do-que-humano. Como dito anteriormente, há sempre multidões de fatores contributivos não humanos que entram na autoconstituição de cada ocasião. Além disso, a explosão de partículas de acontecimento descrita anteriormente ocorre espontaneamente, sem ser desejada como tal. É como uma memória espontânea *do* mundo, uma espécie de combustão espontânea do potencial ontogenético do mundo. Toda ocasião, envolvendo um humano ou não, produz um tal spray. Isso ocorre de maneira mais imanente no nível quântico. Mas também deve ter acontecido toda vez que o arco de um acontecimento toma um rumo caótico ou inesperado. O caos é a multipli-

cação espontânea de potenciais rotas históricas para que a autorealização e completar da ocasião se desvie, com a seleção se autodecidindo. Acima do nível quântico, não há caos puro. É sempre filtrado pela ocasião atual como uma função de seu cocondicionamento pelo seu passado imediato e futuro imediato. O caos vem em doses, assim como a liberdade vem em graus (e é o mesmo que vem).¹⁸ Tome cuidado com o compartilhar “anárquico” (Whitehead 1929, p. 34; Manning, no prelo).

Voltando ao humano, a coprática do ativismo e da pesquisa-criação envolve uma dosagem do caos através do engenhoso cocondicionamento da reencenação/recriação [*reenaction*] do potencial que está no meio. Este aspecto da imediação é também conhecido como improvisação. A improvisação, como o amor ou a dádiva, constitui uma genuína terceiridade. Como todas as terceiridades genuínas, é integralmente relacional. Sua individualização em escolhas ou decisões aparentemente incondicionadas – na associação livre, através de simulações de puro caos ou apelos à pura contingência, ou de inspiração pessoal na forma de “ouvir a musa interior” – são formas degeneradas dela.

Referências

- BERGSON, H. *Creative evolution*. Trans. Arthur Miller. Mineola, NY: Dover, 2012.
- DELEUZE, G. *Foucault*. Trans. Séan Hand. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.
- DELEUZE, G. *Cinema 2: The time-image*. Trans. Hugh Tomlinson and Robert Galetta. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- DELEUZE, G. *Logic of sense*. Trans. Mark Lester with Charles Stivale. Ed. Constantin V. Boundas. New York: Columbia University Press, 1990.
- DELEUZE, G. *Difference and repetition*. Translated by Paul Patton. New York: Columbia University Press, 1994.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Anti-Oedipus*. Trans. Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1983.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *A thousand plateaus*. Trans. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- FOUCAULT, M. 1977. “Nietzsche, genealogy, history.” In: BOUCHARD, Donald F. (Ed.). *Language, memory, counter-practice*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977, pp.139–164.
- FOUCAULT, M. *Discipline and punish: The birth of the prison*. Trans. Alan Sheridan. New York: Vintage, 1979.
- JAMES, W. *Principles of psychology*, vol. 1. New York : Dover, 1950a.
- JAMES, W. *Principles of psychology*, vol. 2. New York : Dover, 1950b.
- JAMES, W. *Essays in radical empiricism*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1996a.

¹⁸ Um alvo aqui são as filosofias que privilegiam um conceito de pura contingência e de extensão excessiva, como o realismo especulativo de Meillassoux (2010). A teoria de Whitehead sobre a imediação das rotas históricas é também uma réplica implícita da posição filosófica do problema central de Meillassoux do “arque-fóssil” [arché-fossil] e da assimilação da filosofia orientada ao processo pelo “correlacionismo” que é tomada como doutrina por muitos realistas especulativos.

- JAMES, W. *A pluralistic universe*. Lincoln : University of Nebraska Press, 1996b.
- MANNING, E. *Experimenting immediation – Collaboration and the politics of fabrication*. (no prelo, 2017).
- MANNING, E. *What things do when they shape each other. The anarchiv*. London: Open Humanities Press, (no prelo).
- MASSUMI, B. *Semblance and event: Activist philosophy and the occurrent arts*. Cambridge, MA: MIT Press, 2011.
- MASSUMI, B. *Ontopower: war, powers, and the state of perception*. Durham, NC: Duke University Press, 2015a.
- MASSUMI, B. *The power at the end of the economy*. Durham, NC: Duke University Press, 2015b.
- MEILLASSOUX, Q. *After finitude: An essay on the necessity of contingency*. Trans. Ray Brassier. London: Bloomsbury, 2010.
- MURPHIE, A. 2017. *The world as medium: A whiteheadian media philosophy*. (no prelo, 2017).
- PEIRCE, C.S. *The essential Peirce: Selected philosophical writings*, vol. 1 , ed. Nathan Houser and Christian Kloesel. Bloomington: University of Indiana Press, 1992a.
- PEIRCE, C. S. *Reasoning and the logic of things*. Cambridge: Harvard University Press, 1992b.
- PEIRCE, C.S. *Pragmatism as a principle and method of right thinking: The 1903 Lectures on Pragmatism*. Albany: State University of New York Press, 1997.
- PUTNAM, H. 1994. "Peirce's continuum." In Kenneth L. Kettner, ed., *Peirce and contemporary thought: Philosophical inquiries*. New York: Fordham University Press, 1994, pp. 1-24.
- WHITEHEAD, A. N. *The function of reason*. Boston: Beacon Press, 1929.
- WHITEHEAD, A. N. *Adventures of ideas*. New York: Free Press, 1967a.
- WHITEHEAD, A. N. *Science and the modern world*. New York: Free Press, 1967b.
- WHITEHEAD, A. N. *Modes of thought*. New York: Free Press, 1968.
- WHITEHEAD, A. N. *Process and reality*. New York: Free Press, 1978.
- WHITEHEAD, A. N. *Religion in the making: Lowell lectures, 1926*, 2nd edition. New York: Fordham University Press, 1996.
- WILLIAMS, R. *Marxism and literature*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- ZALAMEA, F. *Peirce's logic of continuity*. Boston: Docent Press, 2012.

Texturas de superfície: o solo e a página¹

Tim Ingold²

Prólogo

Nos últimos anos tenho visto renascer o interesse pelas superfícies na minha própria disciplina, Antropologia Social, mas também na geografia humana, na arquitetura e no *design* e nos estudos de cultura literária, visual e material³. O que fez surgir esse interesse, entre outros motivos, é um certo desbloqueio tanto do corpo quanto da terra – uma inversão ontológica, ou uma virada pelo avesso – que desfez a suposição modernista de que a verdadeira essência das coisas e das pessoas deve ser encontrada dentro delas, profundamente escondida em um núcleo interno que só pode ser atingido quando se quebra a aparência externa atrás da qual ele se esconde. É essa suposição que muitas vezes nos leva a entender a superfície como aquilo que é “superficial”⁴. É por isso que desconfiamos das superfícies e dos significados que elas transmitem: por que pensamos que temos que rompê-las ou descascá-las, para enfim chegarmos a um significado real. Os psicólogos buscam atravessar as maquinações do corpo na esperança de descobrir o santuário interior da mente; os arqueólogos escavam bastante a terra, na esperança de encontrar câmaras cheias de tesouro. Mas... E se não houver nada por baixo? E se as superfícies forem os espaços de fato tangíveis para a construção de significado? Se for esse o caso, ao explorá-las, escavá-las ou limpá-las, podemos estar destruindo exatamente o que procurávamos encontrar, algo que está bem ali, sob nossos narizes, pois

¹ A versão original deste trabalho, *Surface textures: the ground and the page*, foi publicada no periódico *Philological Quarterly*. Ver: Ingold, T. (2018). Surface textures: The ground and the page. *Philological Quarterly*, 97(2), 137-154. Tradução de Davina Marques.

² Professor de Antropologia Social da Universidade de Aberdeen (Escócia). Membro da Academia Britânica e da Sociedade Real de Edimburgo. *E-mail*: tim.ingold@abdn.ac.uk.

³ Ver, por exemplo, Glen Adamson e Victoria Kelly (2013), Joseph Amato (2013), Isla Forsyth, Hayden Lorimer, Peter Merriman e James Robinson (2013), Rebecca Coleman e Liz Oakley-Brown (2017), e Michael Anusas e Cristian Simonetti (no prelo).

⁴ Daniel Miller (1994) nos demonstrou a relação, na filosofia ocidental, “entre a superfície e falta de importância”.

estamos convencidos de que a verdade nunca pode estar na superfície e que ela deve estar em algum lugar mais profundo.

Neste ensaio, estou preocupado com dois tipos de superfície com que lidamos o tempo todo em nosso cotidiano. São a página e o chão. Encontramos a página com mais frequência na folha de um livro, ou talvez em um manuscrito ou um documento não encadernado, muitas vezes em branco ou razoavelmente cobertos por escritos. Encontramos o chão como uma superfície de apoio para as nossas atividades, um terreno limpo para cultivo, com construções ou com a inscrição dos traços de nossa passagem, com pegadas, caminhos e trilhas. Meu objetivo é comparar essas duas superfícies. Uma página em branco é um terreno limpo? Existe uma analogia, ou mesmo uma equivalência, entre andar no chão e escrever em uma página, ou entre seguir uma trilha e ler um texto? Quero defender que, para os escritores e os leitores modernos, acostumados a uma tecnologia de impressão, a página não é o que era para os escribas dos tempos medievais que escreviam à pena nos pergaminhos, ou para os leitores de seus manuscritos. Também sugiro que o chão não é, para as pessoas modernas, aquilo que foi no passado para os lavradores medievais que tiravam seu sustento da terra. Entendo que, como superfícies, o chão e a página têm propriedades análogas hoje, como no passado, mas somente porque cada um deles passou por uma metamorfose histórica semelhante. É essa metamorfose que tento capturar neste trabalho.

Tenho, no entanto, um outro objetivo também. É encontrar uma forma de devolver nossa imaginação letrada à nossa experiência de habitar a Terra. Assim como, na modernidade, o chão parece estabelecer uma barreira entre as condições materiais ou terrenas da existência e as formas e significados que a mente humana projeta sobre eles, parece que a página faz a separação entre a expressão literária dessas formas e os significados do mundo que elas nos trazem. Estamos, então, fadados a ler e escrever *sobre* um mundo cuja substância se esconde de nós, do outro lado da página? A própria opacidade da página representa a impenetrabilidade do mundo? Ou poderíamos encontrar uma maneira de escrever e de ler que penetre na própria trama do mundo, na formação contínua de suas superfícies e texturas? Poderia a página, como o chão, tornar-se uma zona de habitação – uma zona na qual se fundam a experiência e a imaginação? Nesse esforço, creio eu, chegaríamos perto do sentido mais literal da geografia como *escrita da Terra* – uma escrita que não é *a respeito* da Terra, que não busca descrever, copiar ou representar a Terra através de palavras, mas, em vez disso, que escreve *sobre, com* ou *através da* Terra, impulsionada por forças análogas àquelas que movem seus habitantes vivos. A inspiração para essa ideia vem das tradições monásticas da Europa medieval, e é por onde começo.

A árvore e o livro

No século XII, o filósofo-teólogo parisiense Hugo de São Vítor declarou que “[...] the whole sensible world is like a kind of book written by the finger of God” (Harrison, 1998, p. 44)⁵. Essa é uma das primeiras referências conhecidas à ideia de um livro da natureza e parte de uma homologia entre a *palavra* de Deus (*verbum Dei*), na composição das escrituras, e as *obras* de Deus, na criação do mundo e de suas criaturas (Bono, 1995, p. 11). Ao ler seus textos litúrgicos, os monges da época reencenavam a *performance* da sua composição, traçando as linhas inscritas com os dedos enquanto murmuravam os sons correspondentes, dos quais as palavras voltariam a emergir como se a própria página estivesse falando com eles. Repetidamente, os monges comparavam a prática meditativa da leitura a um exercício de caminhar por um terreno. Eles se imaginavam como caçadores em uma trilha, aproximando-se – ou “apropriando-se” – das criaturas que encontravam ou dos eventos que testemunhavam ao longo dos caminhos que percorriam. A palavra latina para esse aproximar-se ou apropriar-se era *tractare*⁶, da qual deriva “tratado” em inglês, no sentido de uma composição escrita. Rodeado pelas vozes das páginas, da mesma forma como um caçador é cercado pelos sons da natureza, o leitor medieval as escutava e aconselhava-se a partir do que elas tinham a dizer (Ingold, 2013, p. 740-741).

Hoje, palavras como “ler” e “escrever” referem-se principalmente às artes verbais; considera-se até mesmo o “livro” como um volume de palavras espalhadas em páginas. Então, quando se fala de um livro da natureza e de sua interpretação, assume-se que estamos fazendo uma analogia entre o mundo das letras, no qual estamos inclinados a enterrar nossas cabeças, e o mundo físico, no qual temos os nossos pés. A direção da extensão analógica é de página para terra. Historicamente, porém, foi exatamente o contrário: do chão à página. O verbo “escrever” em inglês, *to write*, vem do saxão antigo “writan”, que significa arranhar, rasgar ou marcar (Howe, 1992). Assim, no início dos tempos medievais, em qualquer lugar em que se encontrassem coisas entalhadas, arranhadas, cortadas ou rasgadas – como pegadas de animais, madeira rachada e sulcos arados – havia escrita. Foi por extensão que a palavra passou a se referir ao ato humano de esculpir marcas na pedra e, mais tarde, à inscrição em outros tipos de superfícies, do pergaminho ao papel. Só então seu significado se estreitou e passou de inscrições de qualquer tipo para aquelas que assumiram as formas particulares de letras. A mão que outrora havia segurado o machado, a enxada e o arado agora segurava a caneta. Assim, as linhas que o lavrador, ou o

⁵ “[...] todo o mundo sensível é um tipo de livro escrito pelo dedo de Deus”. Todas as citações terão traduções livres em notas de rodapé, a menos que haja uma versão da obra em português. N. da T.

⁶ *Tractare*, em português, traduz-se por tratar, voltar a. N. da T.

viajante, usava na terra tornaram-se as linhas de escrita, e a superfície da inscrição foi transposta do chão para a página.

Aconteceu o mesmo com a leitura. O verbo “ler” em inglês, *to read*, vem do saxão antigo “*ræd*” e de seus equivalentes germânicos, que significam oferecer ou receber conselhos. Tem a ver com ouvir coisas. Alguém “não lido” é aquele que não conseguiu prestar a devida atenção; alguém “lido” está “pronto”, bem preparado, que entendeu.⁷ O objeto da leitura, então, torna-se um “enigma”, um termo que é novamente derivado da mesma raiz. Para o caminhante, a natureza se apresenta como um compêndio de enigmas, cada um dos quais deve ser resolvido para que a jornada continue. O caçador, portanto, lê os rastros; o roceiro, o grão; o lavrador, o sulco. As palavras também são enigmas e, como os fenômenos da natureza, seus significados são muitas vezes obscuros. Foi assim que, quando os monges da época medieval aplicaram o termo “leitura” à sua prática de examinar os manuscritos, eles queriam dizer que as páginas eram tão cheias de enigmas quanto o mundo habitado e que só poderiam continuar e se aproximar da verdade das coisas, prestando atenção a elas e ao que poderiam revelar. Até mesmo as árvores falavam em enigmas, pronunciando profecias no farfalhar de suas folhas, como o poderoso carvalho e seu parente a faia (do inglês antigo “*boc*”, que dá origem à palavra “*book*”, livro em inglês) (Bucklow, 2014, p. 43-44). E cada página do livro era uma folha. Ler o livro era ouvir as vozes das páginas como se ouvia o farfalhar das folhas na floresta.

A árvore e o livro, então, eram muito parecidos, e não apenas por causa de suas folhas sussurrantes. Antes de o papel entrar em uso geral, a madeira das árvores – especialmente da faia – era muito usada como tábuas de escrita. E foi também das árvores que os homens extraíram a tinta. Ela veio das galhas do carvalho, esmagadas e cozidas com um prego enferrujado. Considerando que as profecias do carvalho eram pronunciadas através de suas folhas, não é de se admirar que elas tenham sido escritas através da dissolução de suas galhas, ou ainda que essa escrita fosse fixada com pregos como o carpinteiro estrutura suas tábuas e vigas. Além da tinta, obviamente, os escribas medievais precisavam de caneta e pergaminho. Os primeiros pergaminhos vieram da pele de animais de pasto – geralmente ovelhas, cabras ou bezerras – e exigiam uma preparação intensiva antes de serem usados. A caneta veio de uma pena que outrora enfeitara um pássaro em voo, na maioria das vezes de um ganso ou um cisne. Desse modo, trazer pena ao pergaminho já deveria unir os domínios elementares do céu e da terra. Ali onde o céu encontra a terra fica a superfície do solo, uma superfície ocasionalmente marcada pelos pés do caminhante ou do lavrador, ou pelos cascos de seus rebanhos e de

⁷ O autor explora a palavra “*ready*” em inglês, que significa “pronto”. “Lido”, em português, é culto, versado, que tem conhecimentos obtidos por leituras. “Lido” também é a palavra usada para designar um “colono ou servo de categoria superior, entre as tribos germânicas da Idade Média”. Confira os verbetes no Dicionário Houaiss (2009). N. da T.

manadas, apenas para ser limpa pelo vento, pela chuva e pela neve derretida, para ser novamente inscrita na próxima estação. O mesmo acontecia com a caneta e o pergaminho, e isso me leva ao ponto crucial da analogia entre o chão e a página.

O palimpsesto

Devido ao seu custo e ao trabalho de preparação, era comum que um pergaminho fosse reutilizado várias vezes. Entre uma escrita e outra, era preciso remover os traços de tinta anteriores, raspando-se a superfície com um canivete usado para acertar as penas. A alternância entre escrita e raspagem, escrita e raspagem, continuava até que o material não pudesse mais ser utilizado. Um pergaminho com traços de reutilizações sucessivas é conhecido tecnicamente como um *palimpsesto*. Pretendo, a seguir, mostrar que o ciclo de inscrição e apagamento, através do qual o palimpsesto é construído, assemelha-se precisamente àquele que esculpe a superfície do solo, e isso confere a ambos um caráter bastante distinto. O paralelo foi inclusive usado por arqueólogos que adotaram o palimpsesto como um termo para se referirem a um solo que, como um pergaminho, tenha sofrido o impacto de sucessivos trabalhos. No início da década de 1950, um dos criadores da analogia, Osbert Crawford (1953, p. 51), observou:

*The surface of England is like a palimpsest, a document that has been written on and erased over and over again; and it is the business of the field of archaeology to decipher it. The features concerned are of course the roads and field boundaries, the woods, the farms and other habitations, and the other products of human labour; these are the letters and words inscribed on the land.*⁸

Toda a Inglaterra, para Crawford, é uma obra de escrita da Terra! Deixando de lado o teor nacionalista de suas observações, gostaria de chamar a atenção para o paradoxo que elas incorporam, a saber, que o autor coloca os arqueólogos para trabalhar na decifração de traços de um passado que, por direito, já deveriam ter sido apagados pelo presente. O fato de haver algo sobre o que podem trabalhar é um sinal de que o apagamento nunca é completo, que algo sempre permanece. É, repito, o que acontece com o pergaminho reutilizado. Por mais que seja raspado com um objeto qualquer, é difícil eliminar todos os vestígios das marcas anteriores. Isso revela, no entanto, que o palimpsesto é um tipo de superfície bastante singular. Vou chamá-lo de antiestratigráfico. Pois ele é constituído não pela adição de camada após

⁸ “A superfície da Inglaterra é como um palimpsesto, um documento que foi escrito e apagado repetidas vezes; e a função do campo da arqueologia é decifrá-lo. As estruturas envolvidas incluem, obviamente, as estradas e as fronteiras, as florestas, as fazendas e as outras habitações, e os outros produtos do trabalho humano; essas são as letras e palavras inscritas na terra.”

camada, mas pela remoção delas. Nele, os traços do passado sobem à superfície, mesmo quando os do presente se perdem nas profundezas. Assim, se os arqueólogos realmente pretendiam ler no palimpsesto as marcas dos escritos anteriores da Terra, a última coisa que deveriam fazer era desmontá-lo! Pois o efeito de remoção das camadas mais altas eliminaria os traços fracos da inscrição anterior.

Suponha, por exemplo, estar examinando uma paisagem em busca de evidências de vias antigas. Os caminhos mais efêmeros terão desaparecido há muito tempo, apagados pelo vento e pelo clima, e pelos efeitos do uso subsequente da terra. Mas, das pistas mais usadas, que já haviam cortado sulcos profundos na paisagem usada pelos pés, cascos e rodas de carroça, ainda há vestígios visíveis. Eles aparecem na mais superficial das impressões, algo que exige um olho treinado para ver. Tudo ao seu redor, entretanto, são marcas muito mais visíveis da atividade recente e presente, cortando profundamente a Terra. Daqui a muitos séculos, talvez a mais profunda dessas marcas ainda seja perceptível na superfície, até que sejam eventualmente dissolvidas na atmosfera. Mais uma vez, o mesmo acontece com a página e com o chão. É porque a tinta do escritor penetra profundamente no pergaminho – sendo absorvido em sua própria substância – que os traços anteriores são tão persistentes. Quanto mais profunda a absorção, mais difícil é apagar. Os paleógrafos chamam os vestígios de inscrições anteriores preservadas em um pergaminho de *scriptio inferior* ou “escrita inferior”, e o que se sobreescreve, de *scriptio secunda*. Seria mais adequado dizer que o presente subjaz ao que resta do passado. Não é o passado aparecendo por baixo, através da superfície semitranslúcida do presente; trata-se de um presente que penetra as profundezas, ainda que o passado se eleve à superfície. O presente e o passado, resumindo, estão de ponta-cabeça. Esse é o caráter antiestratigráfico do palimpsesto.

Para a mente moderna, essa inversão é difícil de entender. Apesar do apelo metafórico do palimpsesto, os arqueólogos ainda tendem a pensar a Terra formada de camadas sucessivas, cada uma cobrindo e, até certo ponto, obscurecendo a anterior. Da mesma maneira se comportam os estudiosos de várias outras disciplinas, desde a geologia até a história (Simonetti, 2015). É como se, antes de cada rodada de inscrição – em um ciclo de estações, anos ou eras –, fosse lançado sobre todo o terreno um tapete, a ser logo encoberto pelo próximo. Cada rodada, então, pertence ao seu próprio tempo e tem suas próprias inscrições. E, a cada estrato adicional, o passado, ao invés de subir à superfície, afunda ainda mais; seria necessário descascar os acréscimos mais recentes para encontrá-lo. Isso, é claro, é o que os arqueólogos fazem quando escavam uma área, revelando horizontes sucessivos em ordem cronológica inversa e, ao fazê-lo, involuntariamente criando o palimpsesto em vez de revelá-lo.

Os arquitetos, tendo como objetivo construir em vez de escavar, também são propensos ao pensamento estratigráfico, mesmo quando não há estrutu-

ras reais a serem criadas. Por exemplo, em suas reflexões sobre a prática estética da caminhada, o teórico da arquitetura Francesco Careri refere-se, entre outras coisas, ao trabalho do artista e escultor Richard Long. Conhecido por andar em linhas retas a partir de um mapa cartográfico, Long escreve o chão com os pés, que deixam sua marca na grama pisada de um campo ou no solo pedregoso de um platô montanhoso. Não se trata de criar uma superfície bidimensional na qual se possa andar; na verdade, Long insiste que o que distingue a sua arte é o fato de ela ancorar-se no ato de caminhar. No entanto, ao comentar o trabalho de Long, Careri (2015, p. 150) não hesita em comparar a superfície do solo a uma enorme tela, “*an immense aesthetic territory [...] on which to draw by walking*”⁹. Cada caminhada, segundo o autor, acrescenta “mais uma camada”. Como pode, no entanto, uma caminhada acrescentar uma camada? O imperativo stratigráfico do pensamento moderno, ao que parece, levou Careri a reformular o ato de inscrição de uma linha sobre uma superfície já desnudada pelos elementos, entendendo-o como o marcar de uma superfície já inscrita por linhas!¹⁰

Dois lados ou um?

Então, o que é o chão? Como devemos imaginá-lo? Podemos, certamente, concordar com uma primeira aproximação, a de que é uma porção da superfície da Terra. Isso leva, entretanto, a muitas perguntas. Que tipo de superfície é essa? Quantos lados tem? Ela divide ou unifica? Cobre ou camufla? Precisa ser penetrada se quisermos descobrir o que há por baixo?

Um dos poucos a enfrentar esse tipo de questão foi o fundador da psicologia ecológica, James Gibson (1979, p. 16-32), em seu trabalho pioneiro sobre a percepção visual. Para Gibson, as superfícies são um dos três componentes do ambiente terrestre; os outros dois são os *meios* e as *substâncias*. É na separação entre meios e substâncias, segundo Gibson, que as superfícies são formadas. Para nós, humanos, o meio é a atmosfera: ela permite a liberdade de movimento e, como condutora de luz, ondas de pressão e moléculas olfativas, proporciona-nos a possibilidade de visão, audição, tato e olfato. As substâncias são da Terra, ou a ela pertencem; sendo mais ou menos sólidas, limitam o movimento e a percepção, mas oferecem suporte e nutrição para as criaturas vivas. Todos os objetos terrestres, que repousam sobre a Terra e são rodeados pela atmosfera, têm suas superfícies assim como também mantêm o contato com o chão. Como uma superfície básica sobre a qual todo o resto repousa, o chão funciona, para esse autor, como “[...] *the reference surface*

⁹ “[...] um imenso território estético [...] sobre o qual se desenha a pé”.

¹⁰ Para entender melhor essa ideia do autor, visite, na página do artista Richard Long, *A line made by walking* (1967), disponível em: <<http://www.richardlong.org/Sculptures/2015sculptures/linewalking.html>>.

for all other surfaces” (Gibson, 1979, p. 33)¹¹. É a interface primária entre o meio e as substâncias, fazendo com que a Terra e a atmosfera se mantenham em seus respectivos domínios e não se misturem. Com o palimpsesto, no entanto, esse princípio de separação é subvertido. Longe de dividir a Terra e a atmosfera, o palimpsesto surge como uma superfície em sua própria fusão. É nela que trilhos, grãos e sulcos na terra, brotando das profundezas, são expostos pelas forças atmosféricas de intemperismo e erosão que lhe caem em cima. O solo entendido como um palimpsesto é uma mistura de Terra e atmosfera. O mesmo poderia ser dito da página?

O chão e a página, nessa perspectiva, são exemplos do que o teórico de *design* arquitetônico Lars Spuybroek chama de “superfície profunda”, formada por forças que operam constitutivamente de dentro para fora e erosivamente de fora para dentro (Spuybroek, 2016, p. 57-58). Tais superfícies são inestimáveis em termos de profundidade e ilimitadas em seu alcance atmosférico. Aventurar-se nessa superfície, como faz o caminhante, ou o leitor medieval de textos litúrgicos, é habitar todo um meio. A inspiração de Spuybroek vem dos escritos do pensador social vitoriano e crítico de arte John Ruskin. Ao apresentar o quinto e último volume de *Modern painters*, publicado em 1860, Ruskin (1905, p. 14-15) descreveu o solo como um “[...] *veil of strange intermediate being*”¹². No fundo, argumentou Ruskin, a Terra está morta e fria, mas em sua superfície – nas texturas de seus campos e florestas, nos afloramentos rochosos, nas charnecas e nos urzais – ela ensina os seus habitantes através desse véu: “[...] *which breathes, but has no voice; moves, but cannot leave its appointed place; passes through life without consciousness ...*”¹³. Talvez pudéssemos seguir Ruskin e pensar o chão ou a página como um véu de intermediação, em vez de um plano de separação. O próprio Ruskin começou com a injunção: “*To dress it and keep it*”¹⁴ (Ruskin, 1905, p. 13). Vestir aqui é um ato de cuidado, de tomar conta. O véu cobre, mas não camufla; é uma revelação, não um disfarce. Não esconde a profundidade *atrás* da superfície, mas nos permite sentir a profundidade *na* superfície.

Será que isso explicaria o que de outra forma poderia parecer uma incongruência singular no significado do verbo “usar”? Usar pode se referir ao adeço, como em “usar roupas”, e ao desgaste, como em “usado”. Em um mundo estratificado, esses significados seriam contraditórios. Uma coisa é acrescentar uma camada; outra é descartá-la. Contudo, com o princípio antiestratigráfico do palimpsesto, sintetizado no véu rusquiano, o adorno e o desgaste tornam-se um e o mesmo. Aqui, o solo desgastado e pergaminho gasto têm

¹¹ “[...] a superfície de referência para todas as outras superfícies”.

¹² “[...] véu de estado intermediário e estranho”.

¹³ “[...] que respira, mas não tem voz; move-se, mas não pode deixar o seu lugar; passa pela vida sem consciência...”

¹⁴ “Vestir e guardar”.

o mesmo véu de uso. É na própria erosão da substância, seja do solo ou do pergaminho, que o véu chega à superfície. É “extraído” do material, como diz Spuybroek, em extrusão a partir do interior em vez de marcado pelo exterior (Spuybroek, 2016, p. 57). Os escultores dos tempos clássicos e seus emuladores renascentistas, que transformavam blocos de mármore de formas rústicas em figuras humanas envoltas em mantos de veludo, entenderiam disso. Eles não vestiram a pedra, mas, através de cinzelamento, moagem e polimento, permitiram que o vestido emergisse dela. Não é diferente quando dizemos que um rosto marcado, enrugado e avermelhado pela longa exposição ao sol e ao vento, sofreu um desgaste em sua expressão; que as mãos vestidas de dobras e calos estão marcadas por anos de trabalho; ou que os antigos degraus de pedra carregam a pátina de incontáveis pés que por ali caminharam. E assim, também, é o apagamento do palimpsesto que revela seu texto e sua textura.

Tudo isso tem uma consequência importante. Como superfície antiestratigráfica, o véu tem apenas um lado. Não há outro lado, para além dele está a carne descoberta ou a terra nua. Pode-se olhar para *dentro* de uma superfície encoberta por um véu, mas não *através* dela. Nenhuma figura nua fica por trás dos tecidos da estátua de mármore para excitar o desejo de um *voyeur*. A superfície, porém, também não oferece uma barreira absoluta à visão. Não somos obrigados a escolher entre um mundo revestido de significado e outro despido até a sua materialidade nua, ou, em outras palavras – como se coloca na linguagem da modernidade –, entre cultura e natureza. O véu, em suma, não é uma *interface*. Por definição, de acordo com o filósofo Branden Hookway (2014, p. 4), a interface tem dois lados, interior e exterior, ou superior e inferior, o que funciona tanto como separação entre o que está de um lado e o que está do outro, quanto como conduto para a transmissão de informações no limite entre os dois. Para Gibson, como vimos, o solo era uma interface que tinha esse sentido, separava a substância da Terra e o meio da atmosfera. No entanto, com o solo como véu ou palimpsesto, a Terra e a atmosfera são dobras uma da outra. A Terra não está escondida sob o solo; ao contrário, o chão é o surgimento da Terra, seu transbordamento em vida. Pelo solo, segundo Martin Heidegger (1971, p. 149), a terra “se espalha” em rocha e água, “surge” em plantas e animais. Ou, voltando a Ruskin, é na superfície que a Terra “conduz” seus habitantes.

E assim também, nos tempos medievais, a página conduzia seus leitores. Seu texto, surgindo à superfície, revelava as palavras de Deus, assim como as texturas do solo – suas rochas, vegetação e árvores – revelariam as Suas obras. Aqui, como nos ensinou Hugo de São Vítor, está a correspondência entre as palavras e as obras, que fundamenta a ideia de livro da natureza. Entretanto, se a página é semelhante ao chão, ela poderia também ter apenas um lado. A respeito de um livro, encadernado e fechado na prateleira, isso pode parecer algo estranho de se afirmar. O livro não é fisicamente composto de páginas

colocadas umas sobre as outras formando uma pilha? Se cada página for um estrato, então o livro em si seria equivalente a um conjunto estratigráfico. Para os leitores medievais, no entanto, o livro nunca foi fechado, mas sempre aberto, quer estivesse nas mãos do acadêmico ou em sua mesa (Candler, 2006, p. 12). Em um livro aberto, passa-se de uma página a outra, não as atravessando, mas virando-as. Mudar uma página é o que faz o caminhante quando vira uma esquina ou chega ao lugar mais alto de uma região, pois ali uma nova paisagem se abre à sua frente. Se, em uma pilha, cada página tem frente e verso, ou topo e base, no livro aberto elas têm duas faces, sendo que uma delas é o inverso da outra, frente e verso. A página tem duas faces, como Jano, o deus mítico romano, mas não nos oferece um “através”. Cada página de um livro é, portanto, menos uma camada e mais uma dobra. Enquanto lemos um livro e viramos suas páginas, passamos de dobra a dobra, abrindo uma de cada vez e fechando aquela que a antecedeu.¹⁵

As origens da estratigrafia

Como foi que nós – autodenominados “modernos” – nos tornamos tão propensos a entender ambos, tanto o chão quanto a página, em termos estratigráficos? A resposta, acredito, está em duas tecnologias que fizeram muito para estabelecer as particularidades da era moderna, ou seja, a pavimentação e a impressão. Ambas serviram para dar à vida e às letras uma base firme e sem proeminências. A pavimentação, para começar, foi projetada para cobrir a substância da Terra com uma camada de material rígido e impenetrável que a manteria no seu lugar de pertencimento, abaixo do solo, e que impediria que tivesse qualquer intercuro com o ar. Para os arquitetos e planejadores da cidade moderna, a justificativa para a pavimentação era, de um lado, a saúde pública, já que se pensava que a mistura de terra e ar causava vapores nocivos e, de outro, a melhoria das condições de transporte, permitindo a circulação sobre uma superfície desimpedida dos perigos da lama e do pântano, do matalgal e da floresta, das pedras e das rochas, que antigamente teriam atrapalhado os viajantes.¹⁶ A pavimentação coloca uma tampa nas erupções que vêm do interior da Terra, ao mesmo tempo em que gera resistência às forças erosivas da atmosfera, do vento e do tempo, vindas de cima. Diferentemente do que acontece ao solo não pavimentado, a pavimentação estabeleceu de fato uma interface, com um lado superior e outro inferior, ambos mantendo a Terra e o ar separados e permitindo a transmissão regulada de um domínio ao outro, por exemplo, através de sistemas de drenagem e de esgoto. E, a partir da presunção de que o solo pavimentado deveria ser o padrão, todo o resto – ao

¹⁵ Não se encontram muitos escritos sobre a fenomenologia da virada. Uma exceção é Craig Farrell (2017), que escreve sobre a poética da virada da página nas superfícies interativas das poesias.

¹⁶ Sobre a pavimentação das ruas de Londres, ver Ogborn, 1998, p. 91-104.

invés de subir a partir dele – deveria descansar sobre ele, como um mobiliário repousa sobre o chão de um apartamento, como as placas em uma paisagem, como os edifícios em fundações de concreto ou as fábricas em uma região de produção industrial (Ingold, 2015, p. 37-40).

Foi o mesmo com a impressão. No princípio básico de seu funcionamento, a imprensa é estratigráfica, na medida em que funciona com a sobreposição de uma superfície sobre a outra. É um encontro de superfícies pré-formadas, não uma constituição de superfícies no encontro entre substância e meio. A imprensa, portanto, pôs fim à escrita, entendida como o ato de escrever uma página. Quando se escrevia à mão sobre o pergaminho, a caneta deixava a sua marca no material como um traço persistente de um gesto manual, da mesma forma que um caminho era marcado no chão como consequência da passagem dos pés. A letra da escrita, como um caminho trilhado, emergiria continuamente como um diferencial na textura da superfície, ao mesmo tempo em que *faz parte dessa* textura. Não é como se a linha tivesse se elevado a um plano próprio, fazendo com que a página ou o solo voltassem a ficar homogêneos. É por isso que, para lembrar nosso exemplo anterior, os pés do artista Richard Long não lançam, de fato, uma nova camada sobre o terreno, como inscrição de um mapa cartográfico, toda vez que ele dá uma volta! A linha de sua caminhada é traçada na superfície profunda do solo, não sobreposta a ela. Ou, como afirma o filósofo Gilles Deleuze (2006, p. 56), em seu tratado sobre a diferença e a repetição, a linha distingue-se do chão “sem que ele se distinga dela”. A diferença, em outras palavras, é unilateral.

A impressão tipográfica, entretanto, é bem diferente. Em vez de emergir a partir da matriz da superfície, como texto em textura, as letras são pré-gravadas em minúsculos blocos de metal, ou “tipos”, que primeiro devem ser montados em um componedor e nas galés antes de serem pintados e colocados.¹⁷ Nesse caso, o trabalho do escriba é esvaziado pelo gravador e pelo tipógrafo. Somente depois de ter sido preparada na sua totalidade (ainda que na inversão em espelho) no plano da galé, a composição é então alavancada sobre a superfície inicialmente plana e sem traços de uma folha. Assim, enquanto as letras manuscritas são *inscritas* no material da página, as letras tipográficas são *expressas* sobre o papel.¹⁸ A tipografia, nas palavras da pesquisadora literária Anna Reynolds, “is now a digital process, with ink

¹⁷ O componedor é um utensílio de madeira ou de metal no qual o tipógrafo vai juntando à mão, um a um, os caracteres que irão formar as linhas de uma composição. As galés são lâminas retangulares, geralmente de metal, sobre as quais o tipógrafo coloca as linhas que tira do componedor, para formar as chapas ou para fazer a paginação da impressão. N. da T.

¹⁸ O autor explora nesse trecho um jogo de palavras que não é possível no português: “[...] handwritten letters are ‘pressed out’ from the material of the page, printed letters are impressed upon it”. Brinca com a ideia de letras manuscritas ‘pressed out from’ (emergindo), enquanto as letras tipográficas são ‘impressed upon’ (forçadas) nas páginas. Na tentativa de nos aproximarmos do sentido desejado, usei as palavras “inscritas” (como vindo de dentro) e “expressas” (vindo de fora). N. da T.

sitting on top of, rather than within, the surface of the page”¹⁹. Cada letra é, por si, um fragmento ou uma partícula discreta, separada das precedentes e das seguintes na cadeia de letras que formam uma linha. A linha, dessa maneira, não é o traço de um movimento ou de um gesto, mas uma sequência conectada de partículas verbais, ou o que os linguistas chamam de sintagma. E estando *sobre* a superfície em vez de *dentro* dela, as letras não são mais intrínsecas à página do que a página às letras. Em vez de uma marcar diferença unilateralmente dentro da outra, elas ficam bilateralmente indiferentes. Com Deleuze, poderíamos falar de “indiferença negra” das letras da página e da “indiferença branca” da página às letras. Na metáfora vívida de Deleuze (2006, p. 55), as letras estão jogadas na página como membros espalhados, “[...] cabeças sem pescoço, braços sem ombro, olhos sem frente”. Comparações menos anatômicas, contudo, poderiam ser feitas: como com o arranjo de móveis em um determinado espaço, os objetos de cena, as edificações em uma propriedade. Essa é a marca do mundo de superfícies duras. (Ingold, 2015, p. 45).

A transição, então, da cultura do manuscrito para a impressão, e da caminhada sobre o solo para a superfície dura, foi basicamente de uma estratégia antiestratigráfica para a estratigrafia. Mais uma vez, podemos seguir Deleuze, desta vez com seu parceiro Félix Guattari, para quem a distinção entre os princípios da estratigrafia e da antiestratigrafia, como os defini aqui, resume-se àquela entre o decalque e o mapa (Deleuze; Guattari, 1995, p. 22). Infelizmente, porém, Deleuze e Guattari confundem todos nós, incluindo eles mesmos, ao usar esses termos. Resumindo: o que eles querem dizer com mapeamento é, na verdade, a formação de um traço (decalque), como fazemos ao percorrer um caminho ou escrever uma linha; enquanto que o que querem dizer por decalque (traço) é, na verdade, a superposição vertical de camadas, como quando um mapa é lançado sobre o terreno. Ainda assim, mesmo com os termos ‘trocados’, a distinção é válida. A lógica da estratigrafia (mapeamento para nós, ‘decalque’ para Deleuze e Guattari) articula e hierarquiza sucessivos estados de coisas, cada um dos quais surge como pronto, empilhados uns sobre os outros como folhas impressas em uma pilha, ou como os níveis sucessivos de um diagrama arbóreo mediando uma estrutura profunda de baixo e uma estrutura de superfície de cima. A lógica antiestratigráfica, ao contrário, é rizomática: aqui as raízes, como as de uma árvore real crescendo no solo, sobem das profundezas para a superfície. Fazer um traço (“fazer um mapa” para Deleuze e Guattari) é, então, unir-se às texturas da superfície e segui-las, como quando trilhamos um caminho ou escrevemos uma linha. Trata-se de “[...] uma experimentação ancorada no real” (Deleuze; Guattari, 1995, p. 22). E o significado sai daí.

¹⁹ “[...] é hoje um processo digital, com a tinta por cima, e não dentro, da superfície da página”.

Readentrando a página

Ainda seria possível, então, voltarmos à página da mesma maneira como uma vez caminhamos o solo, a fim de devolver a nossa imaginação letrada ao nosso habitar na Terra? Ou estaríamos para sempre excluídos dela? Poderia ainda haver uma escrita da Terra na qual os princípios estratigráficos e antiestratigráficos estivessem combinados? “*We will never have understood writing*”, protesta a teórica literária Juliet Fleming (2016, p. 141), “*if we continue to think in layers, for ‘on’ is only a special case of being ‘in’ the world*”²⁰ A tinta da página impressa pode estar sobre, ao invés de impregnar, a superfície do papel, mas a página, no entanto, permanece no, e não sobre o, mundo. Como poderíamos, então, estar ao mesmo tempo *sobre* a página e *no* mundo? Vou concluir com dois experimentos muito diferentes para mostrar como isso poderia ser feito; há, sem dúvida, muitos outros. Eles funcionam, entretanto, de maneiras bem diferentes. Em um dos casos, as palavras impressas nas páginas de um livro servem, de fato, como notação para uma *performance*, de leitura em voz alta, na qual o corpo falante revive, ele mesmo, a experiência da habitação no solo. No outro exemplo, tanto a escrita quanto a leitura explodem as estruturas sintáticas do texto, na medida em que o vento e o clima invadem as estruturas do ser, de modo a se abrirem para um universo de ressonância afetiva.

Uma das melhores peças contemporâneas de escrita da Terra que conheço é um livro infantil popular, imortalizado pelo autor Michael Rosen, com ilustrações de Helen Oxenbury. Chama-se *We’re Going on a Bear Hunt* e todas as páginas têm o mesmo refrão:

*We can’t go over it,
We can’t go under it.
Oh no!
We’ve got to go through it!*²¹

Quatro filhos, o pai e o cachorro da família saem para encontrar um urso. No caminho, enfrentam uma grama alta que faz “*swishy-swashy*” à medida que eles passam por ela; atravessam um rio profundo que faz “*splish, splosh*”; atravessam uma lama lodosa e viscosa que faz “*squelch, squerch*”; enfrentam uma floresta escura onde eles “tropeçam e pisam em falso”; e uma tempestade de neve em redemoinho que uiva “*hooo wooo*”. Quando a família final-

²⁰ “Nós nunca vamos compreender a escrita”, “se continuarmos a pensar em camadas, pois ‘sobre’ é apenas um jeito especial de estar ‘no’ mundo.”

²¹ O livro foi traduzido em Portugal (Vamos à caça do urso) e tem o seguinte refrão: “Não podemos ir por cima. Não podemos ir por baixo. Temos que atravessar!”. Personagens atravessam a grama, o rio, a lama, a floresta, uma tempestade de neve... O autor fez uma leitura da obra em inglês que está disponível em: <<https://youtu.be/ogy16ykDwds>>. Nesse vídeo é possível experimentar o ponto de vista de Tim Ingold. N. da T.

mente encontra o urso, todos ficam tão apavorados que correm para casa o mais rápido possível, trancam a porta e se acomodam na cama com segurança. O urso, mais uma vez faminto da companhia pela qual ele anseia, é deixado de fora, solitário e desamparado, caminhando devagar de volta à sua caverna. É uma história dolorosamente triste.

O que a torna tão pungente, no entanto, é o modo como é realizada. Ao lê-la, de preferência em voz alta – ao pronunciar as palavras *splish*, *splosh*, *stumble*, *trip* ou *hooo*, *wooo* – a Terra e seu clima reverberam em som e sentimento. Quando dizemos a palavra *squelch*, podemos quase sentir o lodo de lama molhada em nossas botas, só pela maneira como nossa língua vasculha o céu da boca, e ouvimos a sucção da lama ao som que a palavra faz. Não se trata de onomatopéia. *Squelch* não imita o som da sucção suja de lama. A semelhança entre os sons é mais um resultado de terem sido produzidos através de processos análogos. *Squelch* é o som de uma voz que absorveu a experiência da lama molhada em seu próprio modo de falar. É falar *com* a lama, não *sobre* ela. E, obviamente, não é apenas com a lama que falamos, pois o vento, a grama, a água corrente e as raízes das árvores também entram no som da nossa voz. A cada página, além disso, os ouvintes são lembrados de que esses sons cabem ao leitor, à sua boca. O leitor fica tão obrigado, na leitura, aos imperativos da página quanto ficaria, se estivesse caminhando, aos imperativos do chão; não há atalho. O chão da história – aquele pelo qual não se pode ir por cima nem por baixo – é equivalente ao véu rusquiانو, um encontro de Terra e atmosfera semelhante ao palimpsesto, em que as forças constitutivas da Terra encontram as forças erosivas do clima.

No entanto, eis o paradoxo, pois as páginas do livro são impressas e suas letras são tipográficas. Na página impressa, diferentemente do solo descrito, não há nada que nos impeça de pular de um lugar para outro. Página e solo, ao que parece, não são equivalentes, afinal; eles repousam em princípios opostos. Como pode ser? Qualquer resposta consciente a essa pergunta teria, é claro, que levar em conta o fato de que o texto é vividamente ilustrado. Uma vez que as relações entre texto e imagem não são a minha preocupação atual, e puramente por uma questão de argumentação, deixarei as ilustrações superficialmente de lado para me concentrar exclusivamente nas palavras. O que me preocupa é a diferença, e a relação, entre ler um texto impresso e lê-lo em voz alta.

Vimos que os monges medievais, em suas leituras, seguiam as letras da página com seus dedos, enquanto murmuravam os sons correspondentes. Para eles, dedilhar e murmurar eram aspectos inseparáveis de uma única e mesma *performance*. Era quase como se os dedos e as cordas vocais estivessem sincronizados uns com os outros. E as palavras saíam a partir da *performance*: eram ao mesmo tempo sentidas e ouvidas, mas não tão facilmente vistas – especialmente quando o texto era escrito *scriptio continua*, sem quebras de palavras. Para os leitores modernos da palavra impressa, ao

contrário, o texto em si não é sentido nem ouvido. É basicamente escaneado pelo olho. Entretanto, essa digitalização não é, em si, parte da *performance*. Ler palavras é uma coisa; lê-las em voz alta é outra. E é a separação uma maneira e outra que estabelece a escrita como *notação*. Estritamente falando, não se executa uma notação; executa-se algo *a partir* dela. Na música clássica, por exemplo, convencionou-se indicar uma nota a ser tocada através de um ponto, posicionado sobre ou entre as linhas de uma pauta. Na partitura, o ponto é silencioso, inerte e autocontido. Na *performance*, porém, ele se traduz em uma linha de som sustentada e vibrante. Assim também é com letras. Assim, cada um dos ‘os’ na frase “*hooo wooo*” é pontual e inerte, mas na leitura em voz alta uma sequência de ‘os’ traduz-se num prolongado suspiro em murmúrio, semelhante ao do vento. Em suma, e ao contrário do caminho literato dos leitores medievais, o chão do livro sobre a caçada ao urso não é encenado em contato tátil com a página, mas recriado “fora da página”, como um fenômeno de experiência háptica e auditiva.

Contudo, e se não houver *performance*? Imagine-se a leitura de um texto em silêncio, como costumamos fazer com os livros impressos nos dias de hoje. Estaríamos apenas lendo as palavras; nada mais. Poderíamos, no entanto, habitar as páginas do livro da mesma forma como habitamos a Terra? Chegamos ao meu segundo exemplo. Em um estudo recente de escritos e filmes sobre o Ártico canadense, a pesquisadora literária Rebecca Fredrickson aponta para uma equivalência ontológica entre o solo e a página, e para a escrita de ambos. A autora atribui a equivalência, no entanto, a uma sensibilidade específica do Norte, enraizada na experiência de habitar um ambiente caracterizado por variações sazonais marcantes de luz e escuridão, por extremos de calor e de frio, e por imensas extensões de terra, mar e céu que nem sempre são claramente diferenciadas. Ela alega que essa sensibilidade é subjacente ao que chamou de “ecologia textual do Norte”. Cito, a seguir, uma pequena passagem do estudo de Fredrickson que, penso eu, resume a ideia em poucas palavras e, ao mesmo tempo, introduz aquilo que ela entende como “escrita do clima”:

As a connected part of the flux of life, that is, the processes that are life, literature draws the forces of its physical environment — storms, sudden winds, rain, melting — into its compositions. All literature is a kind of weather-writing. It is not a mimetic reproduction of the weather, but a place of becoming where the material of language produces forces analogous to the weather (Fredrickson, 2015, p. 14).²²

²² “Como parte conectada ao fluxo da vida, isto é, aos processos que são a vida, a literatura explora as forças de seu ambiente físico – tempestades, ventos repentinos, chuva, derretimento – em suas composições. Toda a literatura é uma espécie de escrita do clima. Não é uma reprodução mimética do tempo climático, mas um espaço de devires onde o material da linguagem produz forças análogas às do clima.”

Embora a preocupação ostensiva de Fredrickson seja com a escrita do clima, e a minha seja com a escrita da Terra, na verdade, acredito que eles resultem na mesma ideia. Afinal, não pode haver Terra sem tempo climático nem clima sem a Terra. Quem poderia dizer onde a nevasca termina e o campo de neve começa, ou traçar a linha entre a chuva e a lama, a névoa e a montanha, o vento e a duna? No solo-véu, como já vimos, a Terra e o clima se fundem e se misturam. Assim, também, a escrita na Terra e a escrita do clima devem necessariamente se dobrar uma na outra.

Quero, porém, enfatizar a distinção que Fredrickson insiste em fazer, entre *mimese* e *analogia*. Ela defende que as forças afetivas que movem a mão do escritor no processo de composição, ou que infundem a alma do leitor que silenciosamente revive a experiência da página, são do tipo daquelas que carregam e impulsionam os caminhantes quando eles plantam seus pés na terra. O livro pode parecer um artefato acabado, com todas as suas letras e palavras sintaticamente reunidas em frases bem formadas. Contudo, no processo de escrita e na experiência da leitura, não é nada disso. O que Fredrickson quer dizer, posto que eu a tenha entendido bem, é que, na turbulência da escrita e da leitura, a estrutura sintática é destruída, liberando tanto escritor quanto leitor – como o viajante castigado pelo tempo dos climas do Norte – nas correntes sempre fluentes da formação do mundo. Segundo Fredrickson (2015, p. 31), “[...] *there are blizzards blowing through syntax*”²³. Habitar a página, como a Terra, é ação menos performática que afetiva.

Epílogo

Em jogo, aqui, há formas de falar da mente. Pois essas, também, há muito traçaram paralelos tanto com o chão quanto com a página. Seria a superfície da mente semelhante a um palimpsesto, inscrita com memórias, entre as quais as mais profundas são as mais recentes, enquanto as mais distantes no tempo sobem à superfície e acabam por se dissolver no ar? Ou seria composta de uma série de estratos, cada um deles cobrindo e enterrando seu antecessor? Não há dúvida de que o povo medieval, para quem o propósito da leitura e da escrita era antes de tudo o compromisso dos textos com a memória viva, teria assumido a primeira visão, enquanto que as pessoas modernas, para quem o texto serve como um registro que *substitui* a memória vivida, destinada à deposição nas pilhas de um arquivo, estariam predispostas à segunda.²⁴ Não é por acaso que os neuropsicólogos contemporâneos falam da capacidade de a mente-cérebro oferecer um *substrato* neural capaz de dar suporte a todos os tipos de realizações culturais. Para eles, trata-se de uma superfície dura como a Terra. Mas e se pensássemos na base da cultura hu-

²³ “[...] há nevascas soprando através da sintaxe”.

²⁴ Para uma distinção entre a escrita como registro e como instrumento da memória, ver Carruthers, 1990.

mana como algo mais parecido com um tapete macio de vegetação que cobre o campo e a floresta? Pisando nesse solo, de acordo com o filósofo Alphonso Lingis (1998, p. 14), “[...] *we do not feel ourselves on a platform [...] but feel a reservoir of support extending infinitely in depth*”²⁵. É essa profundidade de apoio que vale neste exemplo, um suporte que proporciona enraizamento e crescimento, e não a dureza e a rigidez de uma superfície, que não permitem nenhum dos dois. Fazendo uma analogia com o chão acarpetado, não poderíamos comparar a mente-cérebro – como fazem Deleuze e Guattari (1995, p. 25) – a um campo de ervas?

Podemos entender por que Deleuze e Guattari preferem a erva a árvores. É porque suas árvores não são espécimes vivos enraizados no solo, mas diagramas dendríticos que articulam uma hierarquia de níveis de resolução, da estrutura profunda até a superfície. No entanto, para encerrar esta discussão, poderíamos voltar à antiga analogia entre a árvore e o livro, ao carvalho e à faia, suas raízes embaralhadas emaranhando-se na Terra, seus troncos emergentes confundindo-se em um emaranhado semelhante de galhos e ramos na copa, suas folhas sussurrantes e tagarelas juntando-se desordenadamente ao vento e ao clima. Talvez o domínio da mente pudesse ser comparado a um denso pedaço de floresta. Ao escrever e ler, então, não nos moveríamos através de uma superfície dura e pré-formada, como as botas no asfalto ou os veículos nas estradas. Iríamos preferir encontrar ou trilhar o nosso caminho *através* do solo e, ao fazê-lo, estaríamos contribuindo para a sua textura sempre emergente. Esse é o tipo de movimento que chamei de caminhante – um movimento que procura não conectar pontos ou territórios pré-determinados, mas que, a todo momento, segue em frente. Não é um modo de ser, mas uma forma de devir. E, dessa maneira, talvez possamos encontrar o real sentido de uma escrita da Terra.

Agradecimentos

Sou muito grato a Philipp Erchinger, cujo convite para o simpósio Escrita da Terra: Literatura e Geografia, realizado na Universidade de Düsseldorf em abril de 2016, me serviu de incentivo para escrever este artigo, e ao Conselho Europeu de Pesquisa, cujo financiamento me permitiu fazê-lo (Advanced Grant 323677-KFI, 2013-18).

Referências

ADAMSON, Glen; KELLY, Victoria (Org.). *Surface tensions: surface, finish and the meaning of objects*. Manchester: Manchester U. Press, 2013.

²⁵ “[...] nós não nos sentimos em uma plataforma [...] mas sentimos um reservatório de suporte que se estende infinitamente em profundidade”.

- AMATO, Joseph. *Surfaces: a history*. Berkeley, CA: U. of California Press, 2013.
- ANUSAS, Michael; SIMONETTI, Cristian (Org.). *Surfaces: transformations of the body, materials and earth*. Abingdon: Routledge, no prelo.
- BONO, James Joseph. *The word of God and the languages of man: interpreting nature in early modern science and medicine*. Madison, WI: U. of Wisconsin Press, 1995.
- BUCKLOW, Spike. *The riddle of the image: the secret science of Medieval Art*. London: Reaktion, 2014.
- CANDLER, Peter. *Theology, rhetoric, manuduction, or reading scripture together on the path to God*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2006.
- CARERI, Francesco. *Walkscapes: walking as an aesthetic practice*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2002.
- CARRUTHERS, Mary. *The book of memory: a study of memory in Medieval Culture*. Cambridge: Cambridge U. Press, 1990.
- COLEMAN, Rebecca; OAKLEY-BROWN, Liz (Org.). Visualizing surfaces, surfacing vision. Seção especial de *Theory, Culture and Society*, 34, p. 7-8, 2017.
- CRAWFORD, Osbert. *Archaeology in the field*. London: Praeger, 1953.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. 2. ed. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- _____. *Difference and repetition*. Tradução de P. Patton. New York: Columbia U. Press, 1994.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 1. Tradução de Aurélio Guerra e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- _____. *A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia*. Tradução de B. Massumi. London: Continuum, 2004.
- FARRELL, Craig. The poetics of page-turning: the interactive surfaces of early modern printed poetry. *Journal of the Northern Renaissance*, 8, 2017. Disponível em: <www.northernrenaissance.org/the-poetics-of-page-turning-the-interactive-surfaces-of-early-modern-printed-poetry/>. Acesso em: 22 dez. 2017.
- FLEMING, Juliet. *Cultural graphology: writing after Derrida*. Chicago, IL: U. of Chicago Press, 2016.
- FORSYTH, Isla; LORIMER, Hayden; MERRIMAN, Peter; ROBINSON, James. Guest Editorial (thematic issue on surfaces). *Environment and Planning A*, 45.5, p. 1013-1020, 2013.
- FREDRICKSON, Rebecca. *Orientations in weather: a northern textual ecology* (Tese de Doutorado não publicada). Department of English and Film Studies, University of Alberta, 2015.
- GIBSON, James J. *The ecological approach to visual perception*. Boston: Houghton Mifflin, 1979.
- HARRISON, Peter. *The Bible, Protestantism and the rise of Natural Science*. Cambridge, UK: Cambridge U. Press, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. *Poetry, language, thought*. Tradução de A. Hofstadter. New York: Harper and Row, 1971.
- HOOKEYWAY, Branden. *Interface*. Cambridge, MA: MIT Press, 2014.
- HOWE, Nicholas. The cultural construction of reading in Anglo-Saxon England. In: Boyarin, Jonathan (Org.). *The Ethnography of Reading*. Berkeley, CA: U. of California Press, 1992. p. 58-79.

- INGOLD, Tim. Dreaming of dragons: on the imagination of real life. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 19.4, p. 734-752, 2013.
- _____. *The life of lines*. Abingdon: Routledge, 2015.
- LINGIS, Alphonso. *The imperative*. Bloomington, In: Indiana U. Press, 1998.
- MILLER, Daniel. Style and Ontology. In: FRIEDMAN, Jonathan (Org.). *Consumption and identity*. Chur: Harwood Academic, 1994. p. 71-96.
- OGBORN, Miles. *Spaces of modernity: London's geographies - 1680-1780*. London: Guildford Press, 1998.
- REYNOLDS, Anna. Such dispersive scattredness: Early Modern encounters with binding waste. *Journal of the Northern Renaissance*, 8, 2017. Disponível em: <www.northernrenaissance.org/such-dispersive-scattredness-early-modern-encounters-with-binding-waste/>. Acesso em: 22 dez. 2017.
- ROSEN, Michael; OXENBURY, Helen. *Vamos à caça do urso*. Lisboa: Editorial Caminho, 2007.
- _____. *We're going on a bear hunt*. London: Walker Books, 1989.
- RUSKIN, John. *The works of John Ruskin* (Library Edition), Volume 7. Organizado por E. T. Cook and A. Wedderburn. London: George Allen, 1905.
- SIMONETTI, Cristian. The Stratification of Time. *Time and Society*, 24.2, p. 139-162, 2015.
- SPUYBROEK, Lars. *The sympathy of things: Ruskin and the ecology of design*. 2nd ed. London: Bloomsbury, 2016.

Mundos sob os fins que vêm

Déborah Danowski¹

O presente texto resume pequenas reflexões inacabadas em torno da *irreversibilidade* daquilo que, no livro *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*, escrito juntamente com Eduardo Viveiros de Castro, chamamos de “fim do mundo”. Não creio que seja casual que estas reflexões soem, a mim mesma, *inacabadas*. Parece-me que um dos primeiros efeitos do Antropoceno, além evidentemente dos eventos climáticos extremos que já são visíveis por todo o globo terrestre, é, na “cultura ocidental”, que *ninguém sabe realmente o que fazer*, o que pensar, o que comer ou *não* comer, onde pisar ou *não* pisar, como reocupar os espaços, como resistir, como fazer política, o que é a política (os que o sabem com muita segurança, eu diria que há uma grande probabilidade de estarem iludidos). De repente, todos os nossos conceitos, sobretudo aqueles mais caros às ciências humanas e sociais, parecem ter entrado em uma *zona problemática*. Tornam-se eles mesmos *problemas*: sujeito, objeto, natureza; quem somos “nós”, quem além de “nós” diz “nós”, o que é humano, se devemos ou não devemos ainda falar em humano, e, se não há o “próprio” do humano, onde então começa o não-humano – ou será melhor dizer o “extra-humano”; o que pensa o animal, os animais, as plantas, as pedras; o que é a vida, de que novas ontologias precisamos; quem faz política, para quem, como, qual nossa responsabilidade para com aqueles que ainda nem existem; o que dizer hoje da filosofia, o que foi a filosofia para os dela excluídos ao longo da longa história do ocidente; o que será da Terra, do mundo, do fim... Tudo parece deslocado, fora de escala, impreciso para dar conta do que presenciamos, daquilo que esperamos e daquilo que esperamos que não aconteça. Por isso, o melhor que podemos fazer neste momento é tentar colocar questões, imaginar, experimentar conceitualmente, sem respeitar limites disciplinares, e sempre sabendo que é preciso aprender *com* a Terra, com aqueles que aprendem *desta Terra, nesta Terra, para esta Terra*.

E já é tempo. Encontramo-nos todos hoje em meio a um desequilíbrio biogeofísico do planeta que vamos descobrindo ser de uma dimensão in-

¹ Doutora em Filosofia. Professora adjunta da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. *E-mail*: deborahdanowski@gmail.com.

teiramente inusitada, não apenas para a civilização moderna, mas para a “civilização” de um modo geral, e mesmo para a espécie *Homo sapiens* como um todo, bem como para grande parte das demais espécies viventes que compartilham conosco esta biosfera. Para dar uma ideia da magnitude das transformações em curso, digamos apenas que elas são comparáveis àquelas produzidas pela passagem entre as eras glaciais, porém em um intervalo de tempo muito mais curto. Sem contar o arrasamento, as poluições e contaminações dos ecossistemas, vão ser necessários provavelmente muitos milhares de anos para que o CO₂ que lançamos na atmosfera e nos oceanos volte a se estabilizar como antes, i.e. como antes da Revolução Industrial no final do século XVIII e, sobretudo, como antes da Grande Aceleração do pós-guerra, em meados do século XX. Enquanto isso, os mares já estão mais ácidos, partes imensas do Ártico, da Antártica e da Groenlândia se desestabilizaram de maneira provavelmente irreversível,² o nível dos oceanos sobe cada vez mais rapidamente, espécies inteiras (algumas ainda desconhecidas de nós) estão desaparecendo, em uma velocidade que alguns dizem ser até mil vezes superior à taxa de fundo da extinção.³ Certos cientistas dizem que o planeta entrou em uma rota definitivamente divergente em relação ao Holoceno.⁴ Outros sugerem que entramos não só em uma nova época, o Antropoceno, mas em uma nova *era* geológica, a era Antropozóica.⁵

Por tudo isso é correto dizer que a situação que temos diante de nós é totalmente inusitada, desconhecida. De tal maneira que, muito depois de o capitalismo industrial global acabar, os que permanecerem, ou os que vierem depois de nós, terão que conviver com um mundo empobrecido ecológica e ontologicamente, muito diferente do mundo que hoje chamamos de *nosso mundo, nossa casa, Gaia, Terra, Mundo-floresta, Mundo-água etc.*

Que mil nomes terá Gaia amanhã?⁶ Viver *no* e *com* o Antropoceno não requer apenas que compreendamos a escala das transformações em curso; requer sobretudo que aprendamos a importância dessa diversidade de nomenclaturas, que juntas exprimem também variações de mundo, séries divergentes mas que de alguma forma devem se cruzar em pontos singulares, ao modo daqueles portais de tantos filmes de ficção-científica, que permitem a passagem entre dimensões diferentes. Como bem exprimiu Patrice Maniglier no texto “*How many Earths? The geological turn in anthropology*”:

² Assim começa, por exemplo, um artigo de Eric Holthaus intitulado “Ice Apocalypse”: “Em uma remota região da Antártica conhecida como Pine Island Bay, a 4 mil quilômetros da ponta da América do Sul, 2 glaciares mantêm refém a civilização humana.” (Holthaus 2017). Ver também Kopp, R.E. et al. 2017.

³ Cito apenas um caso, no qual não se costuma pensar muito frequentemente: Estudos mostraram ser provável que 30% dos parasitas desapareçam até aproximadamente 2070, com consequências imprevisíveis para o próprio corpo humano. Cf. Carlson, C.J. et al 2017.

⁴ Ver um bom resumo no 1º capítulo de Hamilton 2017.

⁵ Cf. tb Danowski & Viveiros de Castro, op. cit: 31-32.

⁶ Referência ao título do colóquio *Os mil nomes de Gaia: Do Antropoceno à Idade da Terra*, que realizamos no Rio de Janeiro em setembro de 2014, na Fundação Casa de Rui Barbosa.

esse novo ator que podemos chamar a Terra é ao mesmo tempo único – não há planeta B, como dizem com razão os ativistas – mas não unificado. A unicidade da Terra se dá de modo divergente em cada localidade (e uma localidade poderá ser definida precisamente como um modo divergente de construção da própria globalidade).⁷

Mas o que pode significar um cruzamento de divergentes em um mundo puramente imanente?

Ao contrário do que poderíamos pensar inicialmente, se há que se buscar portais, se é preciso que as séries se cruzem, é justamente porque não há um “outro lugar” para onde pudéssemos fugir. O que vamos aprendendo no Antropoceno é que não há onde se refugiar. É verdade que, diante desse cenário, não são poucos os que buscam e encontram conforto no pensamento de que algum tipo de “salvação” é possível, que nos tire de uma vez por todas desse «rodeio de bode»⁸ em que nos encontramos. Lembremo-nos da fórmula “salve-se quem puder”, presente no belo título do filme de J-L Goddard, *Sauve qui peut, la vie*. Podemos dizer que uma variação dessa fórmula é o mantra secreto que mantém os grandes poluidores e devastadores do nosso planeta em plena atividade (em seu “*business as usual*”), certos (ou ao menos alguns deles) de que seus privilégios econômicos cada vez maiores serão suficientes para que permaneçam seguros em seus *bunkers*, por maior que seja a crise que venha a atingir os outros 99%. E eles podem ter razão, ao menos durante um tempo. Mas... o mundo que nos espera é cheio de surpresas, para eles também.

Uma outra modalidade da ideia de salvação muito presente nos dias atuais é a crença na Ciência (no singular e com C maiúsculo) e nas inovações e soluções tecnológicas (as “*technofixes*”), traduzida, por exemplo, na confiança cega de que “a situação vai se resolver”, “a tecnologia vai nos salvar”, “ainda vão inventar uma técnica para capturar CO₂ da atmosfera e assim evitar o pior”, ou “para transformar a água do mar em água potável a baixo custo”, ou que “podemos levar a nossa vida normalmente porque vamos conseguir fazer a *transição* para a economia verde a tempo”, ou “vamos em breve inventar a fusão a frio”, ou ainda, em casos mais extremos, que “daqui a pouco estaremos em condições de colonizar Marte” (pensemos nesse filme que considero abominável, *Perdido em Marte* (*The martian*), dirigido por Ridley Scott em 2015)⁹. É curioso perceber que essa confiança convive e contrasta, em primeiro lugar, com uma sensação de pânico generalizado, um pânico frio (como disse uma vez Isabelle

⁷ Maniglier, P. 2015.

⁸ Ver The Goat Rodeo Index – a persistent Governance Antipattern, página na How to Live Wiki, por Vinay Gupta 2010.

⁹ Abominável porque, apesar do que anuncia o título original, não há marcianos em Marte, apenas o herói humano norte-americano. O mundo é um só em qualquer lugar, e tem sempre os mesmos donos de direito, que vencerão todas as adversidades para se tornar seus donos de fato. Compare-se mais adiante esse Marte com o do sublime livro *Crônicas marcianas*, de Ray Bradbury. O filme de Ridley Scott é uma adaptação do livro *The martian*, de Andy Weir (2011).

Stengers), que acompanha a deterioração da qualidade de vida nas sociedades modernas e sobretudo a consciência de que pode ser que desta vez as coisas não tenham conserto; e em segundo lugar, com uma indiferença ou mesmo uma descrença muito forte nessa mesma ciência, manifesta nos discursos ou atitudes negacionistas, presentes aliás em todo (ou quase todo) o espectro político, da direita à esquerda.

O negacionismo¹⁰ tem inúmeras faces, das mais inocentes (p. e. aquele que qualquer um de nós exprime quase todos os dias em frases como “não aguento pensar nessas coisas”; ou, como relataram alguns sobreviventes do Holocausto durante a 2ª Guerra Mundial, “não posso acreditar”¹¹) até as mais criminosas, caso das grandes indústrias de combustíveis fósseis, que há muitas décadas investem incalculáveis somas de dinheiro em campanhas de desinformação.¹² Outro exemplo especialmente bizarro, mas por isso mesmo interessante, é o negacionismo de um número crescente de pessoas (5% dos norte-americanos, por exemplo) que sustentam uma crença inabalável de que poderes mundiais, entre eles o governo dos EUA, estão há tempos pondo em prática programas secretos de geoengenharia para mitigar os efeitos do aquecimento global, como é o caso das *chemtrails*, rastros químicos liberados por aviões misteriosos (confundidos por nós inocentes com meros rastros de vapor d’água condensado), contendo produtos que visariam bloquear os raios solares, mas que já estariam causando efeitos colaterais como o câncer cerebral e a doença de Alzheimer.¹³ Essas pessoas olham para o céu e não vêem mais o azul de antigamente; em seu lugar vêem uma cor prateada e nuvens de consistência estranha que demoram a se desfazer. Ou seja, reconhecem a realidade do aquecimento global, mas transferem para um “eles” abstrato, transcendente e inalcançável a agência deletéria que, se não fosse por essa dissonância cognitiva,¹⁴ poderiam tentar combater.

Mesmo quando significa o desejo de conservar a melhor parte daquilo que já se tem como civilização (salvação como resgate), a esperança de salvação, diante do reconhecimento de uma piora ou deterioração profunda do mundo presente, uma perda de mundo (o Apocalipse), costuma supor que

¹⁰ Noto que esse nome não é fruto de desleixo no emprego das palavras, nem de exagero; ao contrário, tem sido usada com o objetivo explícito de estabelecer uma relação de parentesco com o negacionismo quanto à existência dos campos de extermínio na Alemanha nazista e em alguns outros países, ainda que este último diga respeito principalmente ao passado e aquele ao presente e ao futuro. Ver Danowski 2012.

¹¹ Vejam-se os exemplos de inúmeros depoimentos no filme Shoah, de Claude Lanzmann, 1985. Cf. tb o curta do mesmo diretor, *Karski Report* (2010).

¹² Um dos exemplos mais chocantes é o da mega companhia ExxonMobil, que, como se descobriu recentemente, após ter encomendado, no final dos anos 1970, uma pesquisa científica cuja conclusão foi que devíamos diminuir o quanto antes as emissões da queima de combustíveis fósseis, escondeu esses resultados e, não só seguiu em frente, mas passou a financiar falsas pesquisas que dissessem o contrário. Sobre isso ver Costa, A. 2017: http://revistavirus.com.br/eles_sabiam/.

¹³ Cf. C. Dunne 2017.

¹⁴ Termo proposto pela primeira vez em 1957 por Leon Festinger, em *A theory of cognitive dissonance*.

a única saída seria o advento de um *outro* mundo melhor, seja ele terreno ou extraterreno. Em todos esses casos e em muitos outros, junto à crença na salvação, podemos perceber uma descrença, pelos sujeitos e comunidades em questão, em sua capacidade de lidar, aqui e agora, com a situação que os preocupa e os afeta negativamente, ou, se quisermos, uma *desconexão* entre sua qualidade de agentes e suas ações (Spinoza talvez dissesse: uma separação entre o corpo e aquilo que esse corpo pode). Aliás, essa desconexão não se limita a uma condição subjetiva, de causas psicológicas e individuais (conscientes ou inconscientes), mas nos tem sido antes imposta como peça fundamental de sustentação da economia capitalista industrial baseada no consumo. Separar-nos daquilo que podemos, tirar de nós os instrumentos para cuidarmos de nossas próprias vidas sem precisar delegá-las sempre ao Estado, para construir nossas casas, cultivar nossos alimentos, formar coletivos, estabelecer alianças com indivíduos e povos os mais diversos (humanos e extra-humanos), ocupar e cultivar o espaço comum, levar tempo, demorar, inventar e experimentar tecnologias simples que não dependam sempre da chamada “ciência de ponta” e de um hiperinvestimento promovido por políticas de Estados cada vez mais militarizados a serviço de grandes empresas cada vez maiores e deslocalizadas.

Finalmente, a esperança de “salvação” (a minha individual, a da minha família ou do meu grupo social, religioso ou político, mas também a da “nossa civilização” como um todo) supõe *muitas vezes*¹⁵ a vontade, e até mesmo a prática, de exclusão e sacrifício de outros indivíduos e povos, outras cosmologias e ontologias, modos de existência, etnias, religiões; a exclusão de imigrantes, mulheres, LGBTs, negros, índios, para não falarmos dos animais, plantas, do mundo inorgânico, e de qualquer coisa que possa funcionar como perpétua fonte de recursos para sustentar essa salvação de alguns. Mas a perversidade dessa lógica – seus custos reais (seus sacrificados) – dificilmente é admitida como tal, já que, como dissemos, sua agência costuma ser delegada a uma instância transcendente (“alguém”, “alguma coisa”, vai “nos” salvar), e se referir ao futuro, tendo como horizonte o sonho da substituição de um estado de coisas ruim ou péssimo por um Reino ótimo ou perfeito.

Acontece que o Apocalipse que nos espera é, como disse o filósofo Günther Anders (2007) na época da guerra fria, um Apocalipse sem Reino.

Günther Anders imaginava o Apocalipse sem Reino como um inverno nuclear que acabaria com *toda* a vida na Terra e com a própria História, pois não haveria mais ninguém para olhar para trás e contemplar o que *um dia*

¹⁵ Tenhamos o cuidado de não generalizar. Embora não se vá tratar deles aqui, há sentidos bem diferentes da ideia de salvação (como também de esperança, aliás).

teria existido e não é mais. Hoje, entretanto, diante de outros perigos (e outras formas do mesmo), podemos dizer que nem mesmo o Apocalipse sem Reino impedirá que reste um mundo, que será sempre o mundo de alguém, de um sujeito, de povos. É certo que tudo pode sempre piorar, ao infinito (como dizia o filósofo do otimismo, Leibniz). Mas Leibniz também sabia que há fins dentro de fins, porque há mundos dentro de mundos. No fundo, para nós, isso significa que nenhum mundo é um Reino, e que nenhum Apocalipse é um fim absoluto. Não é isso que significa também a frase que podia ser vista em um muro da universidade de Nanterre, em Paris, durante as manifestações de 2016 contra a lei do Trabalho: “um outro fim de mundo é possível”?

Foi para não trair a vida desses que (no passado, no presente e no futuro) traçam linhas de fuga e encontram saídas onde não há salvação nem transcendência possível, aqueles que se reúnem e se reunirão em povos sempre menores (os Terranos de Latour? os guerreiros do clima? os indígenas? as mulheres? os animais? as plantas? quem sabe as pedras?), que creem na Terra, que creem em mundos dentro ou sob os mundos que vêm, mundos sob os fins que vêm, que resistem e resistirão a cada catástrofe; e também aqueles que serão obrigados a deixar seus lugares (os refugiados político-climáticos) e de algum modo se tornarão outra coisa, aqueles talvez que Gilles Deleuze chamou de *os povos por vir* – foi por isso que achei que valeria a pena, depois de ter escrito um livro sobre as imaginações do *fim do mundo*, apresentar aqui *brevíssimas* ideias acerca de dois livros e dois filmes de ficção científica, para insistir um pouco mais no que pode haver de *acontecimento* e *virtualidade* no *fato* do Antropoceno no qual estamos hoje, todos, mergulhados. Esses exemplos, apenas quatro entre inumeráveis outros exemplos possíveis, talvez nos ajudem a encontrar ou inventar portais, saídas por dentro de um mundo que hoje nos parece inimaginável, incompreensível e mesmo impensável.

Ao final deste artigo, farei algumas considerações de caráter mais geral.

1. incompatibilidade, espectralidade

O clássico *The martian chronicles*, livro de Ray Bradbury publicado em 1950, é uma composição de episódios ordenados cronologicamente (de 1999 a 2026) e ligados pela operação de uma incessante alteração de ida e vinda, de deslocamento entre a Terra e Marte, entre os pontos de vista dos habitantes

da Terra e de Marte.¹⁶ Juntamente com esse primeiro deslocamento, espacial, um outro deslocamento se produz no tempo, de tal modo que somos incessantemente transportados entre dois mundos, duas temporalidades, duas materialidades (pois, diferentemente da nossa, a materialidade marciana tem um forte componente espectral), assim como entre duas experiências incompatíveis de morte e de extinção: aos poucos o planeta vermelho, suas cidades, geografia, clima, os corpos de seus indígenas, suas tecnologias, arte, em suma, a bela, estranha, delicada e frágil paisagem marciana vai sendo invadida, suja, devastada e morta pelos terráqueos, que ali replicam os mesmos crimes e destruições que impunham a sua própria gente e seu planeta natal.¹⁷ Mas os marcianos resistem e continuam vivendo em suas cidades espectrais, enquanto os invasores acabam assistindo de longe à destruição de seu planeta de origem. Além disso, o que é experimentado como passado e futuro em cada um desses dois mundos (a Terra e Marte) muda continuamente, junto com os pontos de vista, no sentido de que ninguém, de um lado ou de outro, sabe muito bem se está vivendo ou vendo uma realidade passada (nas alucinações ou nas memórias), presente (nas ruínas do passado, vistas pelos humanos como a realidade marciana por excelência) ou por vir (nos sonhos ou nos projetos que se materializam).

Mas a passagem que nos interessa aqui mais particularmente encontra-se em um capítulo intitulado “Encontros noturnos”, em que um marciano e um terráqueo se encontram, dizem seus nomes, trocam algumas frases por telepatia. Entretanto, quando o terráqueo oferece uma xícara de café ao marciano, ambos se dão conta de que há algo errado acontecendo ali: eles não conseguem tocar um no outro nem nos seus utensílios recíprocos; suas mãos e corpos se entreatravessam, e cada qual pode enxergar as estrelas através da materialidade do outro. E enquanto a paisagem que o Terráqueo observa em Marte é a de um planeta invadido, os canais secos, as ruas cobertas de poeira e detritos, os marcianos todos mortos, suas cidades arrasadas; à sua frente, o próprio marciano vê muito distintamente as belas e frágeis cidades de seu planeta ainda brilhantes e pululando de gente, as mulheres que passam, os canais cheios de vinho de lavanda... O terráqueo diz: “Mas as ruínas são a prova de que eu represento o futuro, eu estou vivo e vocês estão mortos!”¹⁸

¹⁶ Após o primeiro capítulo, “O verão do foguete”, em que o autor descreve magnificamente uma espécie de pequena mudança climática, a transformação do inverno de Ohio em verão, provocada pelo calor liberado pelo foguete que parte levando a “primeira expedição” a Marte, a história passa diretamente a este último planeta. Ali a cena se foca na vida doméstica de um casal de marcianos, cuja mulher, Ylla, “ouve” (por telepatia?) uma canção em inglês, e, mesmo sem compreender suas palavras, sente que alguma coisa, alguém muito importante, está para chegar. Ela imediatamente irá se apaixonar por esse desconhecido, que acabará sendo morto por seu marido ciumento.

¹⁷ De modo que os marcianos de Bradbury estão muito mais próximos daqueles que Latour (2013) chamou de Terranos, enquanto os terráqueos mantêm em Marte sua posição de Humanos-Modernos.

¹⁸ Curiosamente, é a mesma frase que aparece num dos momentos de maior suspense em *Übik*, obra-prima de Philip K. Dick. Mais exatamente: “All of you are dead. I am alive.”

Ao que o marciano replica: “Só vejo uma explicação: vocês são uma visão do passado!”.

Assim como seus corpos e seus mundos, também suas razões, as razões suficientes das duas séries divergentes, do marciano e do terráqueo, parecem atestar uma incompreensão e uma incompatibilidade quase totais. Os marcianos vivem em um mundo muito mais estranho, alheio, do que pensavam os terráqueos (sejam aqueles que vieram para destruir, sejam os que vieram para fugir da escravidão a que eram submetidos na Terra). Mas ao longo de todo livro de Bradbury, do primeiro ao último capítulo, vemos traçarem-se entre eles cruzamentos improváveis, devires e afetos de todos os tipos – nem sempre positivos, diga-se de passagem.

2. devir-imperceptível, contraefetuação

Em *The incredible shrinking man* (filme de 1957 dirigido por Jack Arnold, com roteiro de Richard Matheson baseado em seu romance *The shrinking man*, de 1956), um homem acidentalmente exposto a uma nuvem radiativa começa lentamente a encolher, cada vez mais, sendo gradativamente obrigado a penetrar e a viver em sucessivos mundos que antes lhe eram quase totalmente desconhecidos. Com um epílogo tardeano, em que o subatômico reencontra as estrelas e o infinitamente pequeno se funde com o infinitamente grande, o personagem principal vê-se obrigado a estabelecer relações inesperadas (contranatureza) com outros viventes (o gato, a aranha). São relações forçosamente de contraposição e de combate, pois todos os seus esforços, ao mesmo tempo sobre e sub-humanos, guiam-se pelo instinto de sobrevivência naquele mundo que ele sabia não ser seu; mas o encolhimento exponencial vai trazendo a atualização de virtualidades corporais não-humanas (e finalmente não-orgânicas) antes imperceptíveis, desconhecidas por ele mesmo. As diferenças vão diferindo,¹⁹ ao mesmo tempo em que ele vai se tornando ele próprio cada vez mais imperceptível aos olhos dos outros humanos e acedendo a outros afetos e outros pontos de vista. E enquanto seu corpo não pode senão se submeter à *efetuação* do encolhimento, efeito inescapável, irreversível e devastador da radiação, ele adentra o que se poderia chamar (nas palavras de François Zourabichvili) uma “ética da contra-efetuação ou do devir-imperceptível [...], que traz ao primeiro plano “a parte ‘acontecimental’, ‘inefetável’, de qualquer efetuação”.²⁰

¹⁹ “A diferença vai diferindo, ... a mudança vai mudando” – Gabriel Tarde 2013: 90.

²⁰ No verbete “Acontecimento” de seu *Dictionnaire de Deleuze* (2003: 38).

3. a destruição, a resistência

Beasts of the Southern wild (Benh Zeitlin, 2012). Inspirado na realidade de comunidades pesqueiras bayou do delta do rio Mississippi, na Louisiana, ameaçadas pela erosão, por furacões e pela elevação do nível do mar, este filme de ficção me parece constituir uma das melhores representações do que poderia ser aquilo que Bruno Latour chamou de guerra entre Terranos e Humanos, ou, melhor ainda, da resistência dos Terranos ao projeto Humano modernizador. “Para os animais que não tiveram um papai para colocá-las num barco, o fim do mundo já aconteceu”, diz a pequena personagem principal, Hush Puppy.²¹ Vivendo com poucos recursos materiais, no terreno alagadiço que chamam de “a banheira”, separados do mundo moderno (“o lado seco”) por um dique que impede este último de alagar ao mesmo tempo em que apressa o alagamento e a salinização da terra que resta do primeiro, os Terranos (que, neste caso, talvez fossem mais apropriadamente apelidados de Povo da Lama ou do Alagado),²² com sua baixa tecnologia, sua mitologia própria e seus hábitos corporais “animalescos”, recusam-se a ser absorvidos e reduzidos pela frente de modernização, abrindo mão até mesmo de suas amenidades e dispositivos mais benéficos, como hospitais e outras facilidades, preferindo bem viver e bem morrer a viver mais e melhor, isto é, com mais recursos.

4. a saída, o deserto, a segunda origem

Parable of the Sower. Este romance de Octavia Butler (1993) está entre aquelas ficções distópicas mais desoladoras que se encontram na literatura atual, pelo retrato absolutamente sombrio que faz de uma sociedade em colapso climático, econômico e social, mas sobretudo pela proximidade desse retrato com a realidade de muitas de nossas cidades atuais. Filha de um pastor batista e vivendo com sua família nas ruínas de uma das comunidades muradas que restaram na periferia de Los Angeles, a jovem Olamina, dotada de uma capacidade empática que a faz sentir em seu próprio corpo a dor alheia, redige um evangelho próprio que ela chama de *Earthseed: The books of the living* (*Semente da terra: Os livros dos vivos*). Quando sua própria casa é atingida pela violência que toma conta da cidade (do mundo?) e seus parentes são mortos, ela resolve abrir mão da precária segurança dos muros e ir embora, sair, numa peregrinação que parece cada vez mais sem perspectivas. Nada, entretanto, a impede de seguir adiante, reunindo em torno de

²¹ “For the animals that didn’t have their dad to put them in a boat, the end of the world already happened”.

²² O que evidentemente lembra a expressão o “povo da lama/povo de pé”, “le peuple de boue”, usada por ativistas da ZAD de Notre-Dame-des-Landes, em um trocadilho com esta outra expressão, “le peuple debout”. Ver Danowski & Viveiros de Castro, op. cit: 77.

si uma comunidade nômade, um povo que ela acredita capaz de recriar um mundo.²³

Alguns pontos para terminar:

1. A alternativa, de um lado, ao negacionismo, sob suas formas mais diversas, e, de outro lado, a várias modalidades da ideia de salvação, passa antes de tudo por permanecer no presente, não como uma condenação ou um destino inescapável (em relação aos quais salvar o futuro seria de fato o único remédio), mas como esse plano de imanência de que falam Deleuze e Guattari (1991), plano do acontecimento, de onde podem emergir povo e mundo.
2. O presente que nos concerne não é simplesmente um estado de coisas, mas sempre o que está vindo, o que vem, o devir, que vai nos dois sentidos ao mesmo tempo. Como no romance de Bradbury, aquilo que se efetua em um plano e nos corpos *não pode ser desfeito*, pode, entretanto, ser contra-efetuado, no plano mítico, ritual, do pensamento e do sentido.

Citando Arun Saldanha (2017),

o povo é uma potencialidade da própria população, na medida em que esta última é uma multiplicidade heterogênea que produz devires-minoritários como os que se expressam na arte e na filosofia. *O por vir é o que já está vindo, não o que é eternamente adiado como no messianismo.*

3. é verdade que, em um certo sentido, não há saída. Assim o capitalismo, por exemplo, pode sempre absorver, engolir as resistências, transformá-las em tecnologias de assujeitamento, exclusão, reterritorialização. O mesmo ocorre com o Antropoceno. Muitas das transformações em curso já são irreversíveis, e tudo parece conspirar para a entropia, a homogeneização, a perda de mundo. Mas a perda do mundo não precisa nos impedir de crer no mundo. Não no mundo que virá no futuro, mas naquele que está sempre vindo e nunca termina de vir.

É um pouco como a distinção entre o devir revolucionário e o futuro da revolução de que fala Deleuze. O fracasso da revolução não anula o devir revolu-

²³ O documentário de Florent Tillon, *Detroit, Ville Sauvage* (2010), explora uma situação distópica real em que uma cidade decaída e quase completamente abandonada vai sendo reocupada e transformada por um “povo”, senão subterrâneo, ao menos quase imperceptível aos olhos da cultura das classes mais abastadas das grandes metrópoles. Já o filme *Interstellar*, de Christopher Nolan (2014), é exemplo de um outro tipo de recomeço ou segunda origem: a gente sem mundo da Terra pós-catástrofe climática foge de seu planeta e constrói, em uma estação espacial, um mundo artificial de alta tecnologia, em muitos sentidos o inverso perfeito do que imaginam autores como Butler e do que fazem na vida real esses novos moradores de Detroit.

cionário. É então que tudo precisa recomeçar, com outros materiais, de outra maneira, por outros caminhos, e a cada vez será diferente. Aliás, nenhum caminho, assim como nenhuma distinção conceitual, deve ser seguido até o fim. É preciso parar antes que tudo desmorone, pois há sempre algo que acontece, tanto conceitualmente como empiricamente, num momento qualquer, e que torna necessário um desvio e um recomeço. Nada jamais funciona perfeitamente neste mundo terreno. Sem isso tudo já estaria morto.

Finalmente, termino como havia pensado começar:

Todo pensamento ou imaginação de um fim não absoluto do mundo requer, além do pensamento mítico inverso de um começo (empírico ou transcendental) desse mundo que acaba, a busca, por parte do sujeito ou povo desse mesmo mundo, das condições de uma saída e uma separação. Essa saída e separação se dão sempre como um devir-outro-menor-imperceptível, que o torne capaz de incessantemente recomeçar como que nos subterrâneos desses fins de mundo, nos interstícios do mundo desertado, para criar um outro, sempre outro, sem fim, ou até que tudo termine.

Referências

- ANDERS, Günther. 2007. *Le temps de la fin*. Paris: L’Herne.
- ARNOLD, Jack. 1957. *The incredible shrinking man* (filme).
- BRADBURY, Ray. 1979. *The martian chronicles*. Nova York: Bantam.
- BUTLER, Octavia E. 1993. *Parable of the Sower*. Nova York: Grand Central.
- CARLSON, C. J. et al. 2017. Parasite biodiversity faces extinction and redistribution in a changing climate. *Science Advances*, 6 Set 2017: 3 (9), e1602422. DOI: 10.1126/sciadv.1602422.
- COSTA, Alexandre. Eles sabiam. *Revista Virus*, 6 março 2017. Acessível em: <http://revistavirus.com.br/eles_sabiam/>. (último acesso 19 de fevereiro de 2018).
- DANOWSKI, Déborah. 2012. O hiperrealismo das mudanças climáticas e as várias faces do negacionismo. *Sopro (Panfleto Político-Cultural)* 70: 2-11.
- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 2014. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro: ISA e Cultura e Barbárie. 2. ed. 2017.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1991. *Qu’est-ce que la Philosophie ?* Paris: Minuit.
- DICK, Philip K. 1983. *Ubik*. Nova York: Daw Books.
- DUNNE, Carey. 2017. My month with chemtrails conspiracy theorists. *The Guardian*, 22 de maio de 2017. Acessível em: <<https://www.theguardian.com/environment/2017/may/22/california-conspiracy-theorist-farmers-chemtrails>>. (último acesso em 19 de fevereiro de 2018).
- FESTINGER, Leon. (1957). *A theory of cognitive dissonance*. California: Stanford University Press.
- GUPTA, Vinay. 2010. The Goat Rodeo Index – a persistent Governance Antipattern. Acessível em: <<http://vinay.howtolivewiki.com/blog/other/the-goat-rodeo-complexdifficult-situation-scale-2064>>. (último acesso em 19 fevereiro 2018).
- HAMILTON, Clive. 2017. *Defiant Earth: The fate of humans in the Anthropocene*. Sydney: Allen & Unwin.

- HOLTHAUS, Eric. 2017. Ice Apocalypse: Rapid collapse of Antarctic glaciers could flood coastal cities by the end of this century. *Grist*, 21 de novembro de 2017. Acessível em: <file:///Users/deborah2/Desktop/Páginas%20web%20salvas/Ice%20Apocalypse%20%7C%20Grist.webarchive>. (último acesso 19 fev 2018).
- KOPP, R. E. et al. 2017. “Evolving understanding of Antarctic Ice-Sheet Physics and ambiguity in probabilistic sea-level projections.” *Earth’s Future*, 5, 1217–1233. Acessível em file:///Users/deborah2/Desktop/Páginas%20web%20salvas/Earth’s%20FutureEvolving%20Understanding%20of%20Antarctic%20Ice-Sheet%20Physics%20andAmbiguity%20in%20Probabilistic%20Sea-Level%20Projections.webarchive. (último acesso em 19 fev 2018).
- LANZMANN, Claude. 1985. *Shoah* (filme documentário).
- _____. 2010. *Karski Report*. (filme documentário).
- LATOUR, Bruno. 2013. *Facing Gaia: Six lectures on the political theology of nature. Being the Gifford Lectures on Natural Religion. Edinburgh 18th–28th of February 2013*.
- MANIGLIER, Patrice. 2015. “How many Earths? The geological turn in Anthropology”. *Critical Enquiry*, no prelo.
- NOLAN, Christopher. 2014. *Interstellar*, de Christopher Nolan (filme).
- SALDANHA, Arun. 2017. *Space after Deleuze*. Londres e Nova York: Bloomsbury.
- TARDE, Gabriel. 2013. *Fragmento de história futura*. Desterro: Cultura e Barbárie.
- TILLON, Florent. 2010. *Detroit, Ville Sauvage*. (filme).
- ZEITLIN, Benh. 2012. *Beasts of the Southern Wild* (filme).
- ZOURABICHVILI, François. 2003. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris: Ellipses.

Que humanos são esses? Que exclusividade é essa de querer imprimir no planeta a sua própria imagem?¹

Ailton Krenak²

Boa tarde. Estou honradíssimo, feliz, achando um maior barato estar aqui com a Déborah [Danowski] e o Almiros [Martins] e falando com vocês. Eu não sei aqui se todo mundo entende este português que eu falo, parece que estamos em uma situação em que recebemos visitantes de outras falas e outras línguas. Bom, boa tarde, sejam bem-vindos. Eu tenho uma conexão, digamos assim, que se for com Deleuze, é via Déborah, via os meus amigos que ficam me contagiando com as ideias dele quando a gente se encontra. Eles passam isso para mim, assim como a gente passa umas coceiras para eles quando eles ficam andando no mato atrás da gente. Digamos que são novas afetações de ângulos que a gente vai arrumando e criando essas conexões. Gostei muito das referências ao cinema [feitas pela Déborah], porque a minha formação, até muito pouco tempo atrás, era de pouca leitura e de muita experiência. A minha formação foi muito cedo a formação de tentar fazer um outro mundo, mas um outro mundo nos termos do que era pensar o século XX como um lugar onde era possível a velha ideia da revolução. Não a revolução como uma poética, mas a revolução como uma intervenção real no mundo possível, uma intervenção real num mundo possível feito por gente, de gente que precisava sangrar para fazer essas mudanças. E eu fiz, digamos assim, meu batismo nessa viagem de mudar o mundo. Talvez tenha sido também a minha primeira observação sobre mundos, porque eu estava em algum mundo, habitando algum mundo, quando fui incomodado a ponto de querer mudar aquele mundo que eu estava experimentando. Era um

¹ Este texto é a transcrição adaptada da fala proferida por Krenak durante o 7ª edição do Seminário Conexões: Deleuze e Cosmopolíticas e Ecologias Radicais e Nova Terra e...

² Líder indígena do povo Krenak, ambientalista e escritor. É Professor Doutor Honoris Causa pela Universidade Federal de Juiz de Fora. *E-mail*: ailtonkrenak@gmail.com.

mundo onde o que mais me afetava é isso que listamos hoje como as tais das injustiças sociais. Era pobreza, miséria, segregação, assaltos que sofriamos em nossas vidas no cotidiano, o impedimento de maneiras de estar no mundo que acreditávamos serem importantes para a nossa experiência se efetivar, maneiras que eram censuradas de estar no mundo. A minha referência de mundo onde a ideia de trabalho, a ideia de todas essas normas que as instituições do Ocidente foram imprimindo, ao ponto de fazer um circuito amplo em torno da terra inteira, configurando isso que chegamos no fim do século XX a chamar de humanidade. Essa ideia de humanidade, essa ficção incrível, que é maravilhosa essa coisa do cinema e essa coisa do real para o Ocidente é como misturar ficção e essa experiência de vida e a ficção elas ficam no mesmo ponto daquele papo do marciano com o terráqueo, perguntando quem já existiu e quem é só uma imagem do passado. Muitas vezes eu e a minha família, meu grupo de referência para existir, fomos identificados como a imagem do passado, nós já éramos. Então, essa experiência de viver no seu espírito, no seu sentido de estar no mundo em que você “já era”, é uma experiência radical no sentido de entender o que são guerras de mundo. Guerras de mundos não são só narrativas que se confrontam ou narrativas que se alternam, mas são, na realidade, um tranco brutal onde a subjetividade e a própria experiência da vida, de estar vivo, da possibilidade de reprodução da cultura, das formas de vida, são eliminadas nesses processos de guerras de mundos. As guerras de mundos causam tanto drama e elas eliminam tantas outras possibilidades quanto as guerras que antecederam esta ficção que mostrava os terráqueos passando por um lugar para ir para Marte, ou qualquer outra possibilidade de mundo, buscando outros mundos. Eu fiquei pensando como foram terríveis as duas guerras do século XX, mas principalmente a segunda guerra mundial, que foi quando se deu essa coisa da industrialização e esse convencimento do Ocidente, de que eles tinham conseguido finalmente alcançar o máximo de virulência, a máxima capacidade de destruição do planeta e da humanidade, com um cálculo muito oportunista de que era possível só acabar com a humanidade mas deixar essa materialidade do planeta Terra existindo por algum tipo de aproveitamento futuro. É como se nós pudéssemos, a partir da segunda guerra mundial, excluir essa tal de humanidade e pensar em outros termos, o que nós iríamos fazer com o que nós achamos que é essa terra, o que o pensamento Ocidental cristalizou até o século XX sobre essa terra que nós vivemos nela como coisa. Incrível como o pensamento Ocidental conseguiu transformar a terra em uma matéria-prima, um recurso natural disponível, uma espécie de almoxarifado cósmico onde cada cretino pode saquear o que ele quiser indefinidamente. Pode saquear os oceanos, pode saquear as florestas, as montanhas, eventualmente as pessoas, empacotar essa matéria toda e transformar isso em outras produções, digamos para atender essa fissura em transformar a nossa vida aqui na terra numa coisa mais interessante do que simplesmente viver. Os

espectros do passado que continuaram acreditando que viver é aquilo que a gente veio fazer na terra, atrapalham toda essa construção de um mundo, digamos assim, planejado, de um mundo plástico, um mundo onde os humanos podem finalmente realizar aquele sonho maravilhoso de fazer esse mundo ser a imagem e semelhança desses humanos totalmente transtornados com sua própria experiência de vida querendo imprimir no mundo a sua cara. Mas quem são os humanos que querem imprimir no mundo a sua imagem e semelhança? Que humanos são esses e que exclusividade é essa de querer imprimir no planeta a sua própria imagem? É uma piração divina que eles estão experimentando? Eles acreditavam tanto, tanto, naquela criação que deu origem a sua tradição Ocidental, de que eles também podem fazer o que o seu Deus fez criando gente a sua imagem e semelhança que podem também criar mundos a sua imagem e semelhança? Eu queria provocar vocês a pensar em como o Ocidente tem uma fixação em plasmar o resto do planeta com a sua visão do mundo, em que a própria narrativa sobre o fim de mundo ela é um desejo do Ocidente continuar a plasmar um entendimento sobre as nossas experiências, com certas diferenças em cada parte do planeta, mas com uma coisa em comum. Em algum momento nós alcançamos a noção de que a gente poderia ser “os humanos”. Essa eleição de nós “os humanos”, ela é tão bacana né, o “clube dos humanos”, o clube dos humanos que pisa e esmaga todas as existências possíveis, porque são humanos afinal de contas. Nós justificamos qualquer coisa que os humanos possam fazer com esse organismo, que também decidimos que é um planeta, que faz uma viagem com outros planetas. Elegemos uma cosmologia onde o lugar desse planeta é privilegiado na ciranda toda, é um lugar por excelência a nossa casa. Esse lugar, por excelência nossa casa, que estamos depredando a ponto de inviabilizar não só o nosso clube dos humanos, mas a possibilidade de afetos, de vidas, de outros mundos. Essa nossa absoluta capacidade de nos justificar como humanidade aqui na Terra, seja apoiado nas nossas mitologias, nas nossas religiões. Está aí o cristianismo plasmando o planeta inteiro, imprimindo uma narrativa fortemente influenciada por isso mesmo aquelas pessoas que desde os seus bisavôs estão longe de práticas de religião, na América Latina por exemplo, todo mundo é católico e quem não é católico é cristão, então parece que é o Flamengo e o Fluminense. Para quem não é do Brasil fica difícil entender a piada, mas aqui na América Latina ou você é Flamengo ou você é Fluminense, mas a questão é o seguinte, parece que não há outra linha de pensamento na América que não seja o cristianismo, que imprimiram, inclusive, nos nativos daqui. Poucos deles têm a possibilidade de pensar sem o terror de ir para o inferno, que aliás é o fim de mundo mais prometido, mais corrente que a gente tem, o fim de mundo mais “na hora”. É o *fast food*, você não precisa esperar, chega no balcão e pede, então esta distribuição ampla, geral e irrestrita de inferno ela vem junto de uma coleção também de mundos. E aqueles que estão fora destas narrativas, aqueles que

escaparam dessa captura do mundo, do clube dos humanos, onde estão eles? Eles estão circulando em que gradiente? Será que é essa gente, que de geração em geração viu carvão e viu gente ser consumida nos grandes aglomerados da América Latina, que são chamados de favelas, conglomerados nestas regiões periféricas do planeta. Na África então, a vala de pessoas que não pensam nestas coisas incríveis, elas são já tão plasmadas que são aceitas que o resto do mundo acha que a África é para isso mesmo. Os africanos que ainda tiverem alguma esperteza saiam daí, o resto fica sendo uma vala comum, onde o Ocidente vai despejar a sua frustração sobre a nossa incapacidade de transformar os humanos cada vez mais iguais. Já que não é possível que façamos todos serem iguais no acesso do que seria o bem comum da vida que, pelo menos, a gente faça todo mundo ser igual naquilo que a gente pode imprimir como dominação, controle e vigilância sobre o jeito de pensar e a maneira de reproduzir e criar mundos e a possibilidade de outros afetos que não sejam aqueles afetos totalmente controlados, “estamentados” e previsíveis. Porque tudo que estiver fora disso precisa ser reeducado, ensinado a como viver de uma maneira própria, aquilo que nós estamos preparados para viver um progresso contínuo e de preferência sustentável das nossas economias regionais. Nós nos rebelamos de vez em quando fazendo esses rituais de contestação, acendemos algumas fogueiras, mas na verdade nós voltamos à um cotidiano onde as nossas instituições estão atoladas até o pescoço no cumprimento da norma, na reprodução constante desse padrão colonialista que não tem coragem de se desfazer da cangalha que nos colocaram e que a gente acha que já virou a nossa roupa. Basta ver um grupo de pessoas correndo na cumeeira de uma serra, em algum lugar da floresta, por imagens de satélite, de repente mostram nas capas de revista os últimos grupos de quase humanos correndo pelados pela floresta. Daqui alguns anos vocês vão encontrar essas pessoas vestidas e, quem sabe aqui, com um microfone falando com vocês sobre guerras de mundos, porque nós temos uma capacidade incrível de nos consumirmos, de consumir a diferença, nós deglutimos a diferença até que todo mundo fique igual. É isso que eu queria falar com vocês e a presença de vocês foi o que me inspirou para fazer uma bravata sobre a civilização. Muito obrigado!

[complementando sua fala...] Quando nós abrimos essa mesa, eu e o Almires fomos referidos como “pensadores indígenas”, que é uma generalização absoluta, que põe em questão duas coisas: se somos pensadores e essa coisa de sermos “indígenas”. “Índio”, eu já disse uma vez e já foi publicado, foi um equívoco de português. Oswald de Andrade disse que foi um erro de gramática de português, que os portugueses quando chegaram em nossa praia estava uma baita chuva e eles vestiram os índios, e se fosse um dia de sol os índios teriam despido os portugueses. Esse poeminha do Oswald se chama “Erro de português”. Com o tempo e com a circulação que eu fui fazendo no meio dessas culturas, e entendendo o que o Oswald estava dizendo, eu falei: deve ter

tido também o equívoco do português de onde ele chegou, a coisa da viagem. Nós todos conhecemos a história de que os portugueses estavam procurando a rota para as Índias, e quando eles chegaram aqui na América do Sul ninguém atualizou eles, de que não tinham chegado nas Índias, e então aquelas pessoas que eles encontraram na praia passaram a ser oficialmente “os índios”. Então essa sequência de equívocos gerou isso que chamam de “os índios”. Ninguém chama a si mesmo de “os índios”. Foi um apelido chato que os portugueses deram para gente e que pegou, porque apelido é assim: quanto mais chato é, mais gruda em você. Essa família de onde eu me origino, que são os Krenak, este é um apelido menos distante, com pouco mais de proximidade, que atribui um pouco de sentido para isso que nós estamos chamando de identidade. Mas essa gente, que também se chama de Krenak, também se chama de outra maneira, nós nos chamamos, em nossa conversa de iguais, de burum. E, na maior simplicidade, porque esse burum quer dizer gente, é como se você viesse conversar comigo e me perguntar quem é você eu responder: eu sou gente. Essa natural constatação de que somos gente eu acho que ela cria uma coisa de identidade reflexiva, que permite que eu reconheça em você gente e você reconheça em mim gente. Isso pacifica, de certa maneira, os nossos possíveis encontros, não esvazia o conflito que está na base dos desencontros históricos que a gente já teve, e que resultou inclusive nesses apelidos todos. Eu não tenho – talvez pela fricção constante que eu tenho com outras culturas e com outros povos – dificuldade com essa coisa de identidade, não tenho esse problema, digamos que eu já quebrei o pau há muito tempo sobre esse assunto. Para que ele não me incomode mais eu me relaciono em qualquer lugar, com qualquer pessoa, sempre com a possibilidade de estar com gente, entre gente, é gente. Os Krenak, que sobreviveram a uma peneira grave que quase nos extinguiu, viraram o século XX com uma convicção de que nós constituímos um sistema de gentes com todas as outras humanidades e que o risco do nosso desaparecimento – desse complexo sistema de gente – já passou. É mais ou menos como se a gente pudesse celebrar com essa coisa do Antropoceno o fim não da nossa separação, mas o fim da possibilidade da gente se separar. Vocês estão entendendo, quer dizer, se houver um Apocalipse, nós estamos todos dentro. Então é esse o barato. Ninguém aqui vai acabar sozinho e como eu sempre fui um ativista – dessas coisas dos direitos transumanos, sub-humanos, e também humanos, os direitos civis e os de cidadania – e como algum de vocês sabem que, como ativista desses direitos, eu participei da luta política no Brasil – a ponto de defender no congresso, nesse tipo de política que nós temos no nosso país disputado dentro daquele debate político esses princípios que estão na nossa constituição, o capítulo dos índios na constituição brasileira –, eu poderia dizer que eu ajudei a escrever. Isso tem um certo sentido de integrar um tipo de experiência de cidadania que me faz refletir a coisa da identidade em outros termos também. Mas eu acho que no fim da década de 80 – como o Almiros lembrou, que na perspectiva do Estado brasileiro a

gente podia simplesmente desaparecer, porque fazia parte do projeto colonial desaparecer com a gente fisicamente – como a gente não desapareceu, ali na década de 80, em um debate político eu afirmei o seguinte: que eu achava que a gente tinha ultrapassado a linha vermelha, que a gente já tinha ultrapassado a linha vermelha e que não tinha mais a possibilidade de desaparecer com um coletivo desses, com esse grupo chamado de “índios”, sem dar um escarcéu enorme, sem dar um escândalo. [Eu disse] que eles tinham perdido a última oportunidade de acabar com a gente no século XX e que agora eles estavam irremediavelmente acompanhados desses índios. Então nós somos a praga que vai acompanhar a humanidade enquanto ela existir, vocês estão entendendo? E isso é muito legal. O Raul Seixas que dizia: “eu sou a mosca que pousou na sua sopa”. Então civilizados, arrependei-vos!

yvy axy gui roupyty yvy mara'e'y (Da terra imperfeita à terra sem mal)

Almires Martins Machado¹

NHANDE MOMBE'URĀ (NHE'E RE'Í) Nossas narrativas (mitos)

Ore vy Guarani mbya pe ma roikua porã roupyty nho va'e rã yvy maraẽ'ỹ ore penteĩ teĩ rogue reko ore py'a py ré. Yvy ju ore Guarani roexa ra'u ria e va'e ma oĩ yy e'ẽ rovai re. Ha'e py ma jipoveima. Haxy, mba'eaxy, karuai, vy' ae'ỹ. Ha' e va'e yvy py ma oĩ javy'a a ãño'ĩ oĩ nhandomboaxy'ĩ arupi kuery meme. Ha'e rani ae raka'e jaiko ypy'ĩ jave nhanderu Guarani ombojera ramo oĩ raka'e manduvi'ĩ, avaxi'ĩ ei i vixo'i yy oĩ rai raka'e jay'u avã jajoei avã ao kara ko'ẽ. Ore ma arai ro'e mamo muva'e ve nda tuja'ĩ veima ni nomano'ĩ veima mamo javy'aa anhoi ma o'ĩ pãve' pe.

(livro Nhanderu ojekua'a nhanenhe'e rupi nhandeayvu py Guarani (p. 45-46)²

Considerando o mito como parte do processo instituinte de uma identidade, ele é conhecido, compartilhado em tese por todos os membros de tal sociedade, passa a ser uma referência essencial para explicar o ser social ou ao menos indicar os caminhos da construção do mesmo. Seu papel é marcar o tempo do início, com reflexos no presente, mesmo que não haja provas factuais em como demonstrar e /ou comprovar que tenham, ou não, ocorri-

¹ Indígena do povo guarani. Doutor em Antropologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). E-mail: ateguara@gmail.com

² Para nós, indígenas Guarani Mbyá, a certeza de encontrarmos a nossa Terra Sem Males é muito forte dentro de cada um de nós. A Terra Sem Males que nós, os Guarani, tanto sonhamos, fica do outro lado do oceano. Nela não tem dor, nem doenças, fome ou tristezas. É a terra onde só existe alegria, paz, entendimento, união e amor entre as pessoas. Assim como era no começo quando Nhanderu criou os Guarani. Uma Terra farta de amendoim, milho, mel, caça, rios com muita água boa para beber, lavar roupas, durante todo o tempo. A gente diz que é o céu, é o lugar onde ninguém envelhece nem morre. Lugar de felicidade e festa entre as pessoas.

do; de relevante mesmo é que continuam vivos, atuando, explicando eventos e produzindo efeitos *de* e *no* sentido do ser guarani, assim como reflete no cotidiano da sua sociabilidade.

No entanto, quando proferida a palavra mito ressoa, a princípio, com ares de um preconceito, estigma, que induz ao imaginário da fantasia ou um conto, história desprovida de comprovação. No senso comum reveste-se de roupagem da criatividade, invencione, com fatos e personagens fantásticos, irrealis ou ainda que pertença a uma forma primitiva, irracional de pensar, que deságua em credíces. Assim se uma forma de pensar é firmada em “verdades” comprovadas, científicas, ao mesmo tempo por contraposição, supõe que a do outro se desqualifica por ser classificada no rol dos mitos. Destaca Bartolomeu Meliá:

pero de qué hablan los mitos? Pues de todo. Nada humano es ajeno. La naturaleza misma está humanizada: sol y luna, estrellas, nubes y vientos, fríos y calores, sequías y diluvios. Por el mito pasa la historia entera de la y el descomer, el caminar o el dormir, hasta las relaciones místicas con los de Arriba, pasando por la organización social y política, las reglas de parentesco, las técnicas de producción o el sistema económico, sin descuidar los adornos del cuerpo, las maneras del amor, el arte de la danza y los recursos de la poética (1997, p. 30).

Toda narração está impregnada de uma lógica temporal sobre os acontecimentos passados, articuladas para conter significações que fazem sentido a quem narra, a quem ouve e com o passar do tempo elas irão sendo ressignificadas, readaptadas, sem perder o fio condutor, contendo em seu enredo os limites superados nas experiências vividas, num passado não muito distante ou imemorial. No caso Mbya, assim como para outras parcialidades guarani, iniciam a partir de um lugar e tempo, narradas principalmente por *Nhanderu/opyguá*, *Nhandexy/Kunhã karái* (orientadores religiosos), que têm em si autoridade, idoneidade, pois reiteradamente visitam essa terra de origem onde habita *Nhanderu Tenonde* (nosso Deus primeiro). Portanto, não temos mitos, temos narrativas de criação, que nos indicam os preceitos de ser e estar no mundo ou entre mundos. É a narrativa que reacende, instiga e sinaliza por meio dos sonhos, para uma caminhada com muitas intencionalidades, um fim específico; relativiza a realidade do presente vivido na terra má, imperfeita, (re)orientam, no presente, ações, medidas, providências para se aproximar de um modo de vida desejável e direcionada para a possível iluminação do ser guarani, através da força de seus *pora'ei* (cânticos) e *jeroky* (danças) *nhembo'ê* (orações). Aqui valendo-se novamente do conceito guarani do *Oguatá* (ele caminha), cujo objetivo final é procurar, encontrar e entrar na *yvyymarãe'y* (terra sem mal), de preferência sem passar pela morte, o encontro de mundos.

Assim, mesmo que narrativas “míticas” apresentem aspectos de mudança, apropriações, ressignificações e incorporem situações advindas das experiências sociais, a elas não são dadas ênfase, não se desfigura a harmonia do todo, pois as narrativas são apresentadas como se elas sempre tivessem sido contadas da mesma forma e não que assumiram este formato a partir de um grande evento histórico. Há reelaborações sim, mas não significa que os elementos novos que sejam ressaltados ou destacados aparecerão na narrativa como possíveis novidades, porém na roupagem de elementos conhecidos e presentes nas narrativas do seu sistema cosmológico como: castigos/benesses, desconfiança/confiança, descrença/crer, *jepotá/aguyje*, a ênfase está mesmo no *teko vai* (conduta má)/*teko porã* (conduta boa), *anheteguá* (certo)/*mba’e javy* (errado), que pressupõe o equilíbrio social. Portanto, no que se refere especificamente à forma como é reencenado, o sentido do conceito de “sociedades frias” de Lévi-Strauss (1973, 1983), que se apresenta adequado ao caso aqui discutido, considerando que as narrativas incorporam mudanças sem dizer que o fazem.

A partir de Lévi-Strauss (2001), com *As mitológicas*, onde o autor procura evidenciar a lógica do sensível, do concreto e do real, presentes nos 820 mitos que analisa em concomitância com o Pensamento Selvagem, lançou-se outro olhar, reconhecendo a importância e relevância da cosmologia como forma de interpretar, entender, facilitando e possibilitando uma maior compreensão das especificidades, as diferentes lógicas, nas mais diversas sociedades entre as quais as sociedades indígenas.

As narrativas possuem um significado prático para o grupo, como bem lembra Lévi-Strauss ao reconhecer que estes relatos representam um instrumento importante para cada cultura, sobretudo, porque constituem em si inúmeras significações da vida do grupo. Alfred Métraux (1979, p. 34), discorrendo sobre a natureza ou na tentativa de explicar os fundamentos da criação da humanidade nos grupos Tupi afirma: “[...] Os homens surgem, em seus mitos, como contemporâneos dos heróis lendários, não propriamente os heróis-criadores, já os encontrando, em dado momento de suas aventuras, povoando a terra”.

Provavelmente o primeiro registro em guarani com sua tradução, conforme ainda é entendida nos dias atuais, da expressão *yvy marãe’y* (terra sem males), foi efetuado pelo padre Ruiz de Montoya ([1639]1876:209), conforme consta no seu *Tesoro de la lengua guaraní (ibi marãney)*, como sendo: solo intacto, imbuído de sentido de ser mata virgem. Passado séculos, o termo surge novamente na literatura com Curt Nimuendaju ([1914], 1987, p. 108), afirmando que a procura pela *yvy marãe’y*, seria a motivação que impelia os *apopokuva* a caminhar. Ele inaugura o mito acadêmico guarani, que instigará uma série de estudos posteriores, estudiosos que pesquisarão o tema com mais profundidade.

Sobre isto comenta Graciela Chamorro (2008:169):

[...] Quanto a Nimuendaju, eu destacaria, por um lado, que não se pode desmerecer o significado do fato de ele ter priorizado as informações do âmbito religioso, o que permitiu conhecer aspectos dessa cultura indígena até então desconhecidos e subestimados. Por outro lado, há que se reconhecer que isso deu asas à imaginação de muitos autores e autoras que, tomando como ponto de partida os relatos sobre os povos apapokuva, fizeram desdobramentos exagerados precisamente da “terra sem males”, tornando a encobrir esses indígenas como sujeitos de um processo histórico-social.

Sem sombra de dúvida que é na forma de conceber e entender o mundo que sedimenta a abissal diferença entre o pensamento dos indígenas e de outras culturas entendidas como sendo ocidentais. Estas separam homem da natureza, ele é algo a parte e, como tal, a explora, transformando-a, ela é apenas uma fonte de recursos minerais, hídricos, combustíveis fósseis, que “promove” o “progresso”, conforme o conhecimento científico permite. Ao contrário, os povos indígenas entendem e concebem a natureza como um ser humano, a mãe terra, que sustenta a vida e como tal entristece, chora, sente dor, sorri, ouve, fala, alegra-se, adocece, enfurece-se, protege e pode morrer; como mãe é parte integrante do corpo social étnico. No entanto, nos últimos tempos, ela tem apenas murmurado sua dor, pelo mal que os humanos lhe têm causado ao longo dos tempos em sua história de exploração, indícios de que sua saúde está muito mal, portanto requer os rituais de cura sem tardar, esta é uma das razões pela qual *Nhanderu ete* (nosso pai verdadeiro) colocou o guarani na terra, para cuidá-la, interagir com a mesma, pois com o fim do guarani, morre também a mãe terra.

Assim para o Mbyá, o conjunto cósmico pode existir em três dimensões ou espaços: (1) *yvy* (planeta terra); (2) *yvy araguayje, yvy marãe’ỹ, tekoá amba, yvy jú*, entendido como sendo o paraíso; (3) *àra paü* (intermediária), diz respeito ao Pará (mar), quando se refere ao paraíso terreno e em se tratando do paraíso celeste, é o cosmo. Dessa forma teríamos três *yvy* (terras) distintas: (1) a terra, planeta que habitamos; (2) a terra que fica depois do mar; (3) *a yvy tenonde* (primeira terra criada), morada de *Nhanderu ete* (nosso pai verdadeiro) e dos ancestrais, que está acima do cosmos, e espreita as duas terras. Convém lembrar que em outros *tekoas*, essa configuração é próxima ou pode ser bem diferente do que aqui se relata.

É pertinente a observação de Mello (2006), quando afirma: “é interessante a uma vez que entre os subgrupos Guarani as diferenças no panteão dos deuses e na configuração dos planos cósmicos, entre outros aspectos, são enormes”. Refere-se às distinções entre a mitologia Kaiowá encontradas, por exemplo, em Montardo (2002) e Pereira (2004), e a mitologia Mbyá, em Ladeira (1992) e Litaiff (1999). A existência de um plano inferior a esta terra, que está nos Kaiowá (assim como em outros grupos do Brasil Central, como os Araweté e os Kamayurá, entre muitos outros) não é encontrado nos Mbyá e Chiripá. Esta distinção desloca a percepção do “parentesco”

cósmico entre os humanos e alguns deuses e espíritos, e reflete-se em condutas rituais e sociais, afastando os Mbyá e Chiripá dos outros subgrupos Guarani e aproximando-os entre si.³

A narrativa sobre a *yvy marae'y* (terra sem mal), é uma particularidade da cultura transmitida ao longo do tempo, atravessando gerações, segue fazendo parte dos ensinamentos constantemente lembrados na *opy* (casa de ensinamentos) integra os diálogos no cotidiano, é um passado bem presente, influencia na vida social e na construção da pessoa Mbya, na formação de sua sociedade. Constantemente narrado, ganha versões com alguma variação de *tekoá* a *tekoá* (lugar de morada), mas não prejudica a essência da mesma, constituindo-se em desafio para o contador costurar passado e presente, sem que perca seu foco. Continua sendo o caminho pelo qual princípios do modo de crer/ser guarani perpetuam-se no tempo, diferenciando-se nessa constância de fé, com marcas indeléveis na sua pessoa, estabelecendo seu modo de ser e estar no mundo, considerando a convivência em sociedade e com outras sociedades, possivelmente uma nova ecologia de afetos e aproximações.

Nos *tekoas* (lugar de morar) Mbya guarani, a narrativa é revestida de uma força criadora, fé, resistência, persistência, adequações, atualizações, conferidas no poder das palavras proferidas principalmente na *opy* (casa ritual), atestando uma oralidade sempre presente, explicando e dando sentido à vida e ao mundo em que vive. Percorre caminhos e reveste a narrativa (mito), com aspectos de discurso fundador. Para tanto, essa afirmação exige os mecanismos da lógica cosmológica, do funcionamento discursivo da narrativa em como se materializa na prática de um povo de tradição eminentemente oral, espalhando-se em todas as suas relações e organização social. Formata e sustenta a sua ordem de racionalidade, especificamente imaginada na lógica religiosa, imbricando em uma de suas características mais conhecidas: a caminhada (*oguatá*), almejando a terra sem mal. Concordando com a afirmação de Viveiros de Castro, na introdução a obra de Curt Nimuendaju, (Nimuendaju [1914], 1987), diz que no universo guarani predomina “a teologia sobre a sociologia, o tempo cósmico escatológico sobre o espaço social”. Pierre Clastres (1990, 12-13), afirma:

[...] pobres em mitos, os Guarani são ricos em pensamentos [...] A metafísica substitui o mitológico. Se os Guarani têm menos mitos para nos contar é porque dominam mais pensamentos para nos opor.

Embora fazendo hercúleo esforço para não projetar no presente o passado, não obstante, somos constantemente instados (como acontece na *opy*), a compreender os registros orais que o passado circula no presente, na tentativa de conectá-lo a uma ética e etiqueta do ser Mbya. Em termos que o faz

³ Para ver com mais profundidade esta distinção, conferir, Mello (2006), Silva (2007) e Albernaz (2009).

ser diferente na construção da sua pessoa e inevitavelmente perfaz a ideia do ser tradicional no presente. Desconheço outro caminho e inferir sobre o sucesso ou fracasso do esforço deve ser sopesado pelo prisma, em última instância, no terreno da plausibilidade, proporcionalidade, razoabilidade, das possibilidades considerando toda a complexidade e riqueza dos conhecimentos tradicionais associados ou não a natureza ou a sobrenatureza, seja os já escritos ou os proferidos pela oralidade, de conhecimento público ou restrito (*opy*), que diz respeito ao ser do guarani.

Embora minha educação tradicional guarani me lastreie, guie, em muitos caminhos aqui trilhados e de ser testemunha ocular de acontecimentos, na *opy* (casa ritual) Mbya, nas *Nhanderoqa* (nossa casa) guarani ou nas *oy gussu* (casa comunal) Kaiowá, há o premente desejo de descentrar a narrativa ou de fragmentar o poder da quase inevitável autoridade etnográfica e assim, minha *exá* (ver), *endu* (ouvir) e *japysaka* (meditar) a linguagem religiosa, tem o cuidado pela hermenêutica nesta construção do *guatá* (caminhar) Mbya, na fidelidade à autoria narrativa dos meus parentes contadores dos eventos *yaguare oikova* (ocorridos em tempos antigos). Embora meu *insight* étnico, tento mergulhando no mar do conhecimento oral (guarani) e escrito (livros e trabalhos acadêmicos), caminhar sem perder de vista os limites que circunscrevem os imensos rios culturais e os portos semânticos que separam e aproximam pesquisador e o parente interlocutor, “fonte”, das complexas narrativas criadoras de onde emerge o ser guarani. A tentativa é de traçar um caminho lógico, evidenciando método, estilo, teoria e conteúdo.

Assim o chamado “mito”, é para o Mbya guarani a narrativa que explica o início de tudo, o surgimento das coisas num espaço de tempo primordial, de uma realidade que contempla a lógica dos rituais, a sacralidade que fundamenta sua postura, modo de ser e suas ações na atualidade. Essas narrativas são ricas e complexas, demonstrando a intimidade de suas relações com as suas divindades que se encontram na *yvy tenonde* (primeira terra), fortalecendo dessa forma a tradição secular do guarani hodierno.

A gênese está no antes do tempo ou eras primordiais, na memória imemorial da narrativa/mito, no momento em que todas as coisas são originadas, criadas; tem-se a narrativa dos acontecimentos como verdadeiro, fidedigno, argumentos de verdade factual e irrefutável, vivenciadas pelos primeiros guarani, razão do selo da ancestralidade, é o poder da palavra ancestral, originária de axiomas que predicam a idoneidade do argumento/verdade, razão pela qual o guarani hodierno persiste em narrar os fatos acontecidos em outras eras, perpetuados pela oralidade. Lembrando que esta tradição oral e narrativa difere entre os vários troncos linguísticos, assim a guarani não se identifica com os Jê, Arwak, Pano, ou Karib. Essas diferenças também são encontradas entre as etnias da mesma família linguística ou subgrupos, assim há as claramente perceptíveis se analisados, o registrado sobre o Mbyá guarani e o *apopokuva*, em autores como Cado-

gan ([1959], 1992), Helene Clastres (1978), Pierre Clastres (1990), Schaden (1974 e 1989) e Nimuendaju ([1914], 1987).

Ao rememorar o passado criador, a narrativa eiva-se de nuances históricas, ainda que a memória olvide algum detalhe, ela incorpora, contextualiza novos fatos, numa permanente reelaboração da história, em razão da oralidade ela não é estática, fixa, congelada no tempo. Isso permite uma atualização e adaptação às contingências e aos acontecimentos em dado momento histórico vivido. O discurso sobre a persistência pela permanente busca da terra sem males encontra-se duplamente reiterada: a) representa o *teko ambá* (modo de vida celeste), quando a condição humana do guarani deixará de ser imperfeita; b) retorno ao tempo da primeira terra Mbyá, convivendo novamente com suas divindades. Para o narrador Mbyá guarani, não há uma discrepância no seu relato, muito menos uma anacronia narrativa, pois o tempo desta difere do tempo cronológico, nem a este se submete.

Celeste Ciccarone (2001:350), ao fazer menção ao tempo Mbya, afirma:

[...] a idade mítica dos Mbya é um elogio das figuras dos movimentos: auto-evolução, desdobramento e expansão constroem a anatomia mágica da gênese e o modelo ordenador do cosmos; é através dos seus movimentos específicos que os pares das almas divinas, que se incorporam nos indivíduos, são representados; a caminhada é a ação paradigmática da criação do mundo terreno, da existência do indivíduo e da sociedade, sendo as migrações interpretadas como suas variações mítico-históricas; enfim, a condição ontológica da mudança, o vir a ser outro, como um estar numa tensão, num equilíbrio sempre precário entre os extremos do animal e do divino, portanto constitutiva da humanidade, sugere que é em termos dinâmicos que precisamos pensar o universo cultural e social dos Mbya.

A contagem do tempo Mbya, se dá de forma diferente do calendário romano/cristão, que traça uma linearidade através dos dias, meses, anos, décadas, séculos, milênios, contando o tempo como antes de Cristo (AC) e depois de Cristo (DC)⁴ A formatação da contagem do tempo Mbya Guarani, é circular tendo o seu eixo/ponteiro central no tempo existencial da *tekoá ambá* (morada celeste), que o faz circular na terra em forma de ciclos, como numa estrada de mão dupla, num movimento de ir e vir umbilicalmente conectados, em sintonia com os ciclos da mãe natureza e com a essência de *Nhanderu Ete* (nosso pai verdadeiro), o ser supremo, criador de todas as coisas e este ensinou que o tempo existe em dois momentos distintos: *Ara pyau* (tempo novo) e *Ara yma* (tempo antigo/velho), ambos convivem entre si. A terra da plenitude, terra sem mal, terra dourada, é um aspecto da crença ge-

⁴ Interessante a esse respeito as considerações do parente Marawê, residente no Parque Nacional do Xingu, registrado por Manuela Carneiro da Cunha (2009:129): Para ele, a nossa história se contaria em A.B. e D.B., isto é, em “antes do branco e depois do branco”.

nuinamente guarani, embora outros povos façam menção a mesma ou que a tenham em suas narrativas, ela não alcançou a dimensão do significado que tem para o Mbya de ontem e de hoje, já afirmava Egom Shaden (1962:70):

[...] de um lado temos os referidos Guarani Mbya de Guairá cuja vida mental o papel do cataclismo do futuro é nulo ou quase nulo e para os quais o ideal de Paraíso continua essencialmente religioso, identificando um estado mítico de bem-aventurança obtido em recompensa de um cultivo especial de vivências sobrenaturais e de uma conduta virtuosa, estado que se refere menos a condição de e a existência física do que ao destino da alma. Por outro lado os que já chegaram ao mar ou que estão a caminho, e que encaram o Paraíso antes de mais nada como lugar de refúgio e segurança com condições de vida ideais. Esse sentido dado ao mito decorre da ativação da crença na destruição do mundo através das experiências religiosas de determinados feiticeiros.

Dessa forma a transmissão de conhecimentos sobre a cultura, os ensinamentos contidos nas narrativas feitas na *opy*, compõe o “código” de conduta e o modo de ser que deverá ser imitada, a filosofia de vida deve ser posta em prática pelo ouvinte, considerando que a observação desses mandamentos o tornará mais próximo, íntimo de seu Deus, recebendo deste por meio dos sonhos, as orientações para um conviver cotidiano ou iniciar o *guatá* (caminhar).

No passado, as crianças não entravam na *opy*, por serem consideradas vulneráveis, inocentes, correrem o risco de ser acometidas de males trazidos pelos adultos. O interior da *opy* (casa ritual) é considerado um lugar de cura do corpo e do espírito, razão de ao fumar o *petinguá* (cachimbo), criando uma bruma de fumaça⁵ (imitando a celestial), pela qual se obtém livramento/cura dos males, tanto físico quanto espiritual.

Observando o prescrito nesse “código”, sua influência recairá sobre suas relações com outrem e o modo como praticará suas ações e ainda na forma como fará suas roças, construindo suas casas, levantando um *tekoá* (lugar de morar), condicionado a apresentar certas características ecológicas (fauna e flora) que pressupõem o bem viver, aproximando o máximo possível das características da *yvy marãe’y* celeste, porquanto esta terra, depois da chegada do europeu teve sua exponência do mal maximizada, exigindo do guarani maior empenho em equilibrar as forças, para evitar que esta terra se torne em uma *yvy axy* (terra de dores), por completo.

O repentino processo do contato com o europeu implicou imediatamente em conviver com explorações, doenças estranhas, ludibriações, guerras

⁵ Uma das filhas de Nhanderu te'e, é responsável pelo clima e Tataxína sempre cria uma neblina que afaga a terra todas as manhãs, envolvendo o mundo em uma bruma criadora, levando para o teko ambá (morada celeste), todas as vozes guarani endereçadas a nhanderu te'e, seja cânticos, suplicas, demandas ou agradecimentos. Por essa razão, a *opy* (casa ritual) é toda fechada, com uma única entrada e saída, pois ao fumar o *petinguá* (cachimbo), forma-se uma nuvem de fumaça imitando a neblina de tataxína.

(ao modo ocidental), escravização, perseguição, redução da pessoa a um ser servil, sem alma, cujo único interesse despertado era como mão de obra gratuita, disponível. Sobre esse encontro com inúmeras variações para a transformação e mudanças, considerando o choque do encontro de culturas, é esclarecedor o ponto de vista de Michael Taussig (1993:109), que discorrendo sobre o confronto de índios e colonos perto das cabeceiras do Amazonas, na tentativa de entendê-los e explica-los, delinea-os como:

[...] novos rituais, ritos de conquista e formação de colônias místicas de raça e poder, pequenas derramas da civilização talhando a selvageria que não misturam nem homogeneízam ingredientes dos dois lados da linha divisória colonial, mas em vez disso ligam as visões dos índios sobre as visões dos brancos a respeito dos índios às visões dos brancos sobre as visões dos índios a respeito dos brancos.

A nova situação em razão do contato, o obriga a repensar, recriar, resignificar, incorporar, maneiras de superar os obstáculos, sobreviver, potencializando as características que o tornam um *avá te'ê* (guarani idôneo, autêntico, verdadeiro). É a necessidade premente de estabelecer o *nhandereko* (nosso modo de ser) como meta de vida e por ser o caminho para alcançar a *yvy marã'e'y* (terra sem mal), pois a terra má está apresentando estertores de morte e o caminhar representa em outro sentido alcançar a *aguyje* (plenitude). O *nhande roviá* (nosso modo de crer) é de suma importância na vida do Mbya, guardadas as proporções é sua riqueza maior que deve ser protegida, escondida, porquanto sagrada, única e por isso deve ser evitado interferência, ingerência ou algo que venha desvirtuar o *nhandereko* (nosso modo de ser), é a memória coletiva expressando um passado, que emerge no presente, nas narrativas dos mais velhos, manifestando a sabedoria contida nas bibliotecas vivas da comunidade.

***Yvy vaí'gue oho yvy marã'e* (De terra imperfeita a terra cheia de males)**

Entendia-se que a terra era até então imperfeita, mas com condições de obter o bem viver, com a chegada dos europeus ela deixou de ser imperfeita, tornando-se uma terra cheia de males; o encontro do chamado homem “primitivo”, nas terras do novo mundo, com o “civilizado” europeu, ocorria sempre com a marca da violência, seja ela sutil ou explícita. No caso dos jesuítas, a violência teve seu ponto forte, na criação de uma nova língua, o *nheengatu* (fala boa), tentando suprimir as línguas nativas, substituindo por outra semelhante, com isso a imposição partia daqueles que em tese, deveriam ser os “protetores” do guarani. Assim passaram por diversas transformações de usos e costumes, como por exemplo, as vestimentas, deixando de usar o

tambéope (tanga Mbya), para usar as roupas espanholas e portuguesas, viver em casas de famílias nucleares em lugar das casas comunais, restrições de liberdade de ir e vir, professar outra "religião".

Os primeiros contatos com os habitantes do velho mundo tiveram muitas consequências nefastas, suprimindo rituais e criando restrições para que as narrativas não acontecessem, por serem consideradas pagãs pelos cristãos, e claro impuseram outra lógica de entender e ocupar o tempo, conforme esclarece Meliá (1988, p. 211):

[...] um livro impresso na língua guarani pelo padre J. Insaurralde chamado "Araporú aguiyey habá" (Do uso perfeito do tempo – edição de 1759) apresenta na capa o seguinte texto: *"En estos libros enseña El autor a los indios, cómo pasar el día íntegro santa y dignamente, ya sea trabajando en casa, ya cultivando el campo, ora camino de la iglesia o asistiendo a la misa.*

Ao chegar à América o conquistador europeu depara-se com a cultura Guarani estruturada, não a compreende, demonstra indiferença ao que vê e pouco interesse terá ao longo da colonização, para reconhecer outra alteridade, razão do extermínio de muitos povos indígenas.

Inicia-se no Século XVI por Espanha e Portugal, o processo de conquista, exploração e dominação das novas terras, por meio de três formas distintas com diferentes interesses: pelo missionário Jesuíta; o "encomendero" espanhol; e o bandeirante paulista. Para os missionários os índios representam objeto de catequese, almas a serem salvas para Cristo; para "encomenderos" e bandeirantes, com pequenas variações, eram tão somente mão-de-obra escrava, disponível e abundante. As bandeiras direcionavam as suas investidas sobre o território Guarani, dentre os inúmeros grupos étnicos, foram os que incisivamente sentiram a predação dos bandeirantes paulistas, é neste contexto que se aliam aos padres para se proteger e enfrentar tanto paulistas, como espanhóis. Irão formar as reduções, povos ou doutrinas, como eram usualmente denominadas as missões Jesuíticas onde, em grande número, eram reunidos os guaranis em processo de catequese. Esses que passaram a viver nas reduções eram chamados de índios missioneiros ou reduzidos, de alguma forma encontraram refúgio, "proteção", contra a avidez dos conquistadores, tanto nas reduções espanholas como na de portuguesas.

Mesmo havendo uma caça sistemática ao guarani, houve os que conseguiram escapar ao apresamento, fugindo, embrenharam-se nas florestas escondendo-se em locais de difícil acesso, conforme Meliá (1991:18):

[...] durante la época colonial, a lo largo del siglo XIX y hasta La actualidad, hubo grupos guaraní que consiguieron sobrevivir libres del sistema colonial. Selvas relativamente alejadas de los centros de población colonial, poco o nada transitadas por los "civilizados", los mantuvieron lo suficientemente aislados para que pudieron perpetuar su 'modo de ser' tradicional. Considerados

apenas como sobrevivientes de un mundo ya superado, fueron denominados genéricamente 'Kaygua' y 'montaraces'. Apenas conocidos, solo fueron raramente visitados por algún que otro viajante en el siglo XIX y pudieron pasar tranquilamente hasta el siglo XX sin especiales interferencias exteriores.

O contato com o europeu fazia-se acompanhar, de doenças infecciosas, guerras de extermínio, escravização, mudança da paisagem em forma de desmatamento, fortes motivos para a desterritorialização ou fuga dos locais de ocupação ao tempo da chegada do invasor europeu, seja no litoral ou os localizados nas margens dos grandes rios. Os povos indígenas, entre os quais o guarani, empreendia uma dispersão forçada em direção às zonas de difícil acesso, para se esconder e continuar a exercer o modo de vida que o caracterizava como guarani.

Outra faceta materializada do mal era as *encomiendas*⁶, de acordo com John Manoel Monteiro (1998, p. 482); o que mais afetou a organização político-social guarani neste período foi primeiramente o “*servicio personal*”, baseado na exploração do trabalho indígena. O costume guarani de “dar sus hijas o las esposas” para estabelecer relações políticas de serviço e reciprocidade baseadas em obrigações por parentesco entre as linhagens das aldeias, foi habilmente aproveitado pelos conquistadores. Ao serem oferecidas as mulheres guarani para os cristãos, constitui-se o serviço por parentesco para o benefício dos espanhóis, o qual foi chamado de “*yanaconato*” (Susnik, 1965, pp. I-10). Outro meio utilizado pelos colonizadores foi a “saca de mujeres”, ou seja, a utilização da guerra para a obtenção de esposas, chamadas nos primeiros momentos da conquista como “rancheadas”. Estas duas práticas, o “yanaconato” e a “saca de mujeres”, debilitaram o potencial biológico e econômico das antigas comunidades pela falta do componente feminino, provocando também a reagrupação e redução a pequenos grupos domésticos. Estas práticas foram à base do sistema de encomiendas, implantado no século XV, foi também a primeira tentativa de legalizar a exploração da mão de obra dos povos indígenas e teve o seu declínio no final do século XVII.

Em relação à colonização portuguesa afirma Darcy Ribeiro (1996, p. 99):

[...] milhares de índios foram incorporados por essa via à sociedade colonial. Incorporados não para se integrarem nela na qualidade de membros, mas para serem desgastados até a morte, servindo como bestas de carga a quem deles se apropriava. Assim foi ao longo dos séculos, uma vez que cada frente de expansão que se abria sobre uma área nova, deparando lá com tribos arredias, fazia delas imediatamente um manancial de trabalhadores cativos e de

⁶ Era um sistema semi-feudal, consistindo no repartimento da população indígena por parte da coroa espanhola para que trabalhassem como mão de obra para um encomendero (geralmente este era um conquistador); em contrapartida, o encomendero se responsabilizava de “civilizar” os índios por meio da catequização (Susnik, 1965; Monteiro, 1992, p. 483).

mulheres capturadas para o trabalho agrícola, para a gestação de crianças e para o cativeiro doméstico.

Na atualidade o mal se apresenta na forma de estar segregado, confinado, espremido, amontoado em diminutas reservas indígenas, limitado pelas cercas das fazendas que cerceiam os caminhos, as caminhadas, a circulação, a movimentação pelos tekoas, reduzindo a quase nada o outrora *tekoa guaxú* (grande território). O mal na terra acentuou-se com o início do sistema colonial, potencializado com força inusitada e formas inéditas, como pestes, escravidão ao estilo europeu, cativeiro e perseguições. A história colonial representou para o guarani uma sucessão e progressão de males, com ares de infinitude e crueldade sem limite. No entanto, o mal acentuado à potência máxima é negar a terra ao guarani. O *mba'è megua* (a coisa ruim, mal), cobre tudo, domina tudo, esprou-se pela terra. Isto é constatado em razão de o guarani nunca antes estar tão desterrado, estrangeiro em sua própria terra, o temor é que viva e presencie o dia em que só haverá o mal e o mesmo um sem terra, nada poderá fazer. Então, os cânticos, as danças, os rituais, a alegria e a esperança cessarão, nesse dia haverá somente o silêncio do fim, pois já não haverá mais palavra, a fala da alma esvaiu-se, recolheu-se a sua origem⁷.

Em razão disso, afirma Souza Lima (2002:4):

[...] neste sentido, tenho desejado entender como algumas das melhores intenções de que se revestem os “brancos” em seus contatos com os índios têm redundado na atualização de formas tutelares e clientelísticas. E não desconheço que *paternalismo*, *tutela*, *clientelismo* são algumas das categorias nos jogos de acusação que os participantes do “mundo do indigenismo” atiram com facilidade uns aos outros, sejam índios ou brancos, antropólogos, advogados ou dotados de qualquer outra formação, missionários ou leigos, funcionários governamentais ou não. Se tenho pesquisado sobre a administração pública é porque, dentro de um Estado nacional como o que se procurou implantar no Brasil desde o século XIX, ela é um dos principais vetores cotidianos das formas de dominação. Meu intuito é não só o de refletir intelectualmente, mas também de pensar que posturas e medidas podem ser adotadas para tentarmos estabelecer algumas vias de superação deste aparente círculo fechado.

Ao longo dos séculos de contato com os habitantes do velho mundo, na terra *brasilis* com os portugueses e com os espanhóis na região da bacia do Prata, induziram a mudanças, situações que apresentavam ares de irreversibilidade fatal ao guarani, destacando a progressiva diminuição demográfica, o condicionamento a terras diminutas, crises causadas pelo dissenso que redundou em crises políticas internas, com disputas acirradas pela liderança e o choque

⁷ Dominique Tilkin Gallois (2002, p. 207) afirma que os Waiãpi destacam os aspectos destrutivos e as consequências desastrosas para eles do contato com os brancos, situação que se aproxima do pensado pelo Guarani, assim como tem similitude com o expressado pelos demais povos indígenas.

cultural causado na e pelas reduções jesuíticas, com possíveis impactos sobre o *nhandereko* (modo de ser) e *nhande jeroviá* (modo de crer) Guarani.

Uma tensão sempre presente paira sobre e na imposição de limites territoriais com a demarcação de terras para o Mbya guarani e consequentemente acompanhada de marcos limítrofes, do cerceamento com placas ou cercas de arame farpado. No entanto, a lógica Mbyá está lastreada na concepção de liberdade e o território, sem limites que dificultem o *oguatá* (caminhada). Embora aparente uma contradição, os limites e as cercas não são referência de ou para a configuração de um território, se as mesmas são necessárias, não impedem a caminhada, apenas dificultam, sendo ignoradas e transpostas o tempo todo, pois o que determina o limite da territorialidade são as relações de afinidade ou inimizade, dado que as fronteiras étnicas são fluidas. Os rituais constituem o mais forte elemento na organização social, integração, equilíbrio das relações com a natureza e entre o mundo terreno e o mundo das divindades. Manter em equilíbrio os mundos é viver de acordo com o *nhandereko* (nosso modo de vida), entendido como os pressupostos éticos e morais do *teko porã* (conduta boa), que permite a consolidação de um *teko marangatu* (conduta sagrada, santa), expressa através das ações e modo de proceder para evitar que a terra sofra males que, em última instância, poderiam antecipar o cataclisma que destruirá o mundo conhecido.

A terra é entendida como a criação de *Nhanderu vussu* (grande pai), destinada aos cuidados do guarani, dessa forma, a relação com a terra assume sentido filial, não pode ser considerada como parcela ou como propriedade cuja posse estaria nas mãos de um indivíduo ou de um conjunto destes. Há uma insistência no pertencimento a terra e esta é um ser vivente, é a mãe terra. É interessante a *nhe'e* (fala, discurso) proferida pela *nhandecy* (nossa mãe) *kunhã karai Tatati*, registrados por Celeste Ciccarone (2001, p. 80) *num tekoá* (lugar de morada) no estado do Espírito Santo, elucidam e apontam para os transtornos e dificuldades a serem superadas pelo Guarani, quando da tentativa de levantar um novo *tekoá* (lugar de morada), chama a atenção dos seus para os procedimentos em relação ao modo de ser (*nhandeteko*), a ser fortes, resistentes, não desanimar, ter uma constância de fé, crença nas orientações *de nhanderú ete* (nosso deus verdadeiro). Ouvir o que os mais velhos aconselham aos mais novos para tomar cuidado com as coisas dos Juruá (branco):

Vocês precisam ser fortes e unidos. Terão com os brancos muitas dificuldades em relação à terra. Precisa ter firmeza, ficar mais, morar anos e anos no mesmo lugar. Tem que cultivar muito, fazer plantios, plantar milho, mandioca [...] para que não falte alimento na aldeia e as crianças desfrutem disso. Antigamente tinha espaço livre para andar e hoje é diferente. Os brancos se apoderam da terra como se fossem donos, mas eles não são os donos, o dono

verdadeiro é *Ñande Ru Tenonde*, ele é o verdadeiro dono e é ele que decidirá sobre a terra, ele sabe como está a terra. Nós, filhos caçulas, temos que morar, construir uma aldeia no meio dos matos e viver bem, em paz, juntos e em harmonia com a natureza porque isso foi o que *Ñande ru* mostrou para nós, para nós viver deste jeito. Viver de acordo com que *Ñande ru*, o pai verdadeiro e Nande-cy, a mãe verdadeira, criaram. Onde a gente viver e ficar bem, morar bem juntos, vive bem *Ñande ru koa pona* (o todo da aldeia vive bem), para que todas as criancinhas vivam felizes e saudáveis. *Ñande ru* fez a terra para todos os filhos dele e os brancos devastaram os matos, destruíram quase tudo e o pouco que restou, aquele que é bom já tem dono, os brancos levaram tudo e hoje em dia é difícil achar um lugar que convém, que é bom para os Guarani.

As metáforas utilizadas para indicar as características da mãe terra, são geralmente ligadas ao corpo humano, conectadas com as funções primárias de comer, descansar e se alimentar. Os rituais do ñemongarai (batismo) e os *jeroky* (danças) têm por função mantê-la com a saúde equilibrada, livre de doenças ou qualquer outro mal, razão das longas *nhembo'e* (orações) e os *porahei/mboraei* (cânticos de invocação), que atravessam a noite. A intenção é manter o equilíbrio cósmico, embora a proeminência da catástrofe guie os discursos com ares de advertência moral, recordando que há uma ética no *nhandereko* (modo de ser), que deve ser estritamente observada ou se terá não só a terra adoecida, enfraquecida, corroída de dores, como também os seus habitantes Mbyá.

É interessante o discurso do parente guarani Wilson Changaray⁸ ao também indígena (Aimara) e presidente da Bolívia Evo Morales em 2006:

Esta terra livre, independente e soberana tem que se basear nos princípios fundamentais indígenas. Princípios que superam os interesses pessoais e transcendem e abraçam as esferas do social, econômico, cultural e político. Estes princípios são a essência fundamental do ser Guarani, como a busca incessante da Terra Sem Males e da Liberdade. Mas, quem me responde? Nem Deus me responde quando vou ser livre...!!! Nossa essência é de ser sem dono "... o Deus nosso é a Natureza e não a Lei...". Princípios que impregnam o ser social, como a Mboroaiu, Mborerekua, Yoparareko, esse amor, estima, carinho, solidariedade, expressada em sentimento ao próximo, que permite superar e desprender-se do ser mesquinho e individualista.

O modo como o pensamento mbya guarani (re) elabora, a representação de si e a relação com o(s) outro(s), na caminhada ou durante uma pausa na mesma, nos acampamentos temporários ou na terra em que plantou a sua morada, são alinhadas com o imaginado, o sonhado, o projetado, o suposto

⁸ Presidente da Assembléia do Povo Guarani da Bolívia, ao Presidente Evo Morales, março de 2006, primeiro líder indígena a ocupar o posto máximo de seu País. Revista: Povo Guarani-Grande Povo. 2007, p. 05.

e o “profetizado”, estes espaços liminares, da imaginação, não são aleatórios, soltos, mas vinculados a elementos prévios, pressupostos sobre o que é o real (Vincent Crapanzano, 2005).

A relação pode ser tensa e contraditória considerando o domínio do espaço físico, cultural, a modernidade, as novidades tecnológicas que tanto atraem a nova geração. As explicações sejam elas filosóficas ou mitológicas, sobre o mundo, o lugar em que se encontra, sobre a natureza e o lugar que nele o homem ocupa, sempre serão ressignificadas considerando o ontem, hoje e o outro. O guarani entende essa relação como vínculos de continuidade que perpassam as esferas do social, da natureza e dos humanos e não humanos. As interações sociais abrangem mais do que o espaço da humanidade em si, abarcam os animais, as plantas e os entes que compõem o cosmos. Nessa óptica são entendidos como sujeitos sociais, que se comportam como se humanos fossem, a diferença é que fazem parte do mundo que olhos não veem. Possivelmente como afirma Philippe Descola (2000), a diferença entre humanos e não-humanos são de grau, e não de natureza. As plantas e animais têm seu espírito ou uma alma que se comunica com humanos.

Assim *Nhanderu tenonde* (nosso pai primeiro), criou o mundo, formou as imensas florestas, deixando-as aos cuidados dos Mbya, nestas matas habitam seres dotados de muitas intencionalidades, sendo necessário que seja estabelecida relações sociais e respeitados os limites de um e do outro, as alteridades se impõe para uma boa convivência entre os dois mundos. O que deve ser respeitado nessa relação entre humanos e não-humanos é a hierarquia existente entre os seres destes mundos e estas intencionalidades, com capacidades de agência (agentivas), pois estão distribuídas de maneira desigual no cosmos (Gell, 1998; Fausto, 2002).

De acordo com Elisabeth Pissolato (2007), o domínio das relações é entre humanos e deuses, cujas relações com outros seres do cosmos devem ser controladas, uma vez que poderiam resultar na transformação do Guarani, enquanto afastamento da sua condição humana ou perda da sua humanidade. Isto requer o cumprimento de regras e normas sociais, orientadas pelos seus antepassados, através do *karai* (liderança religiosa masculina) e *kunha karai* (liderança religiosa feminina), mas sem deixar de considerar o respeito à liberdade de cada um, de estar no mundo que lhe pertence. Evaldo Mendes da Silva (2007) afirma que tanto os Mbya quanto os Nhandeva referem-se aos seus corpos de duas maneiras: *xe rete* [meu corpo], tratando-se do corpo físico, sua forma e as partes que o compõem, e *xe vyvra* [minha madeira], termo, geralmente, utilizado em contexto religioso quando se quer marcar distinção em relação a matéria que constituiu os corpos de outros seres.

No entanto, essas relações e outros aspectos que envolvem os rituais na *opy* (casa ritual), que perpassam pelos caminhos do *arandu* (sabedoria), dessa cosmopolítica, é praticamente infinita, com muitas vozes proferidas em sussurro e que são mantidos na esfera do segredo. Nesse sentido é a fala

de Werá Guarani em uma de nossas conversas na frente de sua casa (Almires Machado, 2015, p. 95):

Com Juruá, é muito diferente o causo né! É por isso que não podemos falar muita coisa de nossa religião e nem pra ninguém. Tu sabe né, tu é avá guarani ou como dizem nhandeva, mais é igual nós Mbya, conhece o nhande reko'á. Juruá duvida de nós, é sempre assim. Pergunta, escreve, ele pensa que o índio guarani tem que explicar tudo. Eu falo das coisas do antigo, aprendi com meu pai, coisas da cultura né, da opy'í, mas eu acho que não acreditam nos índios porque eles não vivem igual nós, não pensam como nós. Presta bem atenção, tu tem que toma cuidado pra não ficar igual Juruá, tem que fica mais com nós na opy'í. Tu sabe que da nossa religião, não pode fala muito porque tem parte que é segredo e se fala Nhanderu pode não gosta.

O Mbya procura manter os aspectos de sua crença, restritos nos espaços da *opy* (casa ritual) e os aspectos mais sacros, íntimos, somente com outro guarani comenta ou conversa sobre dogmas da sua crença.

Pahape (finalizando)

Ainda há uma lacuna na academia, falta mesmo de interlocutores teóricos indígenas (que aos poucos vem sendo preenchida), para expressar o *nhe'e/ayvu* (linguagem) dos rituais, de outra sensibilidade ou epistemologia indígena, para investigar, organizar, processar dados, debater e sob o ponto de vista da etnologia o desenvolvimento de uma técnica que irá se aprimorando conforme a pesquisa acadêmica avança, nos procedimentos etnográficos, evidenciando uma crescente maturidade no campo do conhecimento, dando consistência a reflexão teórica sobre principalmente à alteridade, pois há os que nos estudam sem ter adentrado consistentemente em nosso mundo e há outros que entenderam nosso *teko* (modo de vida), sem ter-nos estudado, mas convivido conosco (com esta afirmação não se quer de modo algum menosprezar o que já foi produzido e sim olhar de dentro para fora). Há que se reconhecer o esforço e o trabalho escrito de muitos estudiosos do Guarani, que nos legou uma farta literatura sobre nós.

Hodiernamente, o problema continua na indagação se determinado indivíduo é ou não indígena? É ou não sujeito de direito em relação à terra de ocupação tradicional? É aldeado ou “urbano”? De vivência tradicional ou aculturada? “Puro” ou “mestiço”? Não se atenta para o fato de que os povos indígenas têm suas próprias formas de pensar a política, insurgindo contra estes modelos idealizados para si pelo outro, com isso surge o estigma, estereótipos, que faz os povos indígenas serem vistos com desdém, irritação, como estorvo, bêbados, vagabundos, preguiçosos (Machado, 2007, p. 155). A construção e reconstrução da pessoa *Guarani* são influenciadas pelos acontecimentos ao seu redor, porém os princípios valorativos são de sua matriz religiosa. Calcado na

sua espiritualidade, o seu alicerce é a sua cosmologia. Essa construção ocorre também pelo olhar do outro, não que isso não influencie internamente na comunidade, mas projeta um indígena estigmatizado.

Identidade e alteridade caminham juntas, assim como a semelhança/diferença, estão sempre se acercando de comparações entre uma cultura e outra, o que quase sempre redundando em conflitos de olhares, juízo de valores dissonantes, mesmo porque as pessoas são diferentes. Cada qual com os seus valores de acordo com o meio cultural em que nasceram e foram educados. Sempre existirá o diferente, dois juízos sobre um mesmo fato, ainda mais se tratando de dois povos diferentes (não inferiores), o que não impede a conciliação de ideias, desde que as duas partes estejam dispostas ao diálogo. Dependendo de onde estiver, é muito significativo os termos classificadores de aparências que soam como se de identidade fossem, apontados pelo “outro”, pontos de vista que se abrem ao infinito as apreciações depreciações sobre a diversidade indígena ou de identidade genérica ou não verdadeira.

O ter para ser não o é, mas o ser que poderá ter sim. Se reifica, descontextualiza e vice-versa. O que importa de fato é sentir-se, estar guarani, independente de onde está a planta dos seus pés. Tem-se claro a noção da desterritorialização ou reterritorialização, assim como das particularidades interativas de ocupação do espaço onde foi aprisionado, assentado, em terras minúsculas, nesse caso as reservas indígenas. Se há uma “aculturação” material, é um desejo, uma atitude que cabe somente ao guarani decidir em querer ter ou não materiais industrializados que facilitam a faina diária e depois, não é isso que os demais humanos fazem? Não se vive mais exclusivamente de caça, pesca ou coleta de frutas e raízes. Há um Guarani do século XXI, com as implicações do milênio, sejam impostas ou desejadas.

O mundo guarani sofreu, sofre e continuará a sofrer transformações considerando as influências externas, não se quer viver em uma redoma, fechados, isolados, trancafiados, como prisioneiros do Estado em reservas indígenas. Como se quer negar ao guarani o livre arbítrio invocado pelos não indígenas? Embora não seja mais possível viver como nos tempos cabralinos, no entanto se tem a essência dos sistemas tradicionais de ser ou como deveria ser o modo correto de viver, os princípios do *nhandetekó* têm marcação presente, isso não significa que não foram reinterpretados, ressignificados.

Agora a terra perdeu seus cabelos, não há florestas, caça, pesca, frutas, água limpa, sombra para descansar, o não indígena cercou tudo com arame farpado, marcou sua propriedade com barreiras de modo que o caminhar Guarani aparentemente ficou restringido, além do fato de estar como um animal que é jogado em um cercado, que são as reservas indígenas, cevado para o abate no desterro da prisão de arame farpado. O oguatá (caminhada) ficou restringindo, porém novas formas de realizá-lo surgiram, pois, caminhar é a marca registrada do Guarani. O simbolismo da terra sem mal, continua presente, porém com o foco reorientado na vida terrena pelos dois

princípios do direito Guarani, a solidariedade e a reciprocidade, centrada na vida social; portanto é preciso apossar-se do seu *guará* (território), para dar continuidade às etapas que levam ao *aguyje* (iluminação da alma), é preciso entre outras coisas de alimentação específica consagrar a terra e as pessoas, para retomar *oguatá* (caminhada) espiritual e alcançar o estado de espírito perfeito. O *mbaraka* (chocalho) precisa ser exercitado nos locais de origem, os cânticos precisam alçar os caminhos do céu, a alma precisa ficar leve. Se antes se acreditava que poderia alcançá-la pela via terrestre, rumando-se a leste ou oeste e atravessando o mar, hoje se compartilha o pensamento que o caminho é o espiritual, para tanto é primordial que tudo volte ao seu lugar de princípio, o território tradicional ou uma terra guaranizada, para poder exercitar o ser numa terra onde é possível o bem viver, a vida com qualidade.

A guerra de mundos ou entre mundos continua, com seus afetos, desafetos, incompreensões, reinterpretações, reinvenções, conexões, desconexões, o humano ou perdendo a humanidade. Caminhos se apresentam e por essa razão o Guarani em si tem a sua filosofia de vida calcada no caminhar para o sonhado, conhecido, imaginado, desconhecido. Passado, presente e futuro coexistem. Talvez numa leitura simultânea do tempo (Deleuze, 2000, p. 06).

Kuatiá Nhe'e (Referências)

- ALBERNAZ, A. *Antropologia, histórias e temporalidades entre os ava-guarani de oco'y (PR)*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. 2009.
- CADOGAN, L. *Ayvu Rapyta - textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*. Asunción, Fundación León Cadogan, Ceaduc/Cepag. [1959] 1992.
- CARNEIRO da Cunha, M. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify. 2009.
- CICCARONE, C. *Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres Mbyá Guarani*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em antropologia, Pontifícia Universidade Católica. São Paulo. 2001.
- CHAMORRO, G. *Terra madura, yvy araguyje: fundamento da palavra guarani*. Dourados, MS: Editora da UFGD. 2008.
- CLASTRES, H. *Terra sem mal*. Editora brasiliense. São Paulo. 1978.
- CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*. 5. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves. 1990.
- CRAPANZANO, V. Horizontes imaginativos e o aquém e além. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 48, n. 1, p. 363-384, jan./jun. 2005.
- DELEUZE, G. *Logique du sens*. Paris: minuit, 1969 [trad. Brás. L. R. Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2000].
- DESCOLA, P. Ecologia e Cosmologia. In: DIEGUES, Antonio Carlos (Org.). *Etnoconservação: Novos rumos para a conservação da natureza*. São Paulo: HUCITEC/NUPAUB-USP, pp. 149-163. 2000.
- FAUSTO, C. Banquete de Gente: Comensalidade e Canibalismo na Amazônia. *Mana* 8(2): 7-): 7-44. 2002.

- GALLOIS, D. T. “Nossas Falas Duras. Discurso político e auto-representação Waiãpi”. In: ALBERT, B.; RAMOS, A. R. R. (Org.) *Pacificando o Branco*. Cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Editora da Unesp; Imprensa Oficial. 2002
- GELL, A. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- LADEIRA, M. I. *O caminhar sob a luz: o território Mbyá a beira do oceano*. Dissertação. Programa de Pós-graduação em antropologia, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo. 1992.
- LÉVI-STRAUSS, C. O feiticeiro e sua magia. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, p. 193-213. 2001.
- _____. *Mitológicas* - O cru e o cozido (1964); Do mel as cinzas (1966); Origem dos modos à mesa (1968); O homem nu (1972). São Paulo: Brasiliense. 1967c.
- LITAIFF, A. *Les Fils du Soleil: mythes et pratiques des indiens mbyá-guarani du littoral du Brésil*. Tese de doutorado em antropologia. Universidade de Montréal. Canadá. 1999.
- MACHADO, A. M. De incapaz a mestrando. *Tellus*, ano 7, n. 13, p. 155-161, 2007.
- _____. *Exá raú mboguatá guassú mohekauka yvy marãe’y*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, UFPA, 2015. Tese de Doutorado.
- MELIÁ, B. La vida en las reducciones jesuíticas de guaraníes o el uso perfecto del tiempo In: *El Guaraní conquistado y reducido: ensaios de etnohistória*. Asunción: Universidad Católica. 1998.
- _____. La tierra-sin-mal de los Guaraní: economia y profecia. In: *América Indígena*. Vol. XLIX., num. 3. México. 1989.
- _____. ¿Por qué se suicidan los Guaraníes? Acción; *Revista Paraguaya de Reflexión y Diálogo*, Asunción, CEPAG. 1995.
- _____. *Mito y Educación*. Estudos Leopoldinenses, Série Educação, v. L, n. 1, p. 27-34, 1997.
- MELLO, F. C. de. *Aetchá nhanderukuery karai retarã. Entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá guarani*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina. 2006.
- MÉTRAUX, A. *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos Tupi-Guarani*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, Editora da Universidade de São Paulo. 1979.
- MONTARDO, D. *Através do Mbaracá*. Música e xamanismo Guarani. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. USP. São Paulo. 2002.
- MONTEIRO, J. M. Os Guaranis e a história do Brasil meridional: Séculos XVI - XVII. In: Cunha, M. C. da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. 1998.
- NHANDERU OJEKUA'A NHANENHE'E RUPI NHANDEAYVU PY GUARANI. Comunidade Indígena Guarani Mbyá do Tekoá Nova Jacundá. Jacundá. Pará. 2010.
- NIMUENDAJU, C. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani*. São Paulo: HUCITEC e EDUSP. ([1914] 1987).
- PEREIRA, L. M. *A socialidade na família kaiowa: relações geracionais e de gênero no microcosmo da vida social*. IFCH, UNICAMP. Mimeografado, 2004.
- PISSOLATO, E. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (Guarani)*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTi. 2007.
- POVO GUARANI – Grande povo. 2007. CIMI.

- RIBEIRO, D. *O povo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras. 1996.
- RUIZ DE MONTROYA, A. *Tesoro de la lengua guaraní* [1639]. Leipzig, Oficina y Funderia de W. Drugulin. 1876c.
- SHADEN, E. *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*. São Paulo: Edusp. ([1945] 1989).
- _____. *Aculturação indígena*. Editora da Universidade de São Paulo. 1969.
- _____. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: Difusão européia do livro. ([1962] 1972, 1974).
- SILVA, E. M. da. *Folhas ao vento*. A micromobilidade de grupos Mbyá e Nhandéva (Guarani) na Tríplice Fronteira. Tese de doutorado em antropologia Social. Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. 2007.
- SOUZA LIMA, A. C. 2002. *Diversidade cultural e política indigenista no Brasil*. Tellus. n. 3, p. 04. 2002.
- SUSNIK, B. *El guaraní colonial*. Asunción, Museo Etnográfico “Andrés Barbero”. (El Indio Colonial del Paraguay, 1). 1965.
- TAUSSING, M. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem*. Um estudo sobre o terror e a cura. Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1993.

Gaia como questão. Entre a terra e a dívida¹

Adrián Cangí²

*“Desta terra
nesta terra,
para esta terra,
e já é tempo”*

Oswald de Andrade

Nesta terra

Há homens e mulheres que olham para baixo, há outros e outras que olham para cima. Não é apenas uma direção do olhar, é uma eleição vital. Os originários, chamados “indígenas” por uma generalidade branca, imperial, colonial e republicana, olham a Terra e extraem sua força dela sem desvelar seus segredos. Habitar como originário supõe ter como referência primordial a relação com a Terra em que se nasce e em que se fabrica o nicho vital, não importando se sua localização é na selva, na aridez dos desertos, nas faldas andinas ou nas comunidades das periferias metropolitanas. O que situa esses corpos é sua condição de formar uma comunidade ligada a um lugar específico que será imanente à sua constituição existencial. Os originários não se sentem cidadãos como sujeitos de direito que foram parte de uma população controlada por um Estado, e sim como corpos encarnados na Terra, que só existem sob a forma do plural da palavra “Povo”. Os povos e os corpos dos originários são parte da Terra. Como sustenta Eduardo Viveiros de Castro (2016), a relação entre Terra e corpo é crucial. A separação entre a comunidade e a Terra supõe a separação entre as pessoas de direitos e seus corpos, operação central executada pela história do Estado para criar populações administradas. Esta é a rua de mão única que transforma o originário em “cidadão pobre” ou “pobre sem terra”, que obriga aos corpos venderem

¹ Tradução de Guilherme Ivo.

² Doutor em Letras. Professor e diretor do Mestrado em Estéticas Contemporâneas Latino-americanas da Universidad de Avellaneda (UBA, Argentina). *E-mail*: adriancangi@hotmail.com.

sua subsistência para enriquecer os novos donos da terra. Separar os originários de sua relação com o nicho vital, de sua relação política e social que vive da terra, é uma operação dos Estados transcendententes que se ligam, hoje, às formas do capitalismo financeiro para transformar os chamados “índios” em pobres, porque sem pobres não há capitalismo. A Terra é dos povos, assim como o território teológico-político desvelado por suas energias produtivas é dos Estados, homologados com as forças do capitalismo que territorializam e desterritorializam a Terra.

O capitalismo financeiro imprimiu em nosso tempo uma velocidade imprevista de mudanças que excedem ao vivente humano e ao Mundo. De Kant a Deleuze, a cosmologia ocupa um lugar radical do pensamento. “Mundo” é o último bastião vacilante da metafísica para Kant, e se converteu, para Deleuze (1985), no último problema da fé neste mundo. O capitalismo colonial colocou em discussão a retirada do Mundo da Terra, do seu transcendental cosmológico que não se reduz ao solo produtivo, porque o destino do solo foi ter sido expurgado de suas energias por tecnologias de combustíveis fósseis que aceleraram processos biofísicos como a mudança climática, a acidificação dos oceanos, a queda das reservas de água doce, a perda acelerada da biodiversidade, as modificações do ozônio e dos ciclos de nitrogênio e fósforo, a poluição química e outros processos como resultados do desvelamento das energias do solo. Processos inseparáveis do crescimento populacional e do consumo energético dessa nova espécie à qual pertencemos, chamada “antropoceno”.

Discute-se hoje a “sensibilidade” do Sistema Terra, pensando em modulações instáveis da biosfera: alterações de temperatura, de umidade, de velocidade das variações, de sensibilidade das reações, tanto das qualidades locais como globais que se superpõem e se confundem numa forma paradoxal. Encontramo-nos num momento da história “biogeofísica”, ou como Dipesh Chakrabarty (2009) o chamou: o momento do “clima da história” onde se produz uma transformação sem precedentes de nossa espécie que passou de “agente biológico” para “força geológica”. A metafísica cosmológica retorna sob o nome de “Terra” para interrogar sobre os territórios dizimados. A transformação do Homo Sapiens em “força geológica” ou em “objeto natural” corresponde à “intrusão” do Sistema Terra ou Gaia, que ameaça o sujeito histórico. Resulta cada vez mais evidente a colisão entre os Humanos e a Terra como duas forças enfrentadas, que nos obrigam a pensar, no nosso tempo, em uma “cosmopolítica” que reúna tanto a cosmologia como a antropologia, ao considerar que os “Humanos” são “antropocenos” e atuam como uma unificada geologia sem moral, o que traz à escuta do presente a antecipação premonitória de Deleuze e Guattari em *Mil platôs* (1980).

Do Holoceno ao Antropoceno, o Homo Sapiens habita sua própria catástrofe por ter acelerado a transformação termodinâmica do equilíbrio biológico da Terra (Danowsky; Viveiros de Castro, 2014). O futuro ficou indeterminado em termos de espécie porque acelera-se o choque do Antropoceno

com a Terra. Sabemos, como recorda Viveiros de Castro, que a frase mais plagiada e esquecida da história do pensamento pertence a Lévi-Strauss: “o mundo começou sem o homem e terminará sem ele”. Uma coisa é saber que o mundo acabará num futuro impreciso, e outra muito distinta é perceber que o tempo e o espaço estão experimentando uma mudança acelerada sem precedentes, na qual somos arrastados num movimento duplo que tem uma face empírica e outra transcendental, porque a este se une a cosmogênese e antropogênese com a decadência e corrupção da espécie, que habita em um gasto de energias sem precedentes, voltando cada território contra a Terra. Vale escutar, então, as “belas palavras” dos guaranis, quando nos lembram da chegada, séculos atrás, de um mal radical à Terra.

Terra sem mal (*ywy mara ey*)

As “belas palavras” (ñé’ é porá) ressoam e abrigam os guaranis da mão dos seus profetas (*karai*), que a si mesmos se chamam os *Ava*, os que conhecem o segredo da selva e da terra. Aquela nação pródiga no começo do século XVI subsiste, hoje, na ruína de terras queimadas por intervenções florestais ou de semeadura intensiva. Gravado nas gargantas de geração em geração, desde o século XVI até o presente, não deixa de circular uma palavra nas mãos dos iniciados, que indicava para o povo guarani o caminho do silêncio até a Terra sem Mal ou o Paraíso terrestre. Palavra que produziu migrações forçadas em direção ao sol nascente ou a caminho do ocaso, desde o impacto colonial até as formas dizimadas e miseráveis de vida atual. Essa visão profética insiste desde antes da chegada de portugueses, franceses e espanhóis, e conjurava uma visão: a sociedade tupi-guarani enquanto comunidade religiosa percebeu que o poder político separado das necessidades vitais da comunidade fabricava um mal radical sobre a terra. Os guaranis repetem essas palavras até hoje, mas sem a espera de uma migração religiosa até a selva; só esperam que os homens transvalorem sua condição sob quatro séculos de dolorosa história colonial. O antropólogo Pierre Clastres (1974a), que vivera com os guaranis em meados de 1960, soube mostrar que eles passaram de um ativismo migratório a um discurso da razão meditativa. Esse discurso meditativo conserva a força pré-colombiana, mas com uma percepção profética de uma sabedoria contemplativa. O desejo guarani sempre foi o de superar o humano como último princípio da sua riqueza de pensamento.

O pensamento guarani indaga a miséria do mundo enquanto tenta entender a arqueologia do mal e a genealogia da desgraça. Onde jaz o epicentro desse cruzamento entre mal e desgraça? Os guaranis dizem que a “terra ruim” (*ywy mba’ e mengua*) resulta como sendo inseparável do “Uno” como figura do poder e experiência desventurada da organização social. A condição dos efeitos do poder do Uno afeta a cosmologia guarani, que apresenta o homem-terra como o destino do “saber bonito” (*curandú porá*), onde se proclama: “Eis que

já anuncia minha terra/ a desdita da ferida”. De onde provém a ferida anunciada pela palavra luminosa guarani? Provém da Terra que se territorializa e desterritorializa por códigos e por efeitos de poder do ambiente vivido sob a insistência do poder colonial. Cada estrato, cada território, cada fronteira são concebidos como um juízo de Deus, tal como Deleuze e Guattari afirmam em *Mil platôs* (1980). Um juízo de poder teológico-político próprio do estado imperial colonial que prossegue até os nossos dias num inconsciente colonial. Por sedimentação e dobramento, a Terra se transformou em matérias formadas, logo codificadas e descodificadas por territorialidade do poder. Isso é o que alertam as palavras sagradas do povo guarani. Aprendemos que Terra é tanto matéria formada como não formada, consistência da extensão e produção de intensidade pura, matéria e singularidade potencial do nicho vital. Assim concebe a terra o antropólogo Viveiros de Castro, quando aborda a Amazônia. Para Deleuze e Guattari, a dimensão da Terra supõe um transcendental irreduzível a qualquer dimensão empírica: trata-se de considerá-la em sua imanência como matéria formada nos estratos e por intensidades diferentes nas singularidades não formadas, para compor um plano de consistência real tão objetivo como narrativo. A noção de Terra é inseparável da dívida, embora esta última consiste num diagrama do poder que oscila entre o transcendental e o empírico para conseguir abordar a tensão irreduzível entre suas condições finitas e infinitas. Terra e dívida reúnem, para Deleuze e Guattari, uma cosmologia política destinada à configuração de uma geofilosofia, no sentido em que Alfred Whitehead pôde imaginá-la, em *Processo e realidade* (1929), e Bruno Latour, em *Em face de Gaia* (2015).

As sensibilidades ameríndias e afroíndias produziram uma sociedade que conjurou o poder do chefe e a constituição do Estado, nas quais se estabelece um limite à liberdade de ganhar às custas de outro. Ainda que a dívida seja imanente ao poder, é diferente pensá-la entre sua constituição finita e seu modo infinito. Nas sociedades arcaicas da “dívida finita” não há reconhecimento de prestígio sem provisão de bens. O líder é aquele que se encontra em situação de dívida com a sociedade por ocupar seu lugar de liderança. Essa dívida é concebida como impagável, porque explica que no coração mesmo da relação de poder se estabelece a constituição da dívida. É a sociedade tribal que exerce o poder sobre o chefe e não o inverso. A dívida da chefia para com a sociedade é a garantida de que o líder permanecerá exterior ao poder e que sua lógica de acumulação não o converterá num órgão independente. As sociedades arcaicas ameríndias e afroíndias conjuram o risco mortal do poder político se separar e se voltar contra ela. Desse modo, a “dívida finita” atravessa o campo do político e é imanente ao social, mas assegura a compreensão da mudança de natureza social na passagem da “dívida finita” à “dívida infinita”, teleológica e interiorizada, das sociedades capitalistas de Estado.

O mais arcaico que nos chega do passado das sociedades chamadas “primitivas” é a exigência, por parte da sociedade ao chefe, do talento oratório

e da generosidade. A incapacidade da fala e a avarícia privam da liderança. Não são propriedades pessoais, e sim traços da vida pública institucional que obrigam a tomar a palavra e se excluir da retenção de bens. O gosto estratégico pelo prestígio e o sentido tático dos meios para adquiri-lo inibem a condição da doação necessária para ocupar a posição de liderança. Aquele que ocupa tal posição deve produzir apenas os bens de que necessita, pois a mesma noção de produção está subordinada à relação de poder. Das sociedades indígenas ameríndias e afroíndias às sociedades divididas da conquista imperial, a economia-política adquiriu o funcionamento autônomo do capitalismo. A crítica radical ao capitalismo provém da etnologia que mostra, nas sociedades chamadas “primitivas”, máquinas de antiprodução para o estoque. A grande linhagem dos tupi-guaranis, sob o nome de diversos povos e línguas, que chega ao seu desenvolvimento na época da conquista no Gran Chaco, possui um espírito de resistência à acumulação. De tribo em tribo, de aldeia em aldeia, erravam uns homens – chamados pelos indígenas de *karai* (Clatres, 1974; Deleuze, 2018) – que não paravam de proclamar a necessidade de abandonar um mundo ao qual chamavam de “ruim”, a fim de ganhar a pátria de uma fé nas coisas na “terra sem mal”. Os tupi-guarani sabiam que o “paraíso terrestre” só se alcança sem Estado e conjurando o poder produtivo da acumulação. Com horror viram surgir o poder político separado, que ameaçava deslocar a antiga ordem e transformar radicalmente as relações entre os homens. Anteciparam nosso presente como a terra da “miséria do mundo” e do “tempo da desgraça”. Os pensadores guarani conceberam a desgraça como a separação do poder relativamente ao social e ao seu desenvolvimento inevitável nos condenados da terra do mundo moderno do Estado, igualado ao desenvolvimento do capitalismo. O paradoxo em que nos encontramos hoje é a tensão entre capitalismo líquido e Estado regulador, anunciado pelas palavras secretas do povo guarani como o destino da unificação do poder colonial.

Terra como questão

O que quer dizer enfrentar-se diretamente com a Terra? Pergunta que afeta filósofos, cientistas e artistas quanto a se é possível uma visão do ilimitado num momento histórico de catástrofes planetárias das quais só visões locais existem. Hoje se diz que um gigante coletivo e impessoal chamado “antropoceno”, equivalente a uma força geológica ou tectônica, não para de modelar a Terra. Afirma-se que “antropoceno” parece ser uma dimensão “pós-humana” e “pós-natural” que se exhibe em termos de força. Uma ideia de algo que só se pode medir na escala de consumos de energia. Conhecemos o que Oliver Morton, em *Comendo o sol* (2009), e Bruno Latour, em *Esperando por Gaia* (2011), sustentam quando afirmam que o antropoceno gasta 13 terawatts diante dos 40 que o centro da Terra produz e dos 140 que o sol emite.

Na superfície dos territórios em que vivemos, isso quer dizer que o deserto cresce e os gelos chamados eternos decrescem. Isso não se sucede apenas na ordem simbólica que nos levou a pensar o sublime, mas na ordem real do acontecimento. O antropoceno como gigante coletivo é responsável, embora nenhum dos seus componentes individuais isolados o seja, e embora alguns povos consumam maior energia de maneira excessiva e desigual relativamente a outros. Sem dúvida o problema é político, pois minorias enriquecidas se unem a multidões negadoras quando se trata de pensar o dispêndio energético e quando as forças energéticas em jogo parecem exceder qualquer percepção moral.

Existe algo da Terra enquanto Terra que não conheçamos por meio dos modelizadores de informação? Sabemos que a informação científica funciona como um tapete de dados que conectam nós distantes entre si em um modelado de percepções sem escala. As informações que temos sobre a Terra são calibradas, vez após vez, pelos modelos de escala que se conectam mediante redes para recoletar informação de referência. As visões locais dessa informação de referência servem ao sujeito empírico também local, mas não conseguem pensar a Terra, e nem sequer a informação global que os cientistas manejam parece consegui-lo. Não há observação integral e global da Terra por parte dos cientistas, políticos e cidadãos, porque parece já não existir um “todo” chamado “Natureza” no curso de nossa “história natural”, e sim arranjos de informação díspar e contraditória que requer uma percepção de conjunto. As medições entre satélites, sensores, modelos, fórmulas, Estados e ONGs supõem um complexo enxerto que não permite distinguir e compor uma precisa relação entre Terra e território.

O teatro planetário ou a maquinação dos territórios produtivos exigem algo mais que uma compreensão dos graus de perigo aos quais estamos submetidos por intrusões locais; exigem saber a escala do arranjo ou trama, e quem viverá ou morrerá nele. Esse problema político foi delineado por Deleuze antes de Latour e Stengers, sob o nome de “composição”. A pergunta que une *O Anti-Édipo* (1972) a *O que é a filosofia?* (1991) de Deleuze e Guattari foi: como compor um “território sensível” e um “corpo político” capaz de sentir e pensar as diferenças entre Terra e território? A pergunta vinha acompanhada pela lucidez de não reduzir no conceito um termo ao outro, pois isso poderia resultar não só num problema de interpretação, mas num gesto devastador que recentemente começamos a ver, nos últimos vinte anos. O vetor que nos fez percebê-lo é o momento em que o antropoceno, figura que excede qualquer dimensão antropológica em termos de força e consumo de energia, transbordou a dimensão do humano para mudar a forma da Terra através do uso das técnicas e da exploração do solo.

Terra como possibilidade

Martin Heidegger (1954) em *Construir Habitar Pensar* e Gilles Deleuze e Félix Guattari em *O Anti-Édipo* (1972) conferiram precisão às noções de Terra e território. Ambas noções se distinguem na intersecção de seu contato. Terra é a unidade primitiva que expressa a extensão indivisível, enquanto o território é o objeto múltiplo do *logos* e do *nomos*, do discurso e da lei no espaço-tempo político, dividido pelo trabalho humano. Terra e solo se distinguem e se sobrepõem. No entanto, será dito que Terra é o elemento superior à produção política do valor, enquanto solo é produção e apropriação como território da potência social transformada em trabalho coletivo que engendra valor, definindo o limite e a interioridade de um espaço. Mas é também Heidegger, lido criticamente por Adorno, em *Por que permanecemos na província?* (1934), quem retorna à Terra pensada como lugar sacrificial de onde se verte o sangue, como o lugar do originário e da autoctonia utilizada para justificar a superioridade de etnias ou línguas no jargão de uma autenticidade que pretende se autofundar. Esse é o núcleo político que distingue a posição de Heidegger da de Deleuze e Guattari. O transcendental “terra” não pode ser determinado pela historicidade teológico-política do território e suas fronteiras, porque a representação da terra eliminaria o “*númen*” não determinável da noção e anteciparia as formas de esvaziamento, que as delimitações da representação delineiam para impor matanças administrativas.

Em “Geofilosofia”, capítulo central de *O que é a filosofia?* de Deleuze e Guattari, afirma-se que “Pensar se faz mais entre a relação do território e da terra”. Desse modo, os autores atribuem um deslocamento do pensamento a partir do par sujeito/objeto até o par terra/território, estabelecendo que a filosofia moderna e contemporânea construiria uma “geografia da razão” (Kant) que se abre aos problemas de uma “intuição originária” (Husserl) e de uma relação entre “ser e ente” (Heidegger). Deleuze e Guattari afirmam que não se pode dizer qual desses termos vai primeiro, se Terra ou território. Por isso perguntam em qual sentido é possível pensar tanto a potência na terra da filosofia como o *spatium* da cidade-Estado no território do filósofo, embora ambos os termos formem entre si um meio inseparável. Dessa forma, pensar consiste em traçar um plano que absorva a Terra no território. A filosofia seria, assim, uma “geofilosofia” de modo equivalente a como a história se apresentaria como uma “geohistória”. É o que sustentam tanto Fernand Braudel, em *Civilização material, economia e capitalismo* (1979), como Marcel Detienne, em “O que é um sítio?” (1990), para indagar sobre as relações entre autóctone, fundação e territorialização/desterritorialização.

Na delimitação entre Terra e território sempre aparece o limite e o espaço do habitar. O habitar se representa para os saberes arqueológicos, arquitetônicos e filosóficos como um acontecimento cósmico e existencial num tempo histórico, num ciclo repetitivo que conserva a ordem do mundo. Aliás, é Hannah

Arendt (1986) quem propõe, em *As origens do totalitarismo*, que as matanças administrativas interrompem o espaço do habitar e consistem em determinar espaços vazios – como fizeram os ingleses ao cartografar a África – para logo esvaziá-los no real. O trágico consiste em que tudo que é representável pode ser abolido num segundo momento. Esse é um problema que Deleuze e Guattari nunca perderam de vista em suas críticas precisas à representação, embora soubessem que no campo político a representação opera como uma função da memória histórica. Isso provém de uma geração cuja geografia do pensamento percebeu genocídios que são esquecidos porque nunca foram representados em nenhum presente. É o jurista nacionalsocialista Carl Schmitt (2008), reabilitando as categorias políticas centrais de “amigo/inimigo” em *Terra e Mar: uma reflexão sobre a história universal*, quem propõe que a história universal é a história da luta das potências marítimas contra as terrestres e das terrestres contra as marítimas. Compreensão cabal de uma cartografia do poder, cujas fronteiras nunca são naturais, mas como que o produto de uma luta de forças que o antecede, e essa forças operam enchendo e esvaziando territórios em todas as escalas dos elementos terrestres.

O espaço criado, segundo Heidegger, solidário do pensamento de Carl Schmitt, não é apenas um *spatium* intermediário, mas uma *extensio* numérica, uma extensão algebráico-matemática que permite desvelar a conversão da Terra em território pela ciência natural moderna e pelas técnicas de produção. Isso distingue o espaço criado por lugares da memória religiosa-política das sociedades arcaicas, antigas e feudais, daqueles outros que são como que puras extensões para a produção no território do capitalismo. Vale recordar que lugar e espaço matemático se distinguem, para Heidegger como para Deleuze e Guattari, da noção de Terra, porque esta última é extensa, opaca e transcendental, ao passo que o lugar e a extensão são espaços criados por seu limite, onde convivem e se sobrepõem o sagrado e o profano. Entretanto, a posição comum transcendental entre ambos os filósofos Heidegger e Deleuze se desfaz no diferencial da prática política no território, frente às noções de “dívida” e de “terra” que afetam as subjetividades viventes em seus fundamentos e em suas práticas.

Gaia como conceito

Aquilo que James Lovelock, Bruno Latour e Isabelle Stengers evocam de modos distintos é Gaia, que é um conceito ou uma construção híbrida e não um sinônimo de Natureza, pois é uma trama de funções locais de informação com pretensões de entender um englobante fato de dados empíricos e de uma concepção realista do ilimitado, ainda desconhecida pela razão da ciência natural. Deleuze e Latour coincidem quanto à realidade ser parcialmente objetiva e parcialmente perspectivista, ou parcialmente real e parcialmente narrativa. Por isso, é o resultado de operações políticas que fabricam híbridos,

redes e monstros. Para Latour, Gaia não é Natureza, mas um “quase-objeto” híbrido. Em sua concepção, todo agente é *causa sui* e todo objeto “quase-objeto”; neste caso, o híbrido Gaia é um quase-objeto que se subtrai parcialmente da rede de informação na qual opera. É uma entidade “infrafísica”, metade objeto e metade força da Natureza, metade rede técnica e metade dimensão real de um campo de forças desconhecido. Como Deleuze e Guattari sustentam, a natureza da Terra é um universo infinito irreduzível à informação e à representação, enquanto o território é sempre um cosmos restringindo de informações e representações históricas, teológicas e políticas.

O cosmos antigo como *spatium*-mundo-território vive, hoje, à beira de se converter naquilo que a ficção-científica chamou de “cloacas de corrupção e decadência”. O do espaço vivente é tratado como território de mais de três quartos da humanidade. Entretanto, “Natureza”, pensada de distintos de modos tanto por Heidegger como por Deleuze, é um universo infinito, uma trama de forças diferentes da vida humana, que escapam como a noção de “vida” à sua representação e, por isso, podemos apenas perceber seus efeitos. Desse modo, compreende-se melhor por que Gaia, para Lovelock ou Latour, não é nem “Mãe Natureza” nem “Pachamama inca” ressuscitadas como objeto da política contemporânea. Gaia não pertence ao sagrado, para Lovelock ou Latour e, no entanto, a noção de “Terra” conserva essa dimensão sagrada, não obstante seja indiferente à humanidade em quaisquer de suas concepções imaginárias ou simbólicas e, todavia, é sensível à nossa ação sobre o território e à extração por desvelamento de sua energia. Contudo, não há forma de dizer que seu devir aponte para o bem-estar do antigo homem e do atual antropoceno. Dir-se-á que Gaia é frágil e melindrosa para cumprir o papel da antiga Natureza, sua vibração de forças e energias parece despreocupada com nosso destino para pensá-la como Mãe, e ela parece demasiado melindrosa para ser pacificada por crenças sacrificiais. O antropoceno capaz de ser uma força geológica está em perigo frente a Gaia, porque esta nos rodeia, embora ao mesmo tempo ela reaja. Ela deixou de ser o nicho de equilíbrio para o animal humano ao qual protegia. Desse modo, os filósofos e cientistas contemporâneos pensam que Gaia oscila, como pensariam Deleuze e Guattari, como uma figura conceitual empírica e transcendental de maneira simultânea, onde ainda pesa sobre nós a necessidade de “desvelar” a Terra em sua totalidade e, ao fazê-lo, tão somente se responde a uma perigosa imagem do pensamento fascista.

Bruno Latour acredita que o conceito de “Gaia” tem de estar composto por conteúdos científicos, pois não é outra coisa o que o nosso tempo exige perante o forte retiro de uma espiritualidade cheia de equívocos nos diagnósticos históricos. Então Gaia aparece como um sistema de informação conformado por funções da ciência natural que não responde a ideia nenhuma do sagrado, mas que está, sim, vetorizada por um modelo de complexidade. Contudo, isso Latour percebe como um termo “cosmopolítico” e, embora seja um “modelo

da ciência natural” e pareça ser um modo sensível de reação que se apresenta como um “superorganismo dotado de certa agência unificada”, Gaia não possui unidade e isso é o que torna sua figura disjuntiva, e não conjuntiva, como tendo especial interesse político. A composição com Gaia supõe o trato com um superorganismo que desconhecemos, assim como desconhecemos a nós mesmos enquanto conformadores do antropoceno. Essa é a composição que Latour encontra como produtiva, além de qualquer sentido apocalíptico a respeito dos destinos da Terra. Sem dúvida, a Terra foi uma dimensão simbólica que exige, hoje, um acontecimento por “intrusão”, como diz Stengers, e que obriga uma composição desigual e sem “esperança”, como afirma Latour.

Bruno Latour expressa uma “desconexão” com a Terra, sempre tratada como uma superfície de separação e extração de energias disponíveis, entendidas como recursos de vida. Isabelle Stengers (2009) pensa a “intrusão” da Terra como uma energia impessoal que se excede ao pertencimento da luta e ao pensamento humano. A “desconexão” é produzida por esse gigante coletivo equivalente a uma força geológica pós-natural, enquanto a intrusão do ser que nada nos pede, chamado “planeta vivente”, é uma forma inédita de incógnitas que vieram para ficar e que escapam de uma perspectiva humana. Nomear a Terra é compreender uma disposição de processos materiais que escapam a qualquer “proteção” ou “remorso” humanos. Parece que a lei moral em nós está definitivamente separada das forças fora de nós. Tanto o pensamento de Latour (*Em face de Gaia*) como o de Stengers (*No tempo das catástrofes*) foram, em parte, antecipados pelo pensamento de Deleuze e Guattari em sua concepção da tensão entre Terra e território.

Dívida como fundamento

Deleuze e Guattari abordam a noção de “dívida” entre Nietzsche e Marx para traçar a genealogia de um problema crucial no capitalismo contemporâneo que fabrica a tensão catastrófica entre Terra e território. *O Anti-Édipo* conjuga a teoria nietzscheana do crédito nas sociedades chamadas arcaicas e a teoria marxista da moeda no desenvolvimento do capitalismo. No fundamento da noção de dívida não se acha uma teoria do intercâmbio, mas uma relação de poder assimétrico entre credor e devedor. Assim ficam atados o controle da existência com a expressão do mando, indissociáveis dos modos de produção e distribuição espaço-temporais na tensão entre Terra e território. As funções econômicas e políticas são indistinguíveis da produção e controle da subjetividade. Isso não quer dizer que a política não possa ser independente da economia, mas que o controle e o mando unificados se exprimem através do poder do capital que é inseparável, para Deleuze e Guattari, dos vetores de territorialização e desterritorialização das forças intensivas e das quantidades extensivas, como capacidade de prescrição, criação e destruição de moeda, enquanto dispositivo estratégico do capitalismo.

Aquilo que Deleuze sublinha em seus cursos de Vincennes entre 1971 e 1973, voltando ao seu trabalho com Guattari em *O Anti-Édipo*, é que a moeda como capital se arroga um direito preferencial sobre o futuro das vidas, pois confunde salário e receita destinados a consumir bens impostos pela produção capitalista, e porque funciona como uma estrutura de financiamento que afeta as relações entre poder e obrigação. A “moeda-receita” é só uma parte do problema, que reproduz relações de poder; a outra é a “moeda como capital”, que tem capacidade de reconfigurar tais relações. Boa parte das teorias de tradição operária como as de Negri, Virno, Guattari, Lazzarato, entre tantas outras, conseguiram ver como a “moeda-dívida” foi uma arma estratégica de destruição do fordismo, como modelo de produção operária de fábrica, para criar um capitalismo cada vez mais líquido e financeiro que dissolve o território na Terra como vetor de um movimento infinito.

Aquilo que a Deleuze interessa assinalar em seus cursos são os “diferenciais de poder” que se exprimem na moeda-dívida, pois eles atravessam distintas formações sociais: arcaicas, antigas, feudais e capitalistas, nas relações entre poder, Terra e dívida. Na dívida nunca se trata de quantidades iguais ou desiguais que entram numa relação de intercâmbio, mas de “potenciais diferentes”, pois o intercâmbio simbólico e econômico nunca é primeiro, mas são os diferenciais de poder que sobrecodificam os fluxos monetários e as crenças. Nunca se trata da equivalência, mas do desequilíbrio constante entre dar e receber. Deleuze toma partido pelo antropólogo social inglês Edmund Leach contra o antropólogo francês Claude Lévi-Strauss: o desequilíbrio que Leach assinala constitui o funcionamento do sistema, enquanto para Lévi-Strauss ele é só uma consequência.

Leach (1970) sabe que o desequilíbrio entre quem distribui os objetos de consumo e quem os recebe vai ser compensado em outro fluxo como o do prestígio. Nas sociedades chamadas “primitivas” ou “arcaicas” a unidade econômica está constituída por combinações finitas nas quais o desequilíbrio entre os fluxos esboça um regime de alianças que desenha, precisamente, o circuito da dívida infinita. Esse mesmo curso de investigação é o que leva adiante o antropólogo Pierre Clastres (1974a, 1974b, 1980), em nosso meio americano, e que afetou a compreensão entre dívida finita e dívida infinita. Para Deleuze, o regime da dívida finita possui um desequilíbrio sem produção de intercâmbio. Trata-se do desequilíbrio entre dar e receber objetos de consumo. Voltemos a acentuar que, nas sociedades chamadas “primitivas”, os homens considerados ricos o são pelo próprio trabalho físico no território, que parte sempre de um respeito ritual e de um canto sagrado à Terra, e os homens poderosos só exibem a frágil satisfação de sua honra pessoal e se submetem a uma crença comum na Terra. Não se privilegia a capacidade de mando, e sim o prazer da glória inseparável do corpo-Terra unificados como meio. A conversão das sociedades chamadas “primitivas” às chamadas “capitalistas” transforma a dívida finita em dívida infinita e a Terra em território,

onde o único fiador para poder cancelá-la é o próprio corpo endividado e a única garantia é o gasto total das energias terrestres.

O problema sobre o qual se interrogam Deleuze e Guattari é de como o dinheiro se autonomiza da produção e se transforma no meio para que a dívida seja infinita ou se transforme em dívida de existência, pondo em jogo a tensão entre Terra e território. O problema é como o capital possui um poder de criação-destruição do qual carece de qualquer poder aquisitivo do salário operário, de tal modo que a reterritorialização das obrigações operárias depende do poder aquisitivo (trabalho, consumo, família e tipo de emprego), enquanto os fluxos financeiros constituem um poder desterritorializado que afeta a eleição, decisão e mando como modalidades sociais de sujeição e exploração dos corpos. Para que a dívida opere como disciplinamento dos corpos, ela deve operar sobre a promessa, o crédito e a confiança, mas sobretudo deve destruir a consciência da Terra como dimensão englobante infinita e impessoal para impor o território como produto local territorializado e finito, logo expandido à Terra inteira como capital financeiro.

A confiança açambarca nossas inclinações ativas de desejar e produzir. O problema não é só a “crença-hábito”, mas a “crença-confiança”, pois na primeira o mundo está determinado e, na segunda, ele está se fazendo. A confiança, desse modo, ata-se ao crédito no capitalismo, como técnica deliberada da extração das energias do território. O crédito é um dispositivo de poder que se exerce sobre um conjunto de possibilidades indeterminadas e cuja atualização/realização está submetida a uma incerteza radical e não probabilística. A crença-confiança é mobilizada e desviada pelo crédito porque o capitalismo elabora os desejos modelando a subjetivação em seu próprio benefício. O capitalismo antecipa uma ação vindoura cujo resultado não pode se garantir de antemão. A confiança é a condição de todo ato de criação, mas ela está dobrada no desenho de um homem previsível, territorial e local com uma dívida de existência infinita, mas sobretudo sem consciência global da Terra como domínio impessoal infinito das forças, por uma interiorização de técnicas cruéis que fazem do capitalismo uma religião, onde ele ao fim transforma cada existência em fiadora de si mesma e capaz de cancelar a dívida com seu corpo e com o esgotamento da Terra.

A dívida, para Deleuze e Guattari, não é um dispositivo econômico, mas uma técnica de governo tendente a reduzir a incerteza das condutas dos governados. Promete apenas um homem previsível e, para tal estado de coisas, requiere-se: tortura, trabalho e ação, homologados pela dívida no corpo moral que opera por culpa e responsabilidade subjetiva. A dívida permite prever, calcular, medir e estabelecer equivalências entre condutas atuais e por vir. Também permite esquecer a Terra, pois ela será a única fonte territorial para saldar a dívida. Por isso, os autores consideram que a dívida infinita é o governo do tempo que fabrica subjetivação, partindo dos “assuntos lúgubres”, como os chamou Nietzsche, até aqueles conceitos que permitem a

passagem do “finito” ao “infinito”: culpa, falta, má consciência, dever, repressão, caráter sagrado do dever, até disciplinar um animal linguístico para que ele se transforme numa força tectônica como o antropoceno, que é capaz de “honrar a dívida com sua própria vida” e com a destruição da Terra.

Resistência

A noção de resistência é complexa e, como todos os conceitos, possui vários componentes: preferir não fazer algo, preferir realizar algo, liberar a vida ofendida e fabricar um ficheiro vazio para tornar possíveis todas as variações por vir do sentido. Resistir não é possível sem uma oscilação entre preferir não fazer e preferir fazer algo que esvazie o sentido comum dado, uma liberação que fabrique um modo possível por vir. O que se esvazia é a imagem problemática do pensamento no limite do possível. O que se libera é a imagem problemática do pensamento no trânsito de uma vida humilhada através da precariedade esquecida de um confim. As noções de “dívida” e “terra” encontram-se atadas à de “resistência”, como o núcleo do que Deleuze e Guattari intuem no campo das práticas políticas, como a liberação de uma vida ofendida por um ato de invenção. Resistência, dívida e terra constituem o tridente político que permite pensar, em Deleuze e Guattari, uma política “em si” e “para si”, embora sempre vinculada ao ato de invenção de mundos possíveis (Deleuze, 1998; Agamben, 2016).

Conhecemos bem a aliança entre ato de produção poética e resistência. Quem produz poéticas – ou seja, quem dizendo que no “há-se-dá”³ abre-se o acontecimento transcendental – não apenas se dispõe contrário ao poder e à separação em qualquer uma de suas formas vitais e subjetivas empíricas, mas também tenta liberar algo aprisionado ou ofendido, algo negado ou velado nas práticas vitais. Liberar uma potência de vida ofendida pela dor supõe trazer à tona um povo que faltava na história, e não só uma rebelião da imagem do pensamento sem ancoragem ética e política. A esse ato de produção poética provocado pelo “há-se-dá” da ética e da política se conectam acontecimento, sintoma e resistência para atravessar a imagem contemporânea do pensamento. A potência em jogo nesse ato poético contém “em si” uma íntima e irreduzível resistência, pois atua como crítica instantânea ante o impulso cego de fazer, e porque abre outros possíveis ritmos de afetos e perceptos no mundo. Só o acontecimento que irrompe na história e o sintoma como dinâmica dos latejos estruturais permitem destrinchar o “poder fazer” do “poder não-fazer”, a realização do abster-se, quando se aspira a uma “democracia extrema” que parece ser o único modo para liberar uma vida ofendida. Compreendemos melhor por que a terra não existe sem a dívida

³ [Referência ao es *gibt* heideggeriano, e duas possibilidades de traduzi-lo: *há e dá-se, se dá.*]

em sua oscilação entre finita e infinita e sem o componente da resistência que supõe liberar uma vida ofendida.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio, “¿Qué es el acto de creación?” In: _____. *El fuego y el relato*. México: Sexto Piso, 2016.
- ARENDT, Hannah, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft. Munique: Piper, 1986.
- BRAUDEL, Fernand, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme - XV^e et XVIII^e siècles*. Paris: Armand Colin, 1979.
- CHAKRABARTY, Dipesh. “Clima e história. Cuatro tesis. *Pasajes*. *Revista de Pensamiento Contemporáneo*, n. 31, Valencia: Universidad de Valencia, 2009. p. 51-69.
- CLASTRES, Pierre. *Le grand parler*. Mythes et chants sacrés des indiens guarani. Paris: Seuil, 1974a.
- _____. *Chronique des indiens guayaki*. Paris: Plon, 1974b.
- _____. *Recherches d'anthropologie politique*. Paris: Seuil, 1980.
- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.
- DELEUZE, Gilles. *L'image-temps, Cinéma 2*. Paris: Minuit, 1985. cap. VII.
- _____. “Qu'est-ce que l'acte de création?” *Traffic*, n. 27, outono, 1998 (reed. em *Deux régimes de fous*, Paris, Minuit, 2002).
- _____. “Índios narrados com amor”. In: *Cartas e outros textos*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille plateaux*, Paris: Minuit, 1980. cap. III.
- _____. *L'Anti-Oedipe*, Paris: Minuit, 1972.
- _____. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 1991.
- DETIENNE, Marcel, “Qu'est-ce qu'un site?”, In: Detienne, Marcel (ed.). *Tracés de foundation*. Paris: Peeters, 1990
- HEIDEGGER, Martin. “Bauen, Wohnen, Denken”. In: _____. *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Günther Neske, 1954.
- LATOUR, Bruno. *Waiting for Gaia*. Composing the common world through arts and politics (palestra no French Institute de Londres, novembro de 2011)
- _____. *Face à Gaïa*, Paris: La Découverte, 2015.
- LEACH, Edmund; *Lévi-Strauss, Anthropologist and Philosopher*. London: Fontana Books, 1970.
- MORTON, Oliver. *Eating the Sun*. New York: Perennial, 2009.
- SCHMITT, Carl. *Land und Meer: eine weltgeschichtliche Betrachtung*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2008.
- STENGERS, Isabelle. *Au temps des catastrophes*. Paris: La Découverte, 2009.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Os involuntários da pátria*. São Paulo: n-1 edições, 2016. (Aula pública durante o ato do Abril Indígena, Cinelândia, Rio de Janeiro, 20 de abril de 2016.)
- WHITEHEAD, Alfred. *Process and Reality*. New York, MacMillan, 1929.

Cosmopolítica e entropia

Marco Antonio Valentim¹

A conflagração, o desmoronamento da terra, o dilúvio, a queda das trevas e a chegada do Jaguar Azul são denominados mbaé meguá pelos pajés. Montoya traduz mbaé meguá por “felicidade”. Para os Apapocúva, este termo tem o sentido exatamente inverso, de “infertúnio”, “desgraça”. Mbaé significa “coisa”, com a conotação de fantástico e misterioso; meguá conserva o duplo sentido de “brincar” (fazer travessuras) e de “estragar”; ijurú meguá – “ele torce a boca (de forma engraçada)”; chejy imeguá – “meu machado está estragado” [...] A ideia do mbaé meguá ocupa de modo ostensivo o espírito dos índios [...] Dificilmente se fará uma dança de pajelança sem que se mencione o mbaé meguá – isso quando ele próprio não é a principal motivação [...] – “Quando penso no mbaé meguá, meu filho, queria mesmo era largar tudo, tirar até minhas roupas, tomar somente meu maracá, e cantar, cantar” – assim Joguyroquy, certa vez, concluiu um discurso que me fizera sobre o fim iminente do mundo.

– Nimuendaju

1.

Nos parágrafos finais de *Tristes trópicos*, Lévi-Strauss elabora uma das reflexões mais profundas da antropologia moderna, levantando uma contradição que seria “de toda a humanidade”: “De que serve agir se o pensamento que guia a ação conduz à descoberta da ausência de sentido?” Como “dedicar-se” simultaneamente “aos homens”, que, sob a forma de múltiplos povos, lutam por viver, e “ao conhecimento”, segundo o qual “o esforço do homem se opõe inutilmente a uma decadência universal”? Diante do dilema

¹ Doutor em Filosofia. Professor no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná.
E-mail: mavalentim@gmail.com.

crucial, o antropólogo oscila entre uma certeza para si mesmo incontornável – “O mundo começou sem o homem e terminará sem ele” – e uma irresistível “aparência”, a de sua própria existência como homem em uma sociedade entre outras (Lévi-Strauss, 1996, p. 390-391).

A escolha de Lévi-Strauss, “entre um *nós* e um *nada*”, é clara: “Libertando-me, com isso, de um orgulho intelectual cuja fatuidade avalio pela de seu objeto, aceito também subordinar suas pretensões às exigências objetivas da libertação de uma multidão a quem os meios de tal escolha continuam a ser negados” (Lévi-Strauss, 1996, p. 391). Por mais contraditórias que possam parecer, a “mitofísica” do fim do mundo (Danowski; Viveiros de Castro, 2017, p. 21-22) inspira-lhe uma política “libertária”, pois o que está em questão não é senão a “diversidade da qual [a espécie humana] é uma das manifestações”:

Há então uma flecha do tempo, mas essa flecha não aponta para o positivo, e sim para o negativo: diminuição da diversidade *per capita* (menos linguagens, menos religiões, menos sistemas de parentesco, menos estilos estéticos, menos espécies naturais, menos animais e plantas), como acontece quando uma floresta tropical arde para alimentar caldeiras ou bois – transformando xamãs e guerreiros em mão-de-obra barata, amores-perfeitos em eucaliptos, informação em energia (Almeida, 1999, p. 178-179).

Todavia, será que o zelo pela diversidade de culturas e formas de vida exige forçosamente a renúncia ao conhecimento da natureza, às custas de a antropologia reduzir-se à física dos “processos irreversíveis”? Se “as transformações do espírito devem enraizar-se na matéria, subordinando-se a leis que regem máquinas reais” (Almeida, 1999, p. 178), não é igualmente necessário que, assim enraizado, o espírito *possa* como que desvairá-la, subvertendo o sentido da flecha do tempo? Por outro lado, supor que culturas distintas “constituem” naturezas também distintas, ou seja, que “existem apenas naturezas-culturas” (Latour, 1994, p. 102), não significa operar a redução inversa? É mesmo incontornável uma tal “alternativa infernal” (Stengers, 2015, p. 49)? Como, enfim, compor uma divergência irreduzível entre mundos com a implacável entropia do cosmos?

Vejamos mais de perto o argumento conclusivo de *Tristes trópicos*:

A civilização, tomada em conjunto, pode ser descrita como um mecanismo fantásticamente complexo no qual ficaríamos tentados a enxergar a oportunidade que nosso universo tem de sobreviver, se sua função não fosse fabricar aquilo que os físicos chamam de entropia, quer dizer, inércia. Cada palavra trocada, cada linha impressa estabelecem uma comunicação entre interlocutores, tornando estacionário um nível que antes se caracterizava por uma defasagem de informação, logo, por uma organização maior. Mais do que antropologia, ter-se-ia que escrever “entropologia”, disciplina dedicada a es-

tuar em suas mais elevadas manifestações esse processo de desintegração (Lévi-Strauss, 1996, p. 391).

Ao conceber o conjunto da civilização – plano de “coexistência” entre as diversas culturas humanas (Lévi-Strauss, 2013, p. 395) – como uma espécie de mecanismo entrópico capaz de acelerar exorbitantemente a tendência cósmica à decadência universal, Lévi-Strauss antecipa, em quase cinquenta anos, o anúncio científico do Antropoceno como nova época da história profunda do planeta (Crutzen; Stoermer, 2000), na qual “a espécie-agente biológico se torna a espécie-força geofísica” e “a economia política se encontra com a entropia cósmica” (Danowski; Viveiros de Castro, 2017, p. 132). É inegável, nos dias de hoje, que sua suspeita tem sido verificada como verdadeiro diagnóstico: “O movimento de fluxo já está chegando ao fim e vai recuar, com o mundo ocidental prestes a sucumbir, como os monstros pré-históricos, a uma expansão física incompatível com os mecanismos internos que garantem sua existência” (Lévi-Strauss, 2013, p. 381). O antropólogo discerne na própria aptidão à Cultura um traço disruptivo da humanidade em relação à potência neguentrópica da vida na Terra – isto, se entendermos por vida “a matéria desenfreada, capaz de escolher sua própria direção para prevenir indefinidamente o momento inevitável do equilíbrio termodinâmico, a morte” (Margulis; Sagan, 2002, p. 66).

Se é verdade que Gaia, a “Terra viva”, enquanto “um estranho e frágil nicho de neguentropia”, constitui como que um “*apax* cosmológico” (Danowski; Viveiros de Castro, 2017, p. 61),² torna-se inevitável concluir, desde a perspectiva de *Tristes trópicos*, por uma fundamental incompatibilidade, tanto física quanto metafísica, entre *antropia* e biodiversidade. Com a mesma necessidade incontornável pela qual o calor se transfere do quente ao frio e informação “vira” energia, a antropia parece impelir à extinção em massa das espécies vivas, conduzindo, no limite, à aniquilação da própria espécie humana: “A criatura que triunfa sobre o seu ambiente destrói-se a si mesma” (Bateson, 1987, p. 501). *Æntropia*.

2.

Quando Prigogine; Stengers propugnam a efetividade da flecha do tempo, afirmando o caráter irreversível dos processos dinâmicos em sistemas complexos, é uma outra imagem da natureza, “complexa e múltipla”, e da ciência,

² “Ao reagir, a vida parece haver conseguido esfriar a superfície planetária de maneira a contrabalançar, ou mais que isso, o superaquecimento provocado pelo Sol. Sobretudo, ao retirar da atmosfera os gases de estufa, que aprisionam o calor, mas também ao modificar sua cor e forma superficiais, a vida reagiu, prolongando sua própria sobrevivência” (Margulis; Sagan, 2002, p. 35). Para uma interpretação crítica da teoria de Lovelock; Margulis (1974) em que Gaia é compreendida em sentido anti-holístico e eminentemente político, como um complexo de agências locais e microconexões, tanto biogeofísicas quanto socioculturais, sem unidade ontológica nem caráter orgânico, cf. Latour, 2015.

“sempre local e eletiva”, que têm em vista, na qual “a irreversibilidade é fonte de ordem, criadora de organização”, equivalente à “liberdade e espontaneidade” da própria natureza: visto que “os homens começaram, uma vez mais, de maneira irreversível, mas em escala jamais atingida, a perturbar o seu meio natural”, “uma ‘nova natureza’ se produz através dessa atividade”, como que em resposta – uma “natureza de evoluções múltiplas e divergentes, que faz pensar não em um tempo às custas dos outros, mas na coexistência de tempos irredutivelmente diferentes e articulados” (Prigogine; Stengers, 1984, p. 5-15). É a ideia mesma de que “a atividade produtora de entropia é sinônima de degradação, de nivelamento das diferenças” que se vê confrontada pela concepção da irreversibilidade do tempo como expressão de criatividade de uma natureza, por assim dizer, *multiversal*: “Podemos ver a ‘desordem’ produzida pela manutenção do estado estacionário como o que nos permite criar uma ordem. A ordem e a desordem mostram-se não como opostas entre si, e sim como indissociáveis” (Prigogine; Stengers, 1992, p. 54). Fundamentalmente orientada, no sentido do progresso cultural, à desintegração do sistema biogeofísico da Terra, a antropia não seria então inexorável como destino humano nem equivaleria a uma necessidade cósmica absoluta.

Se, de acordo com a segunda lei da termodinâmica, “um sistema passa de estados de baixa entropia para estados de alta entropia” (Almeida, 1999, p. 183-184), o sentido dessa trajetória irreversível é, não obstante, *equivoco*, porque se dirige à manutenção de um “perpétuo desequilíbrio” (Lévi-Strauss, 1993a, p. 215). A flecha pode então apontar, ao mesmo tempo, para o negativo e para o positivo, só que *assimetricamente*, sem reversibilidade, ao modo de uma “contradição inconciliável” em que “ordem e acaso, simetria e entropia, se interpenetram”: “A simetria existe, por assim dizer, para ser quebrada” (Almeida, 1999, p. 167, 187-188). *A trajetória da flecha do tempo seria em si mesma controversa, transformacional – e a antropia, um regime termodinâmico cosmicamente contingente*. Que tudo esteja sujeito à entropia não significa, pois, que a morte térmica do universo é inevitável (o que, porém, pode muito bem ser verdade no que se refere à antropia), mas que há sempre “diferentes possibilidades”:

A noção do universo se tornou muito mais complicada desde que sabemos, com a física quântica, que há estados de energia positiva e estados de energia negativa, e a possibilidade de passar de um ao outro. O universo é um sistema isolado? Há diferentes possibilidades. Com a condição de que a irreversibilidade, o *longe do equilíbrio*, se mantenha. Ainda seria preciso saber quais são as razões cosmológicas pelas quais o *longe do equilíbrio* se manteria. É verdade, há possibilidades que fazem com que o universo não seja necessariamente como uma fruta que cai da árvore, uma maçã que acaba no chão, que só pode apodrecer. Não. *O universo está sempre em presença das fontes que presidiram a seu nascimento*. O universo não está acabado... (Prigogine, 2002, p. 74-76.)

Ora, uma possibilidade diferente, constitutiva de “toda sociedade” na medida em que se coloca para “além” dela, consiste, segundo Lévi-Strauss, naquele “caminho contrário ao de nossa escravidão”, à “oportunidade, vital para a vida, de se *desprender*”: “suspender a marcha, conter o impulso que obriga o homem a tapar, uma após outra, as rachaduras abertas no muro da necessidade e a concluir a sua obra ao mesmo tempo em que fecha a sua prisão” (Lévi-Strauss, 1996, p. 392). Subverter a *æntropia*, por meio de um trabalho negativo (não o “trabalho do negativo”, mas um antitrabalho): ação *intensamente nequentrópica*, porque retoma a comunicação perdida com o extra-humano, mas *diferentemente entrópica*, pois se torna adversária da *antropia*. Visto que “sem a violação da irreversibilidade entrópica não existiria vida nem cultura”, e que o mundo moderno parece ter perdido seu potencial antientrópico por “elimina[r] o ‘exterior’ que era formado por um conjunto de universos cosmológicos, sociológicos, tecnológicos e ecológicos diversificados” (Almeida, 1999, p. 184-186) em prol de uma forma de vida e cultura vertiginosamente *antrópica*, entende-se por que se tenha de apelar à abertura a fontes exteriores, além da humanidade – “O homem não está só no universo” (Lévi-Strauss, 1996, p. 392) –, como condição para “contra-efetuar transcendentalmente” (Danowski; Viveiros de Castro, 2017, p. 59) o trabalho humano de desintegração cósmica.

3.

A controvérsia em torno ao sentido duplo, múltiplo, da flecha do tempo encontra expressão propriamente cosmopolítica na distinção feita por Lévi-Strauss entre duas espécies de mundo, com suas respectivas sociedades e filosofias: frios e quentes. Comparando, em *História de Lince*, as mitologias do Velho e do Novo Mundo com vistas ao problema da gemelaridade – “o Velho Mundo favoreceu soluções extremas: seus gêmeos ou são antitéticos ou são idênticos”; “o Novo Mundo prefere formas intermediárias”, recusando “essa noção de gêmeos entre os quais reinaria uma perfeita identidade” –, ele sugere uma exceção: “Nos termos em que Platão o narra, o mito de Prometeu e Epimeteu poderia ser brasileiro...”, para desmenti-la em favor da hipótese mais ampla de que, na mitologia do Velho Mundo, o princípio da desigualdade entre os gêmeos (algo como um princípio, antileibniziano, da discernibilidade dos idênticos), “célula germinal na mitologia do Novo Mundo”, teria um “baixo ‘rendimento’”: “ainda que os indo-europeus tenham tido uma concepção arcaica da gemelaridade, próxima à dos ameríndios, afastaram-na progressivamente” (Lévi-Strauss, 1993a, p. 206-207). Se, “para os indo-europeus, o ideal de uma gemelaridade perfeita podia realizar-se, a despeito de condições iniciais desfavoráveis”,

no pensamento dos ameríndios parece indispensável uma espécie de clinâmen filosófico para que, em todo e qualquer setor do cosmos ou da sociedade, as coisas não permaneçam em seu estado inicial e que, de um dualismo instável em qualquer nível que se o apreenda, sempre resulte um outro dualismo instável (Lévi-Strauss, 1993a, p. 209).

A comparação conclui-se com um enigma, a atestar que a diferença entre mitologias supõe uma divergência filosófica entre mundos: “*Inferir-se-á daí que, no tocante à gemelaridade, sociedades quentes podem se contentar com uma filosofia fria, e que sociedades frias – talvez por serem-no – sentem necessidade de uma filosofia quente?*” (Lévi-Strauss, 1993a, p. 215; grifo meu).

A questão ultrapassa o problema lógico-metafísico da gemelaridade, até porque este se acha conectado aos problemas da estrutura social e da situação ecológica dos mundos em jogo. Sua discussão segue-se à exegese de ciclos míticos de povos indígenas norte-americanos que descrevem processos meteorológicos como conflitos entre mundos opostos enquanto duplos assimetricamente complementares:

A guerra do vento quente contra o vento frio corresponde rigorosamente, num outro registro, à dos terráqueos contra o povo celeste pela conquista do fogo: com efeito, se o vento quente do Sudoeste vem do mar, ou seja, de baixo, o vento frio do Nordeste mora no céu. O paralelismo fica evidente numa versão shuswap. Outrora, os animais sofriam de frio (em vez de falta de fogo). Lebre e Raposa partiram em expedição para o Sul, onde viviam os senhores do vento chinook e do tempo quente. Lá chegando, furaram o saco que continha o vento. O povo do Sul tentou barrar-lhes a fuga provocando um calor abrasador que se espalhou por todo o país, mas os dois heróis correram depressa. “Doravante os ventos quentes soprarão até o Norte, fazendo derreter a neve e secando a terra. O povo do frio não mais mandará sozinho no tempo e seus rigores atenuados não farão os humanos sofrerem demais”. Contudo, à diferença do outro ciclo, de onde resulta uma consequência irreversível, a ruptura da comunicação entre os dois mundos, aqui o combate termina num acordo. Nenhum dos lados obtém uma vitória decisiva, o vento frio e o vento quente irão alternar-se. Os Coeur-d’Alêne podem descrever a chegada do bom tempo em termos categóricos: “Assistimos ao assassinato do Frio por seu irmão...”; limitam em seguida a fórmula esclarecendo: “... a cada primavera” (Lévi-Strauss, 1993a, p. 211-212).

Levando em conta que o antropólogo descreve o mundo das sociedades frias por oposição ao das sociedades quentes no sentido de sua exclusão mútua (Lévi-Strauss, 2013, p. 38-39), vislumbramos a complexidade multidimensional do contraste proposto: *metafísica e termodinâmica articulam-se de modos politicamente divergentes para a constituição relacional de diferentes mundos*. O frio, enquanto grandeza térmica negativa, diz-se simultaneamente de várias outras maneiras: (i) como espírito de um povo

inimigo dos humanos (“Povo do Frio”); (ii) como estrutura de uma sociedade humana que recusa o poder coercitivo (“sociedade fria”); (iii) e, na extremidade oposta, como método de uma filosofia que procura impor ordem ao cosmos (“filosofia fria”) – o mesmo se passa, só que inversamente, com o quente. Juntas, essas dimensões compõem a temperatura de um mundo, que varia segundo o grau de politização da “natureza” por ele suportado. É o que evidencia o papel fundamental da categoria de *sobrenatureza* na “filosofia quente” das sociedades frias:

A concepção que várias sociedades primitivas têm da relação entre natureza e cultura também pode explicar certa resistência ao desenvolvimento. Pois este implica reconhecer prioridade absoluta à cultura sobre a natureza, algo que não se verifica quase nunca fora da área da civilização industrial [...] Entre os povos ditos “primitivos”, a noção de natureza sempre apresenta um caráter ambíguo [...] Há na noção de natureza um componente “sobrenatural”, e essa “sobrenatureza” está tão incontestavelmente acima da cultura quanto a própria natureza está abaixo dela (Lévi-Strauss, 2013, p. 353-354).

A repulsa à história que caracteriza as sociedades frias não decorre, portanto, de nenhum *deficit* cultural, mas se explica pela “resistência ao desenvolvimento”, à “fabricação da entropia” (Lévi-Strauss, 2012, p. 58-59) – resistência de bases filosóficas. Nesse sentido, o “dualismo em perpétuo desequilíbrio” dos ameríndios (Lévi-Strauss, 1993a, p. 215), implicando que a identidade “não passa de um caso particular da diferença, aquele em que a diferença tende a zero” (Lévi-Strauss, 2011, p. 35), fundamenta uma metafísica neguentrópica, que almeja o “zero de temperatura histórica” (Lévi-Strauss, 2013, p. 39). Pode-se então conjecturar que, tal como uma filosofia quente, transformacional e panpsiquista (Danowski; Viveiros de Castro, 2017, p. 100-102), proporciona um mundo frio, refratário às máquinas a vapor e às desigualdades sócio-econômicas (Lévi-Strauss, 2012, p. 58-59), uma filosofia fria, com sua metafísica identitária e antropocêntrica, corresponde, como causa e efeito, a um mundo quente, ou seja, à economia política do capitalismo e à catástrofe ambiental em curso.³ De um lado, um pensamento que se quer absolutamente frio – neutro do ponto de vista termológico, porque “livre”, independente das condições materiais da experiência –, mas que, com sua “voz gelada” (Foucault, 1994, p. 512), está a ponto de inflamar o planeta: “a mansão das liberdades modernas repousa sobre uma base de uso de combustíveis fósseis em permanente expansão” (Chakrabarty, 2013, p. 11); de outro, um pensamento de “ardente desrazão” (Foucault, 1994, p.

³ No sentido da mesma conjectura, cf. Zamyatin, 1970, sobre a revolução como “heresia cósmica” contra a “entropia do pensamento humano”; Foucault, 1994, sobre a “neguentropia do saber” promovida pelos “jogos ardentes da ficção”; Le Guin, 1989, para um ensaio sobre a termodinâmica das utopias; e Massumi, 1992, p. 116-117, para uma interpretação do fascismo como ordem “freneticamente” entrópica.

511), o qual, por interpretar os “fenômenos naturais” como “acontecimentos sociais” (Clastres, 2011, p. 44), a rigor *sobrenaturais*, se torna virtualmente capaz de resfriá-lo: “Por enquanto, quando os brancos esquentam o peito do céu com a fumaça do metal que arrancam da terra, os *xapiri* ainda estão conseguindo curá-lo, despejando nele enxurradas de água de suas montanhas” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 497-498).

É como se, ao converter informação em energia, o sujeito transcendental de Kant e os *xapiri* de Davi Kopenawa fossem espectros, rivais entre si, do “demônio de Maxwell” (Almeida, 1999, p. 184 e ss.), capazes de transpor alquimicamente um abismo “de dezesseis zeros na escala das energias” (Serres, 1990, p. 87) *entre espírito e calor*, mediante formas divergentes de (contra)efetuação termodinâmica do pensamento. Dado que “o próprio demônio é parte do sistema que controla e está assim também sujeito à entropia”, os critérios pelos quais opera, ao distribuir objetos entre mundos, são “*políticos*”, “jamais naturais” (Almeida, 1999, p. 185-186; grifo meu). Comentando dessa maneira o final de *Tristes trópicos*, Almeida evoca, a título de demônio, a figura benjaminiana do “Anjo da História”, que, vencido pela “tempestade no Paraíso”, experimenta o progresso histórico como catástrofe entrópica (Almeida, 1999, p. 179). Mas cabe lembrar também do célebre “desaninhador de pássaros” – *daimónion* bororo, protagonista das *Mitológicas* (Lévi-Strauss, 2004) –, o qual age sob o risco incessante de, por uma “disjunção total” entre o céu e a terra, provocar o apodrecimento do mundo ou, pela “conjunção total” entre eles, sua incineração, “sem nunca chegar a um equilíbrio entre o fogo que destrói e a ausência de fogo, que também destrói” (2004: 336). Afinal, *se “energia é metafísica”* (Almeida, 2014, p. 9), *espírito é fogo (de cozinha)*:

O fogo culinário é o mediador entre o alto e o baixo, entre o sol e a terra. Consequentemente, o desaninhador de pássaros, perdido a meio caminho entre o alto e o baixo, e, enquanto cunhado ou filho, mediador entre um homem e uma mulher, entre a aliança e o parentesco, pode ser aquele que introduz (ou o que retira, em todo caso, o dono) o fogo culinário, que, no plano da cultura, instaura uma ordem cônica a outras ordens, sociológica, cósmica, ou ordens situadas em níveis intermediários (Lévi-Strauss, 2004, p. 356).

Havendo, contudo, “dois tipos de fogo: um celeste e destruidor, o outro, terrestre e criador, que é o fogo de cozinha”, sucede, conforme a configuração do “eixo céu-terra” (de disjunção ou conjunção), uma variação similar do seu uso como elemento de mediação entre mundos: um uso construtivo, “domesticado”, e outro destrutivo, “canibal” (Lévi-Strauss, 2004, p. 259). E as coisas podem ser “ainda mais complexas”: o próprio fogo de cozinha não seria senão uma transformação assimétrica do “fogo maléfico”, que incendia a terra *mas* origina o tabaco – substância de função xamânica, “mediadora” por excelência (Lévi-Strauss, 2004, p. 128-137, 334-342).

Por fim, resultado da transformação de valor oposto, há o fogo sobre o qual se assenta a “mansão das liberdades modernas”, aquele com que os brancos *cozinham* “o metal e o petróleo para fabricar suas mercadorias”, assim como, para saciar sua fome canibal, “as carnes dos habitantes da floresta”: fogo-*xawara*, operador da conjunção catastrófica de mundos – a queda do céu (Kopenawa; Albert, 2015, p. 365 e ss.).

4.

Semelhante conjectura sobre o conflito termodinâmico de mundos é longamente meditada por Kopenawa, sob a forma do nexos nefasto entre a exploração do “ouro canibal” e a queda do céu – exemplo máximo de crítica de uma filosofia fria por outra quente:

Omama enterrou o metal junto ao ser do caos *Xiwāripo* [...] *Se os brancos* de hoje conseguirem arrancá-lo com suas bombas e grandes máquinas, do mesmo modo que abriram a estrada em nossa floresta, a terra se rasgará e todos os seus habitantes cairão no mundo de baixo [...] *Se os brancos* um dia chegassem até o metal de Omama, a poderosa fumaça amarelada de seu sopro se espalharia por toda parte, como um veneno tão mortal quanto o que eles chamam de bomba atômica. Os minérios ficam guardados no frescor do solo, debaixo da terra, da floresta e de suas águas. Estão cobertos por grandes rochas duras, pedregulhos ocos, pedras brilhantes, cascalho e areia. *Tudo isso contém seu calor, como uma geladeira de vacinas* [...] *Se os brancos* os arrancarem todos do solo, afugentarão o vento fresco da floresta e queimarão seus habitantes com sua fumaça de epidemia. Nem as árvores, nem os rios, nem mesmo os *xapiri* poderão conter seu calor (Kopenawa; Albert, 2015, p. 359-361; grifos meus).

“*Se os brancos...*” – essa cláusula insistente deixa entrever o que parece constituir a razão principal da elevada temperatura das metafísicas ameríndias: a “impensabilidade de um mundo sem gente” (Danowski; Viveiros de Castro, 2017, p. 106). Na filosofia quente de Kopenawa, tal concepção exprime-se por meio da plena coincidência entre a mobilidade dos diversos patamares cósmicos (“o céu se move, é sempre instável”) e o caráter metamórfico das gentes que os habitam (“somos a gente que saiu do céu”; Kopenawa; Albert, 2015, p. 194-197). A condição humana ou extra-humana de cada pessoa ou povo é, assim, originariamente determinada pelo lugar cósmico que ocupa; ou seja, o que perfaz a característica ontológica mais própria de cada sujeito é a sua situação “ecológica”:

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 sol! [...] sem eles, sem ecologia, a terra esquentada e permite que epidemias e seres maléficis se aproximem de nós! (Kopenawa; Albert, 2015, p. 480).

Todo e qualquer comportamento subjetivo conspira, em maior ou menor grau de intensidade, para a sustentação ou a queda do céu. Tal hipótese xamânica elucidada de forma decisiva, quanto às suas condições de emergência potencial, a “súbita colisão dos Humanos com a Terra, a terrificante comunicação do geopolítico com o geofísico”, que chamamos hoje de Antropoceno, na medida em que a nova época geológica impõe o “desmoronamento da distinção fundamental da *episteme* moderna” entre aquelas ordens (Danowski; Viveiros De Castro, 2017, p. 30). Ora, como entender o fato da “inversão irônica e mortífera” pela qual “o ambientado se torna o ambiente (o ‘ambientante’) e reciprocamente” (Danowski; Viveiros de Castro, 2017, p. 30) senão por meio de uma inusitada hipótese do princípio segundo o qual “a ecologia somos nós, os humanos”, e “sem ecologia, a terra esquenta”? Todo pensamento, inclusive o que se pretende mais “purificado” (Latour, 1994), constitui, graças ao seu inalienável potencial termodinâmico, um determinado ambiente, isto é, uma situação *eco-cosmo-lógica*, seja esta a “floresta de cristal” (Viveiros de Castro, 2006) ou o “deserto vermelho”... Sem dúvida, os *napë* oferecem um caso-limite de subjetividade ecologicamente sobredeterminada: “[Ecologia] é tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 480).

Quanto ao principal, essa concepção propõe um assombroso descolamento entre entropia e caos, a depender do caráter termodinâmico, essencialmente variável, do pensamento: enquanto houver xamãs e espíritos para sustentá-lo, a instabilidade do céu *não* levará fatalmente à sua queda. Para Kopenawa, a “reversão ao caos” constitui uma possibilidade, entre outras, da metamorfose enquanto dinâmica cosmogênica de base. Sua “crítica xamânica da economia política da natureza” (Albert, 2002) demonstra não só que “a entropia não é meramente uma derrocada em direção à desorganização”, ou seja, que “sob certas condições, [ela] se torna progenitora da ordem” (Toffler, 1985, p. XXI), mas também que a antropia, como sistema metafísico-termodinâmico idealmente fechado, é sobretudo desordem, a ser suplantada pela inexorável ordem “entrópica” do cosmos.

É o que o xamã yanomami denomina *Xiwāripo* – o “ser do caos”. Se a expressão verbal *xi wāri-*, referindo-se a “transformações míticas e toda espécie de mudança de forma/identidade”, é empregada por Kopenawa para descrever o seu devir-outro xamânico no sentido de “metamorfosar-se, perder a própria forma, retornar ao caos e também perder o juízo, estar fora de si” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 86, 616, nota 23), a mesma expressão serve, sob forma substantivada, e de modo a revelar a ambivalência do conceito yanomami de metamorfose (Leite, 2010, p. 66 e ss.), à designação de um “espírito maléfico” subterrâneo, agente principal da ecologia da floresta. Por tentar “continuamente fazê-la virar outra” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 468), sua influência precisa ser sempre controlada pelos xamãs, com o auxílio dos espíritos *xapiri* (Kopenawa; Albert, 2015, p. 215-216) e do *xapiri* do próprio caos:

“Para conseguirmos consertar o céu, acabamos tendo que chamar a imagem do ser do caos *Xiwāriipo* e do metal de Omama” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 497). *Xiwāriipo* consiste assim na potência entrópica responsável pelos mais monstruosos devires: a metamorfose mítica de *yanomae thëpë*, seres humanos, em *napë*, inimigos, “brancos” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 232), e a queda do céu, enquanto transfiguração do ambiente cósmico junto com os povos que o habitam (Kopenawa; Albert, 2015, p. 496-498).

A catástrofe universal será, portanto, o resultado da “fúria” que *Xiwāriipo*, ao lado de outros seres maléficos, já move contra os *napë* que devastam a “terra-floresta”. Donde o fato, de todo relevante para a compreensão do sentido cosmopolítico do Antropoceno, de que “essa entropia”, antrópica, que “levará inexoravelmente a sociedade e o universo de volta ao caos pré-humano”, deve-se ao “resultado do excesso de poder predatório da alteridade branca” (Albert, 2002, p. 255; grifo meu) – e não a uma suposta “vocalização ecocida congênita do *Homo sapiens*” (Danowski; Viveiros de Castro, 2017, p. 32). Se é verdade que “a entropia crescente se transfigura dialeticamente em antropia triunfante” (Viveiros de Castro, 2015, p. 21), esta última é, *da floresta à cidade*, contraefetuada distopicamente por aquela: entropia – *xiwāri-*, metamorfose radical, vitalidade *caósmica* – versus antropia – *xawara*, desenvolvimento canibal, morte térmica.

5.

Não é exagero concluir que, assim como a “corrida do ouro”, a *instauratio magna* do Homem “representa uma irrupção de forças destrutivas tão incontroláveis no interior da floresta e do universo que só podem ser associadas à memória mítica das transformações erráticas dos ancestrais animais” (Albert, 2002, p. 255). Ao deflagrar o nexa catastrófico entre antropia e entropia, desdobrando ao mesmo tempo “temporalidades, espacialidades e agenciamentos mais-que-humanos, outros-que-humanos, inumanos e humanos-como-húmus” (Haraway, 2016, p. 101), a Grande Transformação em que consiste o Antropoceno excede de forma incomensurável as revoluções da história da filosofia, restritas tão-só à maneira demasiado humana de pensar: trata-se realmente de “metamorfoses da natureza” (Prigogine; Stengers, 1984), da “intrusão de Gaia” (Stengers, 2015).

Por “conhece[re]m velocidades infinitas, acelerações extra-históricas, em uma palavra, *devires*”, sustentando com isso a “convicção da fragilidade essencial do presente e da responsabilidade humana na manutenção do precário equilíbrio cósmico”, ou seja, de “um mundo votado inapelavelmente à entropia” (Danowski; Viveiros de Castro, 2017, p. 97, 106), os chamados “povos sem história” mostram-se bem mais capazes de conceber a multidimensionalidade cosmopolítica da transformação em curso – uma hiper-his-

toricidade, além do Homem e, em certo sentido, do próprio Antropoceno, na qual entropia e *criação* se tornam como que indiscerníveis. *Mbaé meguá*.⁴

Por sua vez, comparado à “concepção indígena da história que toma a mudança mais sob o aspecto de metamorfoses radicais do que como um processo de transformação progressiva” (Albert, 2002, p. 256), o discurso filosófico da modernidade, comportando-se “*como se a diacronia criasse um tipo de inteligibilidade de ordem mais especificamente humana*” (Lévi-Strauss, 1997, p. 284; grifo meu), revela-se tão obsoleto *metafisicamente* quanto *termodinamicamente* mortífero. Pois é à perversidade ecológica do pensamento que responde o colapso *mental* do ambiente: “Os circuitos e equilíbrios da natureza podem facilmente sair dos eixos, e eles inevitavelmente o fazem quando certos erros básicos do nosso pensamento são reforçados por milhares de detalhes culturais” (Bateson, 1987, p. 493).

Como, afinal, “manter a lucidez no meio de uma entropia que corrói” o próprio sentido, “enlouquecendo a lógica” antrópica (Danowski; Viveiros de Castro, 2017, p. 64) sendo, contudo, por ela mesma catalisada?! Suposto que nos convenha acreditar que, à condição de *outrar-se* em “pensamento do fora do humano”, a filosofia possa ainda ser, no Ocidente, “uma ferramenta privilegiada na ‘entropia negativa’ de nossos esforços por perseverar na existência” (Romandini, 2011, p. 17), urge para tanto aceitarmos, de uma vez por todas, que, tendo se consolidado nos “quatro últimos séculos de sua história” (Lévi-Strauss, 2013, p. 53), sob as formas mais diversas e antagônicas, como pensamento próprio do Homem, ela tornou-se desastrosamente *ænrópica*. Não é “só” uma metáfora: o rosto de areia que Foucault (1999: 535) viu “desvanecer-se na orla do mar” revém, a olhos vistos, como tsunamis...

“Os brancos também deveriam sonhar pensando em tudo isso” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 498). O mínimo que já podemos experimentar, de incontáveis maneiras, é que o Antropoceno confere uma literalidade hiperbólica ao contraste esboçado por Lévi-Strauss entre filosofia quente/sociedade fria e filosofia fria/sociedade quente. Nós também “assistimos ao assassinato do Frio por seu irmão...” – *a cada dia mais acentuadamente*. Pois é nada menos que o sentido da flecha do tempo que se joga como questão de vida ou morte no conflito de tais mundos, ao mesmo tempo frios e quentes, enquanto configurações radicalmente assimétricas do arranjo intrínseco entre metafísica e termodinâmica.⁵ Em suma, *divergência ontológica e variação climática compõem um só acontecimento*: uma vez que o fogo é o principal

⁴ Cf. Pierri, 2013, para a interpretação de narrativas guarani-mbya contemporâneas como operadoras de uma transformação estrutural da escatologia apocáptica descrita por Nimuendaju, transformação marcada especialmente pela inclusão da agência destrutiva dos brancos na condição de motivo antrópico principal para o desígnio catastrófico de Nhanderu (a “limpeza da terra”).

⁵ Um exemplo eloquente da referida assimetria é o equívoco ontológico que se impõe a propósito da natureza do elemento intrusivo que desencadeia a catástrofe entre mundos: enquanto Stengers fala da intrusão monstruosa de Gaia na cidade moderna, Kopenawa acusa a intrusão predatória do “povo da mercadoria” na terra-floresta.

mediador entre “ontologias incomensuráveis” (Almeida, 2014, p. 22), o clima torna-se “o elemento de sincronização histórico-política do interesse de todos os povos” (Danowski; Viveiros de Castro, 2017, p. 129). E, quanto ao impacto daquela assimetria sobre o seu destino futuro na Terra, o entropólogo não hesitou em confirmar:

Todos serão arrastados pela mesma catástrofe, a não ser que se compreenda que o respeito pelo outro é a condição de sobrevivência de cada um. Lutando desesperadamente para preservar suas crenças e ritos, o xamã yanomami pensa trabalhar para o bem de todos, inclusive seus mais cruéis inimigos. Formulada nos termos de uma metafísica que não é a nossa, essa concepção da solidariedade e da diversidade humanas, e de sua implicação mútua, impressiona pela grandeza. É emblemático que caiba a um dos últimos porta-vozes de uma sociedade em vias de extinção, como tantas outras, por nossa causa, enunciar os princípios de uma sabedoria da qual também depende – e somos ainda muito poucos a compreendê-lo – nossa própria sobrevivência (Lévi-Strauss, 1993b, p. 7; Kopenawa; Albert, 2015, p. 5).

Referências

- ALBERT, B. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. In: ALBERT, B.; RAMOS, A. R. (orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, 2002. p. 239-270.
- ALMEIDA, M. W. B. de. Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura em Lévi-Strauss. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 42, n. 1-2, p. 163-197, 1999.
- _____. Metafísicas do fim do mundo e encontros pragmáticos com a entropia. Texto inédito da conferência pronunciada no Colóquio *Os mil nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra*. Rio de Janeiro, 15-19 de setembro, 2014.
- BATESON, G. *Steps to an ecology of mind*. Northvale, London: Jason Aronson Inc, 1987.
- CHAKRABARTY, D. O clima da história: quatro teses. *Sopro*, Desterro [Florianópolis], v. 91, p. 2-22, 2013.
- CLASTRES, P. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- CRUTZEN, P. J.; STOERMER, E. F. The “Anthropocene”. *Global Change Newsletter*, Stockholm, v. 41, p. 17-18, 2000.
- DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. 2a. ed. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, Instituto Socioambiental, 2017.
- FOUCAULT, M. Le arrière-fable. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits 1954-1988*. I. 1954-1969. Paris: Gallimard, 1994. p. 506-513.
- _____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- HARAWAY, D. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham and London: Duke University Press, 2016.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

- LATOUR, B. *Face à Gaïa: huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris: La Découverte, 2015.
- LE GUIN, U. K. A Non-Euclidean view of California as a cold place to be. In: LE GUIN, U. K. *Dancing at the Edge of the World: Thoughts on words, women, places*. New York: Harper & Row, 1989. p. 80-100.
- LÉVI-STRAUSS, C. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993a.
- _____. *Présentation*. *Ethnies*, Paris, v. 14, p. 5-7, 1993b.
- _____. *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 1997.
- _____. *O cru e o cozido: Mitológicas I*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- _____. *O homem nu: Mitológicas IV*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- _____. *A antropologia diante dos problemas do mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- _____. *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- LOVELOCK, J.; MARGULIS, L. Atmospheric homeostasis by and for the biosphere: the gaia hypothesis. *Tellus*, Stockholm, v. XXVI, n. 1-2, p. 2-10, 1974.
- MASSUMI, B. *A user's guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*. Cambridge: The MIT Press, 1992.
- MARGULIS, L.; SAGAN, D. *O que é vida?*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- NIMUENDAJU, C. *As lendas da criação e da destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: HUCITEC, 1985.
- PIERRI, D. Como acabará essa terra? Reflexões sobre a cataclismologia Guarani-Mbya à luz da obra de Nimuendajú. *Tellus*, Campo Grande, v. 24, p. 159-188, 2013.
- PRIGOGINE, I. *Do ser ao devir*. São Paulo: Editora UNESP; Belém: Editora da Universidade Estadual do Pará, 2002.
- PRIGOGINE, I.; STENGERS, I. *A nova aliança: metamorfoses da ciência*. Brasília: Editora UnB, 1984.
- _____. *Entre o tempo e a eternidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- ROMANDINI, F. L. Resposta aos amigos do *Sopro*. *Sopro*, Desterro [Florianópolis], v. 50, p. 13-17, 2011.
- SERRES, M. *Hermes: uma filosofia das ciências*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.
- STENGERS, I. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- TOFFLER, A. Foreword: Science and Change. In: PRIGOGINE, I.; STENGERS, I. *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*. London: Flamingo, p. XI-XXVI, 1985.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 14/15, p. 319-338, 2006.
- _____. O recado da mata. In: Kopenawa, D.; Albert, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 11-41.
- ZAMYATIN, Y. On Literature, Revolution, Entropy, and Other Matters. In: ZAMYATIN, Y. *A Soviet Heretic: Essays by Yevgeny Zamyatin*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1970. p. 107-112.

Troca e participação na era do fim: revisão de conceitos à força dos constrangimentos ecológicos- ambientais

Stelio Marras¹

“Depois de terem necessariamente dividido e abstraído um pouco em excesso, é preciso que os sociólogos se esforcem para recompor o todo”

Marcel Mauss, *Ensaio sobre a dádiva*, p. 311

“Estes documentos e estes comentários não têm apenas um interesse etnográfico local. Uma comparação pode estender-se e aprofundar esses dados”

Marcel Mauss, *idem*, p. 209

1. Constrangimentos

O problema que esta comunicação pretende tratar é já fácil de enunciar, mas nem tão fácil de argumentar e demonstrar de modo cabal ou exaustivo. Integra o esforço aqui pontuar essas dificuldades e tentar minimamente vencê-las². A intuição que dirige esta comunicação é a de que as noções antropológicas de troca e participação merecem ser revistas como condição para melhor compreendermos os riscos e desafios postos pelos constrangimentos ditos ecológicos ou ambientais que se estampam, fenomenológica e cientificamente, diante da civilização moderna contemporânea. Claro que quando lançamos esse ou aquele modo de compreender uma realidade (e por força

¹ Professor de antropologia do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo. *E-mail*: smarras@usp.br.

² Trata-se de esforço inicial, cujo avanço terá seus próximos passos na elaboração de tese de livre-doutorado a ser apresentada junto ao IEB/USP em 2020.

dessa realidade), é quase de imediato que daí mesmo sobrevenham ou se insinuem direções que podem nos instruir a criar e renovar ações que, doravante, respondam e façam jus àquela elaboração de entendimento.

Esses constrangimentos ecológicos-ambientais incitam à proliferação de imaginações (nada irrealistas) de fim do mundo, tempo do fim, fim dos tempos, enfim, de uma era do fim. Tomo por constrangimento não simplesmente a colocação de limites intransponíveis ao pensamento e à ação, que assim tenderiam a produzir paralisias ou espantos improdutivos. Quase ao contrário, constrangimento, como tradução possível de *contrainte*, é noção de que tanto se vale a filósofa da ciência Isabelle Stengers (p. ex., Stengers, 1996). Como tal, destina-se a aberturas criativas e não a fechamentos conformistas. Se bem entendo, Stengers introduz os *contraintes* de Gaia, a par de sua *intrusão*, para destacar as emergentes obrigações a respeitar e incorporar no curso dos processos que sempre envolvem “agenciamentos heterogêneos”, para falar com Deleuze e Guattari, ou “possessão recíproca, sob formas extremamente variadas, de todos por cada um”, para lembrar aqui a expressão de Gabriel Tarde (Tarde, 2007 [1895]: 112), autor que vem sendo reconduzido à cidadania do pensamento, como já aparece na tese de doutorado de Deleuze (1988) e também em Deleuze e Guattari (1995-97). Penso que a tarefa atual de fazer a neomonadologia de Tarde, com sua explosão da noção de social, comentar os constrangimentos ecológicos que vivemos, tal é o que já se pode flagrar na recuperação que Bruno Latour (2001) e Eduardo Viveiros de Castro (2003), para ficarmos apenas nesses dois grandes pensadores contemporâneos e do contemporâneo, fazem do autor³.

Os *contraintes* de Stengers convidam, então, a tomar de mais considerações e exames um dado problema. Mais que impedir, fazem impelir a conhecer e reconhecer sua potência de disparar modos de resistência e aliança que, antes, ou há até pouco tempo, eram pouco imaginadas e praticadas por aqueles que se viam presos às já antigas, embora ainda dominantes, ortodoxias do Ocidente moderno – comumente estatais, mercadológicas, transcendentais e fundamentalistas –, cuja gramática informava (e ainda informa, em grande medida) toda a paleta crítica com que se podia contar com alguma segurança. Fazem mesmo vislumbrar uma sensível inflexão na crítica, assim amparando os inconformados com os agravos de um modelo que supõe construir um mundo sob a condição de destruir, em escala e velocidade, muitos outros, incluindo mundos não-humanos, e isto para ainda me valer aqui e por ora, e apenas por economia argumentativa, dessa suposta diferença substantiva entre humanos e não-humanos. Pretendo logo mais avançar o raciocínio de que essa diferença, longe de substantiva, responde apenas a um nível estratégico e situado de discurso ou enunciação – nível muitas vezes útil, mas perigoso se com ele se

³ Devo também destacar o interesse pioneiro de Eduardo Vargas (2000) por Tarde no Brasil, já em sua tese de mestrado.

afirma uma diferença desde sempre e para sempre incomensurável: uma “diferença diferenciada” ao invés de uma “diferença diferenciante”, para falarmos novamente com Tarde (2007). Ou como se as únicas composições possíveis com não-humanos só pudessem ser concebidas e praticadas entre nós pelo dispositivo naturalista (que destaca do mundo aquilo que seria caracteristicamente humano) ou pelo construtivista (que faz do mundo uma pura obra ou representação do humano). Ao fim e ao cabo, naturalismo e construtivismo compartilham uma mesma metafísica humanista antropocêntrica que vai se mostrando mais e mais deletéria.

Como naturalistas ou construtivistas, os modernos assim nos posicionamos quando discutimos as relações entre natureza e cultura, a propósito por exemplo de como pensar e praticar as relações com o ambiente. Via de regra, oscilamos entre dois polos: ou defender a conservação, tanto quanto possível, dos ditos entes e seres naturais, ou sua submissão, como objetos passíveis, manipuláveis e não respondentes, aos nossos desígnios – isto é, aos desígnios predatórios capitalistas que a todos nós, em menor ou maior medida, nos constituem e enfeitçam, nos entranham e engalfinham. Mas se as graves respostas ambientais e ecológicas que os modos modernos ativam já abalam a confiança que esses mesmos modernos nutríamos sobre nós mesmos⁴ (assim abalando os caros valores de controle e conquista, dominação e emancipação – e caros nos seus dois sentidos), é também razoável esperar (e para isso trabalhar, sobretudo) que a conservação da natureza ceda à conversação com a natureza, o monólogo ao diálogo. Porém, não mais diálogo modernista oficioso (Latour, 1991) que esconde os trânsitos entre humanos e não-humanos, e sobretudo as consequências dessas composições.

Se há algo que não podemos deixar de aprender com a insurgência já incontornável dos constrangimentos ecológicos que progressivamente se firmar diante de nós (ou melhor, no meio de nós e nos atravessando), tal diz respeito justamente a repensarmos e refazermos as relações (concepções e práticas) entre humano moderno e mundo. Essa tarefa conduz então, como vou sugerindo aqui, a alargar a noção de troca, noção fundamental em antropologia, e que põe o princípio de reciprocidade como inaugural da própria vida social, tal como temos classicamente em Marcel Mauss e Claude Lévi-Strauss. Mas encarar Gaia (Latour, 2015) impõe suas exigências, como aquela, e talvez a mais imediatamente urgente, de se livrar, no mesmo passo, do excepcionalismo humano (isto é, moderno), seu especíesismo, seu antropocentrismo. Para isso, uma grande reviravolta ontológica pede passagem, a tal ponto que a própria noção de social aí se veja premida a também se alargar. É quando, precisamente, as teses neomonadológicas de Gabriel Tarde, conforme recuperadas sobretudo por Latour (2001), ganham alta pertinência e relevância: não mais o social tautológico durkheimiano, mas sim o social rizomático, que

⁴ Tal asserção integra centralmente a tese de Latour (1991), segundo a qual jamais fomos modernos.

se compreende como associação entre seres ou entes os mais heterogêneos entre si, tal a vespa e a orquídea de Deleuze e Guattari, ou tal a antroposfera agora visivelmente (e tão perigosamente) emaranhada à atmosfera, à geosfera, à hidrosfera, à criosfera, à litosfera, à biosfera. Ora, esse emaranhamento faz ele mesmo uma exortação a nos lançarmos para o desafio conceitual e prático de revermos os modos intimamente relacionais de seres ou entes nesse cosmos em ruínas. Já aqui estamos bem distantes de um cosmos grego definido por seu caráter harmônico e integrado, ordenado e regulado por leis. Mais próximos estamos de seu antônimo, o caos, sem que possamos prever ou controlar a organização que a cada vez emergirá desses estados instáveis e velozes de organização, estados selvagens estreitamente coevos e conexos (isto é, respondentes) aos esforços de domesticação generalizada que a modernidade, sobretudo a partir da expansão industrialista, impôs ao mundo.

Ao tomarmos as ontologias, por força dos constrangimentos ecológicos-ambientais, segundo uma monadologia aberta (Tarde), aí mesmo desponta a ocasião de responder pela exigência de um novo pacto cosmológico. Segue daí minha segunda sugestão: ora, diante dessa abertura forçada de seres e entes entre si, parece que somos levados a rever a pertinência das relações de continuidade (ou participação) entre eles, de modo a que possamos flagrar o *Devir* nas entidades, a abertura do *Ser*, vespa e orquídea se pressupondo e se possuindo reciprocamente, assim como humano e mundo, organismo e ambiente, pessoas e coisas, as mais distintas esferas entre si. É aposta de que assim possamos reconectar troca e participação em resposta aos *contraintes* de Gaia. Sirvo-me aqui da definição geral de participação que Goldman (1994, p. 199), por sobre os ombros de Lévy-Bruhl, avança:

Uma rede de ligações, interpenetrações e dependências de todos os seres e coisas do universo entre si. Tudo e todos estariam mergulhados numa espécie de consubstancialidade universal, que faria com que cada elemento estivesse, de modo misterioso, conectado a todos os demais (...); a síntese seria aí *a priori* e o mundo uma espécie de organismo entrecortado de ligações recíprocas

Parece então que uma noção tomada, de modo geral, como positiva, tal a de troca, arrisca-se a se tornar negativa se não a alargamos para além dos humanos-entre-eles, ao passo que uma noção tomada, também de modo geral, como negativa, tal a de participação, merece agora ganhar positividade se queremos bem responder às respostas ecológicas que nos constroem. Ou dizer, sumariamente, que estaríamos agora diante de uma repentina fusão entre o contrato e o contato, um e outro como dispositivos vinculantes. Se é assim, o que faremos das consequências desse novo encontro? O enorme trabalho de argumentar por uma revisão das noções de troca e participação só pode ter aqui, nesta comunicação, um arranque inicial. Tudo ainda muito

frágil, mas nada que impeça a tentativa dos primeiros passos, por imprudentes e vacilantes que sejam.

2. Troca e participação

Para falar de troca, vou me restringir aqui a considerar apenas alguns autores clássicos, embora muito significativos, tal Marcel Mauss e Claude Lévi-Strauss. Como ensina Deleuze, ou conforme dele se pode apreender, considerar é já enrubar os autores para que assim entrem em ressonância com as preocupações daqueles que retornam às obras deles, reativando-as. Não se trata, portanto, nem bem de fazê-los dizer o que não disseram e nem bem dizer que eles já disseram tudo – essas duas faces de uma mesma moeda viciada. É assim, por exemplo, que podemos reconhecer a ecologia do pensamento de Lévi-Strauss, situando-a à sua época, antes de deslocá-la, e não sem as devidas mediações, para a nossa. É reconhecer, enfim, que o destinatário de seus escritos, os problemas com que tinha que se haver, suas contendas, seus oponentes e aliados, eram bem outros em relação aos nossos de hoje. Outras obrigações e exigências, para novamente falar com Stengers. Lévi-Strauss se via, então, na obrigação de ainda ter que demonstrar a inépcia tanto do evolucionismo social ainda prevalecente quanto, já na primeira hora, da tautologia relativista que aí se pretendia pôr como solução. E o fez conciliando universalismo e particularismo (embora já os desfazendo como expressões absolutas) por via de seu estruturalismo. Será mesmo razoável considerar a hipótese de que, respondendo a seu tempo, Lévi-Strauss trabalhou tenazmente para afirmar a cultura daqueles que eram compreendidos como subculturais, senão mesmo desprovidos de cultura, ainda não definitivamente emergidos a este reino do caracteristicamente humano. Seriam povos que, na chave evolucionista, ainda pertenceriam ao reino de uma natureza estúpida e bruta.

Tanto Lévi-Strauss quanto, antes dele, Marcel Mauss, ambos parecem claramente ter assumido uma agenda bem própria das ciências sociais modernas, segundo a qual era preciso afirmar, rente aos mais variados materiais etnográficos, a falácia do indivíduo como unidade de análise (inclusive entre os modernos) ao tempo que afirmar a lógica do pensamento e das práticas dos ditos primitivos, os ditos outros. Entendo que a noção de troca foi centralmente estratégica nessa dupla tarefa de, digamos, desnaturalizar o indivíduo e culturalizar o primitivo. É o próprio Mauss (2003b, p. 190) quem logo afirma que os povos polinésios, para ficarmos apenas nestes, “estão distantes, em matéria de direito e economia, do estado de natureza”. Em larga medida, a realização dessas tarefas foi bem sucedida. A razão alargou-se para bem além desse indivíduo autocentrado moderno, para além mesmo do logocentrismo ocidental, estancando assim a simples projeção desse modelo para a compreensão dos povos não ocidentais, que passaram desde então a

ter reconhecidos seus “sistemas simbólicos”, nessa expressão tão cara a Lévi-Strauss. Mas, notemos, a tarefa requisiou o fatiamento do real em ordens, tal a ordem simbólica que precisava, no momento de Lévi-Strauss, assumir alguma figuração de autonomia ou de descontinuidade em relação à ordem da natureza para que, assim, se ensejasse, por exemplo, o reconhecimento dos direitos humanos dos povos estranhos ao Ocidente. Era afirmar a ordem da cultura para se garantir a cidadania política à diferença.

Mas tudo se passa como se hoje o jogo se reembaralhasse, e a natureza, antes depurada da cultura, retornasse na constituição da imagem tanto dos outros quanto de nós mesmos. Antes emancipadas da natureza, agora as imagens modernas de indivíduo e sociedade, aqui e alhures, parecem claramente premidas por Gaia a se reingressarem na natureza e aí mesmo refazer, como sugiro, as modalidades de troca e contrato a partir do contato e da participação cósmica. A aproximação entre os reinos, cujo distanciamento era preciso marcar, torna-se hoje, por força dos constrangimentos ecológicos-ambientais, algo estrategicamente pertinente, senão mesmo urgentemente necessário. É quase repentino que o vício se torna virtude. Uma vez cumprida a tarefa histórica de alargar a razão a povos não ocidentais, no que a análise da noção de troca entre os primitivos e antigos prestou papel decisivo, quer parecer que se trata agora de alargar a própria noção de troca, de modo que ela contemple a troca com não-humanos, já que vai ficando cada vez mais difícil pensar humanos e não-humanos sem considerar as simetrias e continuidades, mas não sem mediações, entre eles.

Se o postulado levistraussiano do inconsciente como mediador que põe em continuidade estrutural os mais diferentes povos firmou-se como mais uma expressão da comensurabilidade entre mundos humanos que pareciam incomunicáveis ou pobremente comunicáveis – postulado esse que Lévi-Strauss (2003, p. 29) denominou como “estrutura inata do espírito humano” –, hoje põe-se outro importante desafio diante de nós: o de estender a estrutura inconsciente também a não-humanos. Pois quem senão o próprio Lévi-Strauss (1957, p. 444) adiantava essa tarefa quando, por exemplo, já no final de *Tristes trópicos*, escreveu que “tal como o indivíduo não está só no grupo e cada sociedade não está só entre as outras, o homem não está só no universo”. Como se adivinhasse a perda de mundo que já claramente vivemos neste primeiro quartel do século XXI, Lévi-Strauss terá vislumbrado o espriamento desse inconsciente, desse meio de inteligibilidade para o outrem não-humano, para o mundo. É um projetar-se, ele diz (*idem*), “aquém do pensamento e além da sociedade”:

na contemplação de um mineral mais belo que todas as nossas obras; no perfume mais sábio que os nossos livros, respirado no âmago de um lírio; ou no piscar de olhos, cheio de paciência, serenidade e perdão recíproco que um entendimento involuntário permite, por vezes, trocar com um gato

Ora, aí onde ocorre esse “entendimento involuntário” na troca de olhares com um gato, aí onde o perfume aparece como “mais sábio que os nossos livros”, aí mesmo somos convidados, notemos, a *participar* do mundo em regimes de troca “aquém do pensamento e além da sociedade”. Ou seja, estou compreendendo que o reconhecimento do contato participativo com o mundo nos conduz a reconhecer a urgência de se fundar e fundamentar um outro contrato com o mundo quando esse mundo responde, como nunca antes, aos agravos que o *capitaloceno*, para falar com Haraway (2016), lhe impôs. A inteligibilidade, a um só tempo afetiva e intelectual, que os constrangimentos ambientais e ecológicos nos forçam a encarar e fazer pensar passa, sugiro, por esse sentimento e entendimento de participação ou substancialidade, sempre mediada, com o mundo.

Se temos por onde reler Lévi-Strauss e nele captar uma atenção *avant la lettre* contra o antropocentrismo moderno, entendo que o mesmo pode se dar na releitura de Mauss. Consideremos seu *Ensaio sobre a dádiva*, cujo objeto, ele diz, são as “formas arcaicas do contrato” (Mauss 2003b, p. 189), incluindo aquelas do passado ocidental. Sua argumentação (como, de resto, a de toda uma tradição das ciências sociais) passa centralmente por mostrar que essas trocas nunca se deram entre indivíduos, mas entre coletividades. Indivíduos são “pessoas morais” (idem, p. 190) e o que trocam excede em muito o que seriam “coisas úteis economicamente” (idem), sendo o “mercado apenas um dos momentos” (idem) da troca. De caráter voluntário aparente, essas trocas são “rigorosamente obrigatórias” (idem). “A obrigação de dar é a essência do *potlatch*” (idem, p. 243), ele diz. A superioridade, o prestígio, ocorrem pelo ato da doação, e não por retenção, acúmulo. Por escala, velocidade e disposição filosófica, nem mesmo o caráter perdulário dos *potlatches* que aconteciam no inverno festivo do noroeste americano pode ser sobreposto ao caráter perdulário das sociedades modernas. Um e outro apresentam efeitos e consequências tão distintos entre si que um mesmo termo – perdulário – não pode obliterar. A mecanismos contra Estado, já tão bem caracterizados e descritos pela etnologia, correspondem também mecanismos contra o que denominamos de desigualdades econômicas. Ou seja, à inclinação contra o Estado corresponde outra contra o Mercado. Diante dessa comparação, podemos mesmo esboçar a hipótese de que, entre nós (ou pelo menos no regime dominante de mercado), o perdulário conecta-se intimamente à concentração de recursos, ao passo que o contrário se dá entre os povos minoritários ou de matriz exterior ao predominante no Ocidente moderno.

Ora, cada modo de ater-se às coisas, de reter e dissipá-las, gera diferentes noções de liberdade. Daí que, bem ao contrário de nós, tal como podemos flagrar nas etnografias clássicas dos Kwakiutl, dos Haïda, dos Tlingit ou dos Tsimshian da costa noroeste americana, a condição de “homem livre” (Mauss, 2003b, p. 250) depende da vinculação aos ciclos permanentes de prestações e contraprestações de dar, receber e retribuir – ciclos que não

respondem apenas ao desiderato humano, já que toda sorte de seres e entes, incluindo espíritos, aí agem moderando as transações contra a acumulação⁵. Assim como o perdulário lá e cá diferem substancialmente, o mesmo também se passa com os termos “troca” e “venda”. É o próprio Mauss (idem, nota 143, p. 240) quem logo nota que “as palavras ‘troca’ e ‘venda’ parecem mesmo ser estranhas aos Kwakiutl”:

Não encontro a palavra venda nos diversos glossários de Boas senão a propósito do leilão de um cobre. Mas esse leilão não é de modo nenhum uma venda, é uma espécie de aposta, de luta de generosidade.

Tudo aí se parece inverso em relação a nós: muito de nosso *mana* predominante tem origem na retenção e acumulação de bens, enquanto entre eles só é lícito acumular para distribuir sob regimes a um só tempo agonísticos e festivos. Depreende-se daí o tema indígena da moderação e da censura à mesquinhez.

Certamente que lá e cá a existência pragmática de coisas e pessoas se dá por participação. Chamo a atenção contudo para a inflexão na noção de participação que hoje podemos (re)conhecer (e por aí fundamentar uma crítica) a partir dos estrangimentos ecológicos e ambientais crescentes. Entre nós, a concentração de recursos e riqueza, o consumismo perdulário de mercadorias, tudo isso ainda confere autoridade e prestígio. Mas aos já tão conhecidos efeitos de desigualdade dessa concentração e desse dispêndio somam-se agora os efeitos sem precedência de degradação do ambiente e de toda sorte de ecologia. A imoralidade das trocas negativas entre os humanos modernos deságua na imoralidade das trocas negativas com o cosmos.

O que Mauss notou nas ilhas da Oceania não é diferente em tantas outras partes do mundo não-ocidental moderno, como na doutrina moral hindu, observa nosso autor, em que as coisas, elas mesmas personificadas, pedem para ser dadas⁶. Essas formas de transação coletivas e antigas, de hindus a indígenas, apresentam, além de semelhante ojeriza à avareza, o caráter, por variado que seja, de um cosmos animado, embora não por isso homogêneo, onde as coisas se mostram repletas de intencionalidade e cuja mobilização requer modos de atenção e cuidado que os modernos, tão engalfinhados na rizomática capitalista, estamos apenas aprendendo a reconhecer. As coisas,

⁵ “A expiação consiste precisamente em oferecer um potlatch ou ao menos uma dádiva. Eis um princípio de direito e de ritual extremamente importante em todas essas sociedades. Uma distribuição de riquezas desempenha o papel de uma multa, de uma propiciação ante os espíritos e de um restabelecimento da comunhão com os deuses” (Mauss, 2003b, nota 166, p. 245). “Num outro mito [Haïda], um espírito dirige-se a um chefe, dizendo-lhe: ‘Tens propriedades demais, deves oferecer um potlatch’ (...) Num outro mito, um chefe diz: ‘Não guardarei nada para mim’, ‘Farei potlatch dez vezes’” (idem, nota 172, p.. 245-6)

⁶ Na Índia, diz Mauss (2003b, p. 280), “a epopeia e a lei brâmica movem-se ainda na velha atmosfera: os presentes são ainda obrigatórios, as coisas possuem virtudes especiais e fazem parte dos seres humanos”. Também na Índia, segue nosso autor (idem, p. 280), “a terra, o alimento, tudo o que se dá, são aliás personificados, são seres vivos com os quais se dialoga e que participam do contrato. Eles querem ser dados”.

antes lá fora, antes modernamente clivadas em sociais e/ou naturais, reingressam, por força do Antropoceno/Capitaloceno, nas composições as mais íntimas e centrais de nossa vida política – vida esta antes definida como exclusivamente concernente aos humanos.

Mas hoje, por uma curiosa inversão, aliás surpreendente para muitos, trata-se de tomar em conjunto isto que outrora foi preciso dissociar. Digamos sumariamente, nada mais de cultura sem natureza. Essa sobreposição nos aproxima agora daqueles que, por oposição, denominávamos como primitivos e arcaicos. São sobretudo os civilizados – e decerto os mais civilizados entre os civilizados – que vamos sendo convocados, senão forçados, a pensar, sentir e praticar outros modos de participação e troca com um cosmos que se mostra respondente, animado, politicamente intruso e intimamente emaranhado aos *nossos* desígnios. É cosmos cientificamente animado porque é das próprias ciências – especialmente das complexas – que emergem visões apocalípticas as mais realistas, mas que ainda parecem não afetar ou devidamente instruir a *Realpolitik*.

Os agenciamentos postos em cena por essa era do fim já tornariam apropriado, para falar com Stengers (2017), o esforço de “reativar o animismo entre nós⁷. Se nos fiamos no argumento latouriano de que jamais fomos modernos, então a troca e a participação com o cosmos candidatam-se fortemente a sair de sua invisibilidade oficiosa e ganhar ares oficiais, preocupações públicas, *matters of concern*. As coisas – tais as mercadorias – mostram-se cada vez mais selvagemmente causadoras. Mostram-se, no vocabulário de Latour, não mais como meros intermediários das transações que seriam puramente humanas, mas mediadoras de agenciamentos heterogêneos com o cosmos. Ora, diante dessas causações distribuídas e emergentes que põem em cheque o sucesso da domesticação generalizada do mundo, é a própria imagem do cosmos que reclama revisão e rebela-se contra a ordem harmoniosa regida por leis conhecíveis, que também aí se desestabilizam selvagemmente. Como agora imaginar essa ordem num mundo que se mostra tão eivado de contaminações e modulações recíprocas entre individuações que chamamos de agentes? Aos poucos, temos a chance, em plena história do fim, de começarmos a desenvolver atenção, pudores e tabus em relação às coisas quando vamos percebendo que já não podemos fazer qualquer coisa com as coisas porque suas consequências retornam a nós, nos interpelam e desnudam as próprias condições de possibilidade da vida.

⁷ “A fim de honrar a criação de conexões, de protegê-las contra os modelos e normas, pode ser necessário empregar um nome. O animismo poderia ser o nome atribuído a essa arte rizomática. (...) Pode ser um nome a serviço da recuperação desses agenciamentos, uma vez que nos leva a sentir que a reivindicação de sua eficácia não nos cabe. Contra a insistente paixão envenenada por desmembrar e desmistificar, o animismo afirma o que todos os agenciamentos exigem para não nos escravizar: que não estamos sozinhos no mundo” (Stengers, 2017, p. 15).

Já aqui temos o suficiente para avançar a comparação entre nós e eles segundo modos bem diferentes de participação. Diante dos modernos, os outros aparecem como deliberadamente participacionistas, ao passo que, entre nós, o naturalismo oficial serve-se do truque de estancar os efeitos da participação, então oficiosa, aplicando-se mecanismos purificadores (Latour, 1991) destinados a garantir separações entre ordens ontológicas: aqui a coisa, ali a pessoa, aqui o humano, ali o não-humano. Nos termos de Latour, a mistura oficiosa modernista entre seres ou agentes heterogêneos entre si, como os que ocorrem nas nossas experimentações laboratoriais, é permitida e mesmo promovida em escala e velocidade porque há previamente aquelas “garantias constitucionais” de purificação prévia que visam justamente promover a mistura sem tabus porque supostamente destituída de perigos. Contudo, se vamos perdendo a confiança na modernidade, é porque vamos perdendo a confiança na eficácia dessas garantias purificadoras, já que, por todo lado, vamos vendo vaziar tudo aquilo que a máquina de purificação, cada vez mais atulhada, pretendia reter e organizar. Esse vazamento é já um modo de nos apercebermos de que, também entre nós, os efeitos de participação vão se alargando – e muito perigosamente, vale insistir. É ensejo para cada vez mais fundarmos práticas e concepções que levem em consideração, em cada um de nossos atos e hábitos (dos mais cotidianos aos menos banais), as consequências das misturas, a emergência de fenômenos cujo comportamento nenhuma garantia pode mais prever. Vamos nos dando conta de que essas misturas sem garantia produzem ameaças à escala e velocidade da produção modernista que as gerou. E de que, portanto, os modernos não estamos no controle, de que o mundo das relações não é inteiramente domesticável ou sem efeitos imprevisíveis, de que enfim “não estamos sozinhos no mundo”, para falar com Stengers (2013, p. 82) e novamente reverberar aquele Lévi-Strauss em versão antiantropocêntrica.

Assim é que nos parece franqueado hoje reler Mauss e o material etnográfico de que se serviu para afirmar que a troca excede a relação entre pessoas porque é o próprio espírito das coisas trocadas que força as trocas. É levar a sério, tanto entre eles quanto entre nós, esse espírito das coisas, isto é, suas ações, suas consequências, as redes de participação que criam e põem em movimento, mesmo seus tabus, tais os ecológicos-ambientais. As coisas trocadas nos regimes de dádiva analisados por Mauss (2003b, p. 232), ele diz, “jamais se separam completamente de quem as troca; a comunhão e a aliança que eles estabelecem são relativamente indissolúveis”. Por aí vemos que as noções de troca e participação se mostram indissociáveis no próprio pensamento de Mauss. Mas não deixa de surpreender que, nos regimes da mercadoria, vivemos agora situação análoga, uma súbita simetria com aqueles que os resolutamente modernos julgávamos tão distantes de nós. Mauss assinala a “permanência da influência das coisas trocadas” (idem) nas ditas sociedades primitivas ou arcaicas. Ora, notemos que entre os modernos, e

contra esse sentimento amplamente participativo que poderia nos conduzir ao entendimento e sentimento de que coisas e seres se continuam e se co-respondem⁸, se modulam e produzem efeitos em cascata, tem lugar a *liberdade*, o indivíduo autônomo, autorreferente, desobrigado, já que aí as coisas trocadas não passariam de coisas – isto é, inertes e domesticáveis, substituíveis e impessoais, em si e independentes, não vinculadoras de moralidades, não respondentes. Contudo, as coisas mobilizadas tornam-se mobilizadoras, assumem figuração de causa, agem e *permanecem*, ao passo que, antes, eram tomadas apenas como efeito do que livremente se poderia fazer com elas. Eis que, então, a uma reviravolta ecológica acompanha-se uma reviravolta ontológica, uma nutrindo e fundamentando a outra. O social vai sendo premido a abandonar sua suposta autonomia de vínculos homogêneos e tendo que responder ao que seria não-social. Vamos nos dando conta de que jamais os não-humanos foram não-sociais quando visivelmente (e tão perigosamente, seguirei insistindo) passam agora a se comportar como sujeitos e se intrometem na política. Uma reviravolta ontológica já expressa e sinaliza uma reviravolta política.

Diriam os modernos ainda muito confiantes de si – isto é, da ordem cosmológica que, conforme a redesenha Latour (1991), prevê ou permite total liberdade de manipulação e controle do mundo garantida pela distinção purificadora entre o domínio da natureza e o domínio da sociedade – que não haveria espírito forçante nas coisas, incluindo aquelas de consumo o mais cotidiano e banal. Passa-se pelas coisas sem que elas nos obriguem a nada. Mas o ponto é que já não pode ser assim, não sem mais, diante do encantamento ecológico (inclusive apocalíptico) do mais aparentemente inocente produto destinado ao consumo veloz e volumoso, diante enfim de sua pegada de carbono, seus rastros e efeitos nos ambientes e nas ecologias enredadas entre si, toda sua cadeia desde as origens até os descartes. Daí que seja tão difícil não tomar como imperativo de nosso tempo – desse tempo das catástrofes, conforme Stengers (2015), que anuncia a barbárie por vir – o desafio de pensar e sentir a partir dessas vulnerabilidades que nos incitam a reintegrar partes (tal a parte ecológica, a ambiental, a social, a política, a cultural, a moral, a econômica etc.) numa só rede contínua de participações. Difícil, a essa altura, já não tomarmos a parte como participativa, como partícipe, vitalmente partícipe⁹. Uma vez desestabilizado e comportando-se selvagememente, o cosmos passa a se apresentar como nunca deixou de ser, mas que só agora se torna escancaradamente explícito, isto é, como múltiplo e heterogêneo (tanto no diagnóstico dos problemas quanto nas suas soluções mitigado-

⁸ Sobre a noção de co-respondência, como regime de respostas mútuas, ver Marras, 2018a.

⁹ Herdeiro direto da Escola Sociológica Francesa, o sobrinho de Durkheim parece ora aí alinhado, ora dissidente. Como alinhado, concebe “nossa vida social” como uma “vida à parte” (Mauss, 2003b, p. 294). Mas tudo agora, conforme o argumento aqui, leva a reconhecer que essa vida não é só nossa e nem é social sem se associar com o mundo, donde a troca a ser, também ela, tomada de modo alargado.

ras), assim nos conduzindo a conceber e praticar, a desenvolver mesmo uma atenção aos variados modos de reciprocidade não mais apenas entre grupos humanos entre si, mas com esse cosmos respondente, co-respondente. Face às coisas que, como nunca antes, se mostram agora participantes (tanto no sentido antropológico ou filosófico quanto, conseqüentemente, em um renovado sentido político de participação), uma compreensão alargada das trocas parece se tornar mais que pertinente, já que emergencial.

A essa altura, vale logo ressaltar que a comparação entre dois modos (o moderno e o dos outros) não é bem comparação entre povos porque os outros podem agir segundo mecanismos modernos e nós podemos agir segundo mecanismos não-modernos. De qualquer forma, toda descrição dos outros supõe um lugar (um modo, uma cosmologia) a partir de onde se fala desses outros. Já no alvorecer das ciências sociais, senão especialmente da antropologia, percebia-se que era preciso refletir sobre o sujeito que se lança a conhecer os outros – refletir, portanto, sobre isto que podemos denominar de parâmetro comparativo daquele que descreve (digamos, sua ecologia de pensamento, seus dispositivos cognitivos e afetivos, seus princípios e compromissos filosóficos e metafísicos)¹⁰. É mesmo já incontornável deitar reflexão sobre si quando se reflete sobre outrem porque se mostra cada vez mais irrealista (à revelia do que queriam ou querem os pressupostos das ciências clássicas, newtonianas) enunciar a partir de um ponto de vista de Sirius.

Faço essa rápida observação para que possamos logo identificar nas descrições (como as de Mauss) os contornos desse parâmetro comparativo que permitiram, por sua vez, dar contornos ao outrem descrito e, de volta, (re)afirmar as referências do observador. E o faço sobretudo para propor o entendimento de que o nós mesmos de Mauss não é o nós mesmos que hoje se lança a (re)caracterizar os outros e, conseqüentemente, a si mesmo. Se jamais fomos modernos, o parâmetro se desestabilizou, e consigo a imagem do nós e do eles. Ora, a sociedade de referência de Mauss aparece no autor como aquela que, diferentemente dos ditos primitivos, arcaicos e antigos, se definiria por operar segundo separações do real em domínios ou ordens. Daí é que a imagem maussiana desses outros não poderia aparecer, à sua época, senão como a de misturadores do real. Assim é como o nós de Mauss (2003b, p. 212) permitirá a caracterização dos outros:

Trata-se, no fundo, de misturas. Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas e assim as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca.

¹⁰ Tal é o que se pode acompanhar, por exemplo, na *démarche* do pensamento de um Lévy-Bruhl, conforme tão bem mostra Goldman (1994).

Pode-se mesmo demonstrar que esse contrato, essa troca que atravessa e sobrepõe domínios distintos (tal segundo a *nossa* distinção de domínios), aquilo enfim que Mauss denomina de “fato social total”, explica-se pela “orientação mística” dos primitivos – para falarmos com Lévy-Bruhl, contemporâneo e interlocutor de Mauss e da escola sociológica francesa, cuja obra pode ser recuperada em registro deleuziano “menor”, tal como o faz Goldman (1994¹¹) e Keck (2008) para seus respectivos propósitos, e tal como tento aqui para o propósito específico de restaurar a pertinência da noção de participação entre os modernos que podem se converter em não-modernos, conforme Latour (1991), quando se veem forçados a pensar e sentir a partir dos constrangimentos ecológicos e ambientais que vivemos¹². Essa orientação mística seria predominantemente ligada ao sentimento, ainda conforme Lévy-Bruhl, de participação, isto é, de “verdadeira ‘simbiose mística’ entre todos os componentes do universo que se encontrariam em perpétua interação dinâmica, simbiose ‘que nosso pensamento lógico não poderia conceber nitidamente sem desnaturar’” (Goldman, 1994, p. 209). Trata-se então da concepção de que nesses mundos outros tudo se encontra em contato com tudo (seja de modo latente ou manifesto, virtual ou atual, sempre em conformidade ao concurso de circunstâncias de cada situação), e que o correlato desse contato generalizado são modalidades de contrato (social e cósmico) bastante distintos daqueles do Ocidente moderno, que se fundam na relação exclusiva dos humanos-entre-eles sob a garantia pacificadora do Estado, essa entidade que se pretende a cada vez tomar-se de uma vez por todas transcendente, e sob a condição de se excluir quaisquer outros entes e seres, como os animais, tal como aponta Hobbes (1985, p. 197) no *Leviatã*: “é impossível pactuar com os animais”.

Notemos ainda que o tema do contato aparece como central em estudos sobre magia, como no *Esboço de uma teoria geral da magia*, de 1904, do próprio Mauss e de Henri Hubert. Que esse tema do contato e da participação vá desaguar no do contrato e da troca, este que Mauss irá desenvolver no *Ensaio sobre a dádiva* e publicar em 1925, eis o que poderia ser demonstrado. Ou

¹¹ Goldman dedica-se a essa operação fina de trazer para o primeiro plano o caráter menor da obra de Lévy-Bruhl, assim revelando-a muito mais complexa e interessante do que quer a vulgata antropológica tão negativa que se cristalizou em torno dessa obra e desse autor. Mesmo noções tão atacadas – como a de prelogismo primitivo, já repelida pelo próprio Mauss na primeira hora – ganham em Goldman uma devida e justa matização. Aliás, notemos que quando agora temos as chances de nos flagrarmos como modernos que nunca deixaram de ser não-modernos (Latour, 1991), assim inflexionando sensivelmente a comparação entre nós e os outros, autores antes ritualmente exorcizados do pensamento, tal como Lévy-Bruhl, podem ganhar nova pertinência.

¹² Atento à produção contemporânea de Lévy-Bruhl, Mauss (2003b, p. 222, nota 54) logo observa a noção de participação de seu colega francês, sem nem bem censurá-la e sem nem bem avançar em suas consequências: “Poderia ser utilizado aqui o termo que Lévy-Bruhl emprega geralmente: ‘participação’. Mas, justamente, esse termo tem por origem confusões, misturas e, em particular, identificações jurídicas e comunhões do gênero das que neste momento tentamos descrever. Estamos aqui no princípio e é inútil descer às consequências”.

seja, parece muito provável que o tratamento que Mauss dá à troca não seria o mesmo se não tivesse em mente a “orientação mística” dos primitivos, sua participação mágica com o mundo¹³. Não poderei, aqui, avançar e detalhar maiores argumentos sobre essa hipótese, já que, para os fins do que proponho refletir nesta comunicação, interessa neste momento apenas destacar a imagem da mistura que instruiu a abordagem científica do começo do século XX de que se valeu Mauss para caracterizar tanto a magia quanto a “forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”, que é o subtítulo de *seu Ensaio sobre a dádiva*¹⁴. Entendo que esta sua abordagem se fundamenta no fundo naturalista das ciências clássicas que, por sua vez, produziu a imagem animista que caracterizaria os primitivos, os radicalmente outros.

Entre os primitivos de Mauss (2003b, p. 202), ele diz, “há, antes de tudo, mistura de vínculos espirituais entre as coisas, que de certo modo são alma, e os indivíduos e grupos que se tratam de certo modo como coisas”. Vê-se que ora nosso autor parece fazer o elogio das misturas, ora conclui pela “incapacidade de [o primitivo] abstrair e de dividir seus conceitos econômicos e jurídicos” (idem, p. 231). Entre as “sociedades ditas primitivas” e entre as que “também poderíamos chamar de arcaicas”, Mauss afirma que aí “tudo se mistura”, razão porque cria a expressão fatos ou “fenômenos sociais ‘totais’” que “exprimem de uma só vez as mais diversas instituições: religiosas, jurídicas e morais” (idem, p. 187), bem como econômicas, estéticas e de morfologia social. Esses fatos sociais aparecem como totais, portanto, porque misturam uma “multiplicidade de coisas em movimento” (idem, p. 187). Quer dizer, aí temos a imagem de controle em operação, o parâmetro comparativo estável que permite revelar certa imagem dos outros na exata medida em que revela ou confirma certa imagem do conhecimento de tipo científico como caracteristicamente separador, analítico do real.

Deve estar clara, então, a aplicação do ponto de vista dos modernos (separadores, purificadores de domínios) caracterizando os outros (misturadores,

¹³ “É perigoso participar da substância daquele que oferece o *potlatch*” (Mauss, idem, nota 163, p. 244).

¹⁴ Como Nós e Eles, assim como separadores e misturadores do real, notemos que também a oposição dádiva e mercado instruiu as comparações e exames de Mauss, além de ter se proliferado na antropologia. Mas são como tipos ou forças ideais, devendo assim mesmo permanecer, como aliás se pode observar na *démarche* do próprio Mauss, para que não percamos de vista suas coexistências, tal a ocorrência da dádiva, por minoritária que seja, em pleno regime de mercado. Bem a propósito, em “conclusões de moral”, Mauss (idem, p. 294) afirma que “é possível estender essas observações a nossas sociedades”: “uma parte considerável de nossa moral e de nossa própria vida permanece nessa mesma atmosfera em que dádiva, obrigação e liberdade se misturam”. Ora, ali onde ainda vigoram essas misturas, ali mesmo repousa a potência de resistência contra o “livre-mercado”. Tal presença anima o espírito de um Mauss (Id. Ibid.) desconfiado em relação à redução de tudo ao venal: “felizmente, nem tudo é classificado ainda em termos de compra e venda. As coisas ainda possuem um valor sentimental além de seu valor venal, se é que há valores que sejam apenas desse gênero”. É esse ânimo que pode aparecer para nós, hoje, como ponto fulcral onde sustentar resistências e esperanças. “Assim, pode-se e deve-se voltar ao arcaico, ao elementar; serão redescobertos motivos de vida e de ação que numerosas sociedades e classes ainda conhecem: a alegria de doar em público; o prazer do dispêndio artístico generoso; o da hospitalidade e da festa privada e pública” (idem, p. 299).

confusos ou obscuros) e tendendo fortemente, no mesmo golpe, a reafirmar, lá e cá, de animistas a naturalistas, um semelhante dispositivo antroposociocentrista moderno dos humanos-entre-eles. Tão a propósito, diz Mauss que “nessas instituições e ideias [dos primitivos, certamente, mas também das antigas tradições do próprio Ocidente, como ele próprio não deixa de notar e analisar] confundem-se todo tipo de princípios que os vocabulários europeus, ao contrário, têm o maior cuidado de distinguir” (idem, nota 31, p. 199). Mas o ponto é que o caráter separador/purificador dos modernos e seu antropocentrismo social sofrem hoje clara inflexão, de tal modo que tanto a imagem de si quanto a que se faz dos outros conhecem transformações importantes demais para não merecer nossa atenção.

Lembremos: os modernos, a tomar pela caracterização de Latour (1991), jamais o foram, isto é, jamais agiram apenas pelos mecanismos de separação/purificação, tendo esses mecanismos funcionado como garantia para se misturar tudo e qualquer coisa, veloz e proliferação, assim se livrando dos freios (tabus, proibições, pudores, moderações) que, por sua vez, caracterizariam o regime daqueles outros não-modernos clássicos da antropologia. Enquanto a máquina de purificar não atulhasse e assim tornasse visíveis os perigos e as consequências das misturas, seguia garantida a distinção entre o domínio do social e o domínio do natural. Quer dizer, a hipótese latouriana sobre os modernos, cuja larga aceitação já ganha ares de tese consensual, mostra que os modernos já não distinguimos com a devida confiança e tranquilidade o que é mesmo natural e o que é mesmo social nos fenômenos. Se é assim, então é quase repentinamente que agora podemos nos aperceber de que nossos fatos também se revelam totais – e que são tão sociais quanto naturais. Senão melhor: nem bem um e nem bem outro, eles se revelam fatos de *associação* – para falarmos com Gabriel Tarde e bem conforme a recuperação que Latour (2001) faz desse autor –, fatos enfim a um só tempo dados e construídos segundo agenciamentos de seres e entes os mais heterogêneos entre si. Jamais fomos sociais, senão junto com os não-humanos que julgávamos naturais, não sociais, pertencentes à realidade exterior da *res extensa* cartesiana.

Sim, sempre fomos misturadores como todos os outros coletivos, todos inscritos em uma “mesma matriz antropológica”, conclui Latour (1991), embora só agora possamos nos dar conta cabalmente disso. Entendo que os constrangimentos ecológicos-ambientais são os forçantes dessa tomada de consciência participativa. Por isso, o caráter “total” dos fatos sociais entre nós aparece hoje como extrapolando as instituições humanas (religiosas, econômicas, jurídicas, estéticas, políticas, morais etc.), uma vez que essas instituições vão se revelando não bem como *dos* humanos ou feitas *por* eles, mas sim arranjos de composição com não-humanos. Ora, ali onde vinga a composição, não cabe mais a oposição substantiva entre dado e construído, construção e realidade, sujeito e objeto, natureza e sociedade, e mesmo humanos e não-humanos. Tais oposições duras respondem pela imagem do

Ser, ao passo que as composições respondem pela imagem do Devir. A diferença entre Ser e Devir, esta sim é substantiva.

Claro que os constrangimentos da época de Mauss, os forçantes que dispararam seu motor intelectual e mesmo sensível, não são os mesmos que hoje temos à frente (e tão ao nosso lado e já nos atravessando). Cada rol de constrangimentos acarreta modos próprios de pôr problemas, senti-los e aventar soluções. Se Mauss, como Lévy-Bruhl e tantos outros, concluíam que os primitivos, diferentemente de nós, confundiam, por participação ou mistura, objetos físicos e objetos morais, o não-humano e o humano, eis que estamos agora, os modernos, diante de semelhantes, ainda que não idênticas, confusões e misturas – digamos, uma mesma matriz antropológica participativa. Considerações sobre pegada ecológica e rastreamento das cadeias de produção e consumo de coisas (incluindo plantas, animais e toda sorte de entes e seres tornados mercadorias e *commodities*) são considerações de participação e co-respondência, de comunidade e continuidade vital com as coisas, os entes, os seres¹⁵. É chamado para desenvolvermos atenção simultânea ao que fazemos com as coisas e ao que elas, em resposta, fazem conosco.

Vale reiterar a proposição aqui de que as trocas entre os humanos, na sua versão moderna, já não mais se deixam desligar das trocas com esse cosmos em estado de instabilidade tão ameaçadora – razão porque um novo alargamento da noção de troca se insinua como particularmente pertinente. Ou dizer: há em toda coisa dita física ou material o espírito do sustentável ou insustentável se interpondo cada vez mais – ou pelo menos para aqueles, dentre nós, que não permanecem indiferentes às respostas de um planeta figurado em Gaia. Essa indiferença se situaria, então, nas antípodas da troca extensiva a não-humanos e do sentimento e entendimento da participação ou consubstancialidade com um cosmos cuja instabilidade ameaçadora da própria vida nos exorta, científica e politicamente, a *tomar parte* frente a esse estado de coisas¹⁶.

Trocas que apenas aparentemente diriam respeito aos humanos, fechando seu ciclo entre eles, mostram-se, a bem da verdade, expandidas para

¹⁵ Invisibilizar o que fazemos com os animais, como na produção de leite e carne para o mercado, é dispositivo feiticeiro capitalista destinado a minar as chances de participação (no sentido antropológico) com esses animais, isso que nos induziria a reconhecer seus direitos no mesmo passo que recusar tratá-los como coisas. Tal indução, por sua vez, carrega a potência e a promessa de se desacelerar produção e consumo, assim atacando a escalada sempre veloz e proliferante da rizomática feitiçaria capitalista. A relação moderna com os animais parece claramente desnudar a importância que aqui advogo por rever, e sobretudo cruzar, as noções de troca e participação, tal como modo de tentar contribuir tanto para uma melhor compreensão das falências modernistas quanto para, subsequentemente, sensibilizar práticas que mitiguem (ou, quem sabe, até superem) tantas das mazelas que nossa civilização acumulou. Cf. Marras: 2014.

¹⁶ Ainda com Mauss (2003b, pp. 286-7), situaremos o contrário da indiferença nas “precauções arcaicas” que se intervêm nas trocas e participações, quando nada é “como no mercado onde, objetivamente, por um preço, adquire-se uma coisa. Nada é indiferente. Contratos, alianças, transmissões de bens, vínculos criados pelos bens transmitidos entre quem dá e quem recebe, essa moralidade econômica leva tudo em conta. A natureza e a intenção dos contratantes, a natureza da coisa dada são indivisíveis.”

muito além dos desideratos econômicos autorreferentes. Como não reconhecer que as coisas ganham *espírito* (no sentido da redução monadológica tardiana, isto é, são espirituais porque agem) quando, ao rastrear-las, nos damos conta das consequências de suas ações? Pois aí aonde as coisas se mostram cientificamente animadas, outros regimes de circulação delas, outros regimes de co-respondências entre séries que se repercutem mutuamente, despontam como possíveis (mesmo se improváveis em curto prazo) caminhos de resistência ao ritmo desenfreado do naturalismo oficial casado ao capitalismo e às tecnociências a seu serviço. À velocidade e escala desse naturalismo comprometido com a domesticação e a conquista, com a produção em escala e o controle, vai se opondo, ainda que aos poucos, o refreamento de um animismo de bases científicas (sobretudo gerado pelas ciências complexas, atenta às evoluções não-lineares, de forte caráter imprevisível, mobilizando muitas e heterogêneas variáveis, trabalhando a partir – e não contra ou a despeito – do instável e mutante). É atenção à repercussão em cadeia de séries entre séries, que assim evoluem por modulação de umas em relação a outras quando essa atenção se volta não bem aos entes ou seres-eles-mesmos (seus atributos, propriedades, substâncias iguais a si mesmas), mas às ações que emergem de suas relações, suas composições, suas diferenciações. Atenção enfim ao “a cada vez” e não ao “de uma vez por todas” dos fenômenos (Stengers; Prigogine, 1997). É daí a grande relevância que as ciências complexas alcançam no exame não das propriedades das coisas, mas das “propriedades emergentes” (para falar com os biólogos) que elas apresentam a nós se recuamos, um pouco que seja, em relação à abordagem científica clássica, tão fundamentada no essencialismo, no caráter estável já definitivamente individuado de tudo o que existe. Intransitivo e identitário, o Ser é o isso *ou* o aquilo, tudo *ou* nada, bororo *ou* arara. Já o Ter, na sugestão forte de Tarde, aponta para o trânsito e a diferença que não cessa de se diferenciar no curso dos fenômenos e processos generalizadamente animados das “possessões recíprocas” que as mônadas, tendo-se umas às outras, interpenetrando-se sem garantias prévias de harmonia ou qualquer regência transcendental dada, experimentam em suas relações imanentes, sejam estas domesticadas, como nos laboratórios científicos, ou selvagens.

É bastante repentina a simetriação entre os outros e os *modernos* (mas modernos que já começam a aparecer como não-modernos para si mesmos) em relação às coisas (isto é, em relação às relações entre coisas e pessoas). Tanto entre nós quanto entre os outros, situam-se as coisas, ou antes, a “força imanente às coisas”, para nos valermos dessa expressão de Mauss (2003b, p. 270), para quem essa força, traduzida na categoria nativa de *hau*, instrui os regimes de relações de troca entre as pessoas por meio das dádivas, conforme se pode até mesmo reconhecer, diz Mauss (*idem*, p. 271), “em nossos direitos atuais”. Pode-se ainda colher em Mauss que a força das coisas se

confunde com a força da troca, aí também se confundindo o caráter gratuito e obrigatório ascendente tanto no bem quanto em sua transação, e que essa força faz “parentesco entre essas sociedades distantes e as nossas” (idem, p. 304). *Hau* e *mana* se acompanham, se *co-respondem*, se respondem mutuamente – e ali onde há respostas, e não reações, há sujeitos, e não coisas, estas no seu sentido desaminizado.

Ao se lançar à tarefa de definir, sempre rente aos materiais etnográficos, o *hau*, esse “espírito das coisas dadas” que acompanha os objetos, Mauss parece apontar para o caráter circular dessa definição: aqui dirá respeito ao “detentor” das coisas – “o *hau* acompanha todo detentor” (idem, p. 199) –, ali às coisas elas mesmas – o *hau* “é realmente ‘nativo’” e, como tal, ele “quer voltar ao lugar de seu nascimento, ao santuário da floresta e do clã e ao proprietário” (idem) –, acolá a uma força que atravessa humanos e não-humanos. Mas sobressai o fato de que é da circulação mesma *entre* paisagens humanas e não-humanas que emerge esse espírito, como as dádivas *taonga* entre os Maori, “pois o *taonga* é animado pelo *hau* de sua floresta, de seu território, de seu chão” (idem). Os bens *taonga* “parecem ser dotados de individualidade” e “têm nomes” (idem, nota 32)¹⁷. Ora, essa circulação, notemos, atesta vigorosamente não apenas que “a coisa dada não é uma coisa inerte” (idem, p. 200), mas ainda – e para voltar aos propósitos do que interessa destacar aqui – o caráter de continuidade, consubstancialidade, contaminação, vínculo, participação entre coisas e pessoas. Podemos compreender, então, a dificuldade em se definir de uma vez por todas algo cuja existência depende do rompimento de fronteiras ontológicas (isto é, ontologias e fronteiras assim concebidas pelo Ocidente moderno). Ora, por seu caráter intrinsecamente relacional, essa força é ela mesma emergente, não estando nem bem no humano e nem bem na coisa, mas no *entre* (MARRAS, 2018b), no que surge, a cada vez, desse contato. É daí que pelos efeitos e consequências desse contato (já evidentes demais quando nos voltamos a uma Gaia respondente), um novo contrato – como vou sugerindo, e inspirado nos autores –, tão social quanto natural, pede passagem entre nós.

Se a troca entre pessoas, qualquer que seja a paisagem etnográfica em que estas se inscrevam, nunca se deu senão pela mediação ativa das coisas, o ponto hoje para os modernos é a transfiguração ecológica dessa mediação. Se essas relações de troca nunca foram apenas entre humanos, elas agora assumem um novo protagonismo nas nossas vidas, como na vida em geral. E é claro que essa nova figuração das coisas, essa nova força imanente a elas, apenas se explica pela conversão da coisa em mercadoria, de seres e entes em *commodities*, em um ambiente, isto é, o mercado, que as produz em alta velocidade e escala para o consumo não menos veloz e generalizável. É como

¹⁷ “Na origem, seguramente, as próprias coisas tinham uma personalidade e uma virtude” (Mauss, 2003b, p. 269)

se agora o prefixo “eco” de economia se rebelasse contra a invisibilidade a que foi relegada pela lógica de mercado. Ou como se essa lógica conhecesse agora limites intransponíveis, que são os limites de exaustão planetária disso que denominamos tão inapropriadamente de recursos.

À já velha e já bem conhecida degradação social que essa lógica de mercado produziu mundo afora, especialmente em regimes de baixo controle e baixa regulamentação do Estado e mesmo de entidades civis, soma-se agora a degradação natural dessa produção. Não tenho dúvida de que remeter uma à outra, pensar e agir a partir dessas duas vulnerabilidades crescentes, são operações que se tornarão obrigatórias tanto para resistirmos a tais mazelas quanto para visarmos outras utopias. Que pode ser, por exemplo, a retomada da luta por reformas agrárias quando nela passar a ser fator central de importância a promoção conjunta da sociodiversidade e da biodiversidade, já que uma vai se revelando intimamente vinculante da outra? A reunião dessas duas debilidades acumula chances de tornar uma e outra menos débeis, uma vez que uma e outra aí se mostram, a bem da verdade, uma só. Se houvesse uma única plataforma de resistência e esperança em que se agarrar, eu diria que seria esta: a de fazer co-responder justiça social e justiça ambiental, mostrar que uma se amalgama à outra nessa era do fim, fazer com que uma e outra respondam em uníssono – e, claro, segundo as mais diversas e criativas maneiras.

Diz Mauss (2003b, p. 272) que é a própria coisa (*res*) que nos torna *reus*, conforme a etimologia latina que ele recupera. O *reus*, essa vinculação das coisas às pessoas, designa “o homem que é possuído pela coisa”. Ora, se eu pudesse resumir o que aqui vou comunicando, trata-se agora de atualizar o caráter vinculador das coisas em nossa imaginação econômica, política, jurídica, moral, ética e estética. Trata-se, em suma, de nos reconhecermos *reus* da *res*¹⁸. Como, portanto, não nos tornarmos mais responsáveis com as coisas diante das forças ambientais que mais e mais vivemos? E aqui remeto à etimologia comum de *resposta* e *responsabilidade* para me referir ao *responsável*. Isto é, trata-se de conectar as respostas devidas ao mundo em ruínas que nos interpela à responsabilidade que passamos a ter que reconhecer junto a esse mesmo mundo interpelante.

Examinando os “direitos indo-europeus”, e agora pendendo para o elogio dos modernos que souberam se desvincular de uma “economia da dádiva demasiado incerta”, diz Mauss (*idem*, p. 276) que os semitas, gregos, romanos

inventaram a distinção dos direitos pessoais e dos direitos reais, separaram a venda da dádiva e da troca, isolaram a obrigação moral e o contrato, e sobretudo conceberam a diferença entre ritos, direitos e interesses. Foram eles que, por uma verdadeira, grande e venerável revolução, ultrapassaram uma moralidade envelhecida e uma economia da dádiva demasiado incerta, demasiado

¹⁸ “A noção de *reus*, responsável por uma coisa, tornado responsável pela coisa”, escreve Mauss, designa o “laço indissolúvel que liga o indivíduo à coisa”. Nota 35, p. 273.

dispendiosa e suntuária, atulhada de considerações de pessoas, incompatível com um desenvolvimento do mercado, do comércio e da produção, e, no fundo, na época, antieconômica

Creio que nesse trecho Mauss não poderia ser mais exato quanto ao rompimento das co-respondências entre pessoas e coisas na própria tradição ocidental. Temos aí um Mauss que agora se mostra claramente um entusiasta dessa “venerável revolução” do Ocidente moderno, que finalmente viu-se livre dessa “economia da dádiva” tão “atulhada de considerações de pessoas, incompatível com um desenvolvimento do mercado, do comércio e da produção”. Claro que não devemos censurar Mauss por isso, já que, quando escreve, no primeiro quartel do século XX, ainda não eram visíveis os efeitos dessas não-co-respondências, dessas separações e purificações entre coisas e pessoas que produziram, conforme entrevemos em Latour, misturas sem controle e altamente ameaçadoras de toda forma de vida. Hoje, no primeiro quartel do século XXI, atulhada mostra-se, como já dito, a máquina moderna de purificação do real (Latour), o desenvolvimento levando à barbárie (Stengers), a liberdade minada pelas exigências de vínculo ecológico por todo tipo de seres e entes que nos atravessam e nos constituem – tal como sempre foi, mas que só agora, mais do que nunca, podemos bem perceber. Como seja, a essa “venerável revolução” do Ocidente seguem se opondo, entre tantos outros povos minoritários, aquelas mesmas “sociedades da Oceania e da América” que Mauss (idem, p. 276) examinou comparativamente às nossas.

A moral da reciprocidade, escreve Mauss (idem, pp. 188-9), é “uma das rochas humanas sobre as quais são construídas nossas sociedades”. Dizendo assim, parece que essa moral é exclusivamente concernente aos humanos nela engajados, que esse ciclo aí mesmo se restringe, como fosse pertinente apenas ao que designamos como o eminentemente social. Mas e se nos atemos, ainda mais de perto, a esses nativos interlocutores que insistem em dizer que as próprias coisas são animadas e mesmo assumem figuração de pessoa? Se seguirmos rentes à “consciência das próprias sociedades” (idem, p. 189), seus “termos”, “noções” e “categorias”, como o próprio Mauss indica, então o fenômeno da troca e seus efeitos já não se deixam mais explicar apenas pela vontade humana ou por uma suposta autonomia de sua esfera. É quando podemos flagrar que os pertences geram pertencimentos – a troca e a participação se engendrando mutuamente. É quando, enfim, podemos nos servir do próprio material etnográfico de um Marcel Mauss para contrariar o caráter suposta ou aparentemente antropocêntrico da troca em todas as suas modalidades. Que mesmo assim Mauss tenha isolado o fenômeno como sendo relativo aos humanos-entre-eles, reitero que isso não é por si mesmo condenável porque não podemos pedir, sem recairmos na extemporaneidade ou no anacronismo, que o autor tivesse tratado de problemas que são nossos, de hoje. Mas é preciso considerar que mesmo ali onde se regis-

trava apenas o rastro da ação humana, ali ainda eram as coisas que seguiam em todo caso agindo, por mais estável¹⁹ que sua ação se comportasse. Jamais as coisas foram modernas – inclusive entre os modernos, que também jamais o foram.

Quero insistir que não era problema para Mauss e de seu tempo a deterioração ambiental que o avanço do capitalismo colocaria mais e mais. Insistir também que se a pedra de toque de suas comparações mundo afora era indicar passagens lógicas e históricas, jurídicas e econômicas, entre formas arcaicas de troca e as nossas, isso não nos impede de reler o material etnográfico de que se serviu à luz dos graves problemas ecológicos contemporâneos, que faz com que a comparação entre nós e eles seja também ela reposta, reiluminando a própria comparação e, claro, as imagens que aí mesmo se renovam de nós e eles. Eis por onde apostar na revisão das noções de troca e participação, tão fundamentais, cada qual, para esses autores e para a própria disciplina antropológica, e noções que podem operar a renovação dessas comparações.

Já bem notava Mauss (idem, p. 266) que “vivemos em sociedades que distinguem fortemente (...) as pessoas e as coisas”. Sim, mas e quando agora essas distinções já perdem sua nitidez por força dos constrangimentos ambientais e ecológicos que nos conduzem justamente, sigo sugerindo, a repensar a relação entre coisas e pessoas por continuidade e participação? A uma reviravolta ecológica corresponde uma reviravolta ontológica sobre a qual se debruça parte importante do pensamento contemporâneo, da filosofia à antropologia. Constrangimentos ecológico-ambientais conduzem a constrangimentos epistemológicos.

O progressivo envolvimento oficioso (Latour, 1991) em escala e velocidade de coisas e pessoas nas civilizações modernas contemporâneas, tal como já indicado aqui, nos leva a abandonar as certezas a respeito da autonomia de umas e outras. Por embrionária, minoritária e variável que seja, já temos claros sinais de uma percepção que vai se generalizando entre nós, segundo a qual qualquer movimento de coisas e pessoas gera consequências de sensível impacto nas mais diferentes esferas, orgânicas e não-orgânicas, que respondem pela manutenção da vida. É percepção que nos força a pensar em rede, a encarar as esferas como reciprocamente interpenetrantes e abertas – tal como sugeria a referida neomonadologia de Gabriel Tarde e que podemos hoje também reconhecer na esferologia plural de Peter Sloterdijk (2005) –, a enxergar enfim as coisas não como encerradas em si mesmas, mas como relações que as originaram e que seguirão adiante em suas consequências. As coisas nos levam às pessoas e vice-versa, ambas se pressupondo reciprocamente e inexoravelmente. A ontogênese de coisas e a ontogênese de pes-

¹⁹ O contrário da ação estável e previsível, já composta/vinculada/acoplada com humanos, é a do “pane”, quando justamente nos damos conta da estabilidade naturalizada/automática das composições. Sobre o pane, ver Latour (2016).

soas se confundem do início ao fim. Encarar essa participação (no sentido antropológico menos usual) pode nos levar a produzir uma outra participação (no sentido político mais usual). Pois onde, senão aí mesmo, refundar esperanças e utopias?

Já pude sugerir que, na obra de Mauss, sobretudo considerando em conjunto o *Esboço de uma teoria geral da magia* e o *Ensaio sobre a dádiva*, participação e troca vão juntas no exame das formas antigas de transação. Tudo se passa como se elas se engendrassem e dessem condições de possibilidade uma à outra. Mesmo que Mauss não tenha aventado essa conexão, ela se deixa entrever como espécie de tese implícita do autor. Mas o ponto aqui é destacar que entre os modernos contemporâneos, sobretudo entre aqueles que vão se dando conta de que compartilham de uma “mesma matriz antropológica” (Latour, 1991) com os não-modernos tradicionais da antropologia, também entre eles (ou entre nós) o naturalismo, que seria por definição antiparticipacionista, já se afasta claramente de suas promessas voltadas as liberar coisas e pessoas dos vínculos que, pelo contato, emergem entre elas. O mundo tomado como recurso passa a responder com seus próprios recursos.

Com Latour, podemos depreender que o naturalismo não apenas não consegue eliminar traços de participação, mas se alimenta dessa participação coisas-pessoas e mesmo a promove e expande ao conceber e praticar a separação ou incomensurabilidade oficial entre elas, assim se livrando dos tabus de co-respondências. São as “duas faces de Jano” (Latour, 1985) que se retroalimentam: a incomensurabilidade entre coisas e pessoas permite, não raro perversamente, a comensurabilidade desenfreada e imoderada entre elas. Ou seja, se não houvesse esse fenômeno participativo no regime moderno que se desenvolve pela aliança entre naturalismo e capitalismo, como entre ciência e mercado, a própria modernidade não poderia ter se desenvolvido. A questão, portanto, não é a de que os povos tradicionais são participacionistas e os modernos não o seriam, mas sim a de saber quais regimes de participação (com consequências, da vida à morte, as mais variadas) uns e outros põem em movimento²⁰. Que o automóvel da moda transfira prestígio ao seu proprietário, essa participação não é a mesma que instrui a consciência que desperta para os custos ambientais e ecológicos implicados na produção e na existência desse automóvel, incluindo seus descartes. A “força da coisa”, para falar com Mauss (2003b, p. 290), essa força que cria o *nexum*, cria-o por participação num ato vinculante generalizado que torna indiscernível o que é próprio da coisa e o que é próprio da pessoa. Nas trocas por dádivas ocorre “esse vaivém das almas e das coisas confundidas entre si. O *nexum*, o ‘vínculo’ de direito vem tanto das coisas quanto dos homens” (idem, p. 267). Quer dizer, para o que importa destacar aqui, o contato que marca a dádiva e instaura obrigações

²⁰ Aqui remeto a outro estudo de Latour (1996), no qual podemos reconhecer simetria participativa tanto entre os objetos de culto quanto entre os científicos e estéticos.

e reciprocidades, que por sua vez instauram regimes de ir junto, de co-responsabilidades entre humanos, animais, plantas, minerais, objetos, espíritos, técnicas (não importa se denominamos esses regimes de analogistas, totêmicos ou animistas), esse contato que vigora entre os não-modernos clássicos descritos pelas etnografias participa da própria forma cosmocontratual desses povos desde sempre. E como essa pressuposição recíproca entre contato e contrato ultrapassa, também desde sempre, a relação dos humanos-entre-eles, então o contrato social dos ditos primitivos confirma-se como regime que nada diz respeito ao contrato social moderno, baseado no antropocentrismo e especicismos. Mesmo entre os mais humanistas dos modernos, o vínculo entre pessoas (isto que chamamos de *social*) não se deixa apreender senão com as coisas, estas que “não são os seres inertes que o direito de Justiniano e nossos direitos concebem (idem, p. 269)²¹. Desse modo, podemos hoje prestar mais atenção ao que o próprio Mauss (idem, p. 290), por sua vez atento e rente ao material etnográfico de que se serviu, já indicava:

Assim, o *nexum* está nessa coisa e não apenas nos atos mágicos, nem tampouco apenas nas formas solenes do contrato, nas palavras, juramentos e ritos recíprocos, no aperto de mãos; está nela do mesmo modo que está nos escritos, nos ‘atos’ de valor mágico, nas ‘talhas’ em que cada lado guarda sua parte, nas refeições em comum em que cada um participa da substância do outro²².

Mas quando agora essa participação coisas-pessoas passa a se inscrever, como vou sugerindo, no coração dos graves e progressivos problemas ecológico-ambientais disparados pelos avanços da modernidade, também passa a se insinuar, mesmo que de modo ainda pífio, a emergência de regimes de pudor, tabus e perigos nas transações. A noção moderna de liberdade, tal como realizada por exemplo no mercado, e noção que diria respeito a livrar-se dos vínculos do passado, daqueles que seriam próprios das sociedades primitivas e arcaicas, temerosas em relação à força das coisas, essa noção agora se vê premiada, não sem muita reação e contrariedade, a abandonar o ideal do indivíduo livre e autônomo, tendo que se revincular às coisas, seus tabus, pudores e perigos,

²¹ “Em primeiro lugar, elas [as coisas] fazem parte da família: a *familia* romana compreende as *res* e não apenas as pessoas (...), e é muito significativo que, quanto mais remontamos na antiguidade, tanto mais o sentido da palavra *familia* denota a *res* que fazem parte dela, designando mesmo os viveres e os meios de vida da família. A melhor etimologia da palavra *familia* é certamente o que a aproxima do sânscrito *dhaman*, casa” (Mauss, 2003b, p. 269)

²² A comparação maussiana entre eles e nós detém-se não apenas às discontinuidades entre eles e nós, mas também as continuidades ou passagens históricas entre ambos. Daí o interesse do autor no “direito antigo”, tal a “teoria do *nexum*”, presente por exemplo no direito romano, em que o contrato remete ao tema da “magia simpática e do poder conferido à outra parte por toda coisa que esteve em contato com o contratante. Mas esta última explicação vale apenas para um parcela dos fatos. A sanção mágica é somente uma possibilidade, e ela mesma não é senão a consequência da natureza e do caráter espiritual da coisa dada” (Mauss, 2003b, pp. 266-7). Este é mais um trecho do ensaio de Mauss que dá indícios suficientes para conectarmos intimamente troca e participação, contrato e contato.

também suas maldições, uma vez que se vê diante da, digamos, ameaçadora força ecológica e ambiental das coisas mobilizadas pelas pessoas, cuja ação e evolução guardam largas margens de imprevisibilidade. Do ponto de vista do conhecimento científico, estamos aí em pleno terreno das ciências complexas.

Será um tanto surpreendente para muitos que o *hau*, o espírito das coisas quando em movimento, antes expulso pela porta de trás, agora retorne por todas as janelas, todos vãos e desvãos, dos domos da modernidade. Esse retorno nos constrange a conceber correlatos do *hau* entre nós, transcendências que efluem da imanência de nossas ações e diante das quais vai ficando impossível recusar respostas. Entre aqueles para quem já soou o alarme do mundo em progressiva ruína, as exigências do *hau* ecológico, se posso me exprimir assim, esse espírito que se instala entre as pessoas e as coisas põe em marcha a obrigação de se acompanhar com mais responsabilidade o ciclo das mercadorias ao longo desse, digamos, *kula* ecológico que faz o natural e o social entrarem em colapso. É como se, nesse momento, à beira do abismo, reencontrássemos a participação, seus medos e terrores dos quais nos julgávamos livres, mas também reencontrando, aí mesmo, novas aberturas para esperanças e resistências – outro mundo possível, outra política, outros sonhos (Stengers, 2013, p. 125). Nesse mesmo momento, era do fim, as *palavras de um xamã yanomami* (Kopenawa; Albert, 2015), para ficarmos apenas nelas, nos chegam como ensinamento sobre nós mesmos e sobre o mundo que insistimos em destruir – nós, isto é, nossos agenciamentos com as coisas. A intrusão de Gaia revela um mundo partícipe demais, incômodo demais para os cânones modernos.

Não estou afirmando que eles, os ditos outros, estariam, agora ou desde sempre, veiculando uma teoria ou consciência ecológica, mas sim que seus regimes podem aparecer desse modo para nós hoje, isto é, como desacelerados, instruídos pela moderação, plenos de lições, tais as ameríndias, sobre como trocar com o cosmos se o cosmos é reconhecido como animado – e, como tal, eivado de intencionalidades, vínculos, participações, agências e consequências. Agora o medo indígena torna-se compatível com o medo moderno contemporâneo. Aonde há, por assim dizer, animismo oficializado (tal como aparece em contraste aos modernos), a circulação de pessoas e coisas recobre-se de pudores e tabus, moderações e perigos, respeito e responsabilidade. E claro que ali onde há atenção a restrições, só pode ser outra a noção de liberdade. Quanto ao Ocidente moderno, essa noção de liberdade que lhe é tão cara também sofre seus devidos estrangulamentos quando vamos nos dando conta de que não podemos fazer qualquer coisa com o mundo sem esperar respostas e consequências de larga imprevisibilidade. Vamos enfim nos dando conta de que essa nossa liberdade sempre significou tornar cativos não apenas outros humanos, mas também, e numa só lacada, os não-humanos. Talvez inesperado seja que, nesse mesmo movimento, também nós vamos nos apercebendo como cativos das coisas e, muitos dentre nós,

nos desesperamos perante o chamado ecológico-ambiental por revermos essas relações. Desespero por não conseguir conceber alternativas à fruição da vida fora do mundo, material ou imaterial, convertido em valor monetário. Capitalismo ou barbárie – eis a “alternativa infernal” (Stengers; Pignarre, 2005) que mina a imaginação, mas que já vai minando a si mesma, porque a aposta no capitalismo (que responde por epítetos como desenvolvimento, crescimento, expansão da indústria e do consumo etc.) não apenas já não consegue se firmar nas antípodas da barbárie, mas se mostra cada vez mais conduzindo-se a ela (Stengers, 2015). Será que a utopia liberal só chegará ao fim quando o mundo findar?

Se a comparação entre eles e nós começa a ganhar ares de comensurabilidade no nível da participação ineliminável com as coisas, permanece ainda incomensurável (e o problema é mesmo de medida) o que eles e nós fazemos com essa participação e até onde se vai com ela. São dois modos, dois tipos polares muito distintos de seguir e aos quais devotar atenção para suas cadeias e seus efeitos de causação distribuída e emergente. Tentar descansar no adjetivo “sustentável” acoplado a “capitalismo” não passa de vã panaceia que só faz mal esconder a contradição em termos da expressão “capitalismo sustentável”. As dificuldades em encarar essas cadeias, da origem ao fim, dão prova da feitiçaria capitalista, que bem pode se definir por seu caráter refratário às concepções e práticas de desenfeitiçamento e resistência. Quem e quantos de nós estaremos realmente dispostos a rever, por exemplo, o alcance da liberdade humana (isto é, Ocidental moderna) pela revinculação ecológica e ambiental às coisas, às mercadorias, aos não-humanos, ao mundo?

Face aos crescentes fenômenos de instabilidade e imprevisibilidade que as crises climáticas, elas por exemplo, põem em curso, eis que a magia vai, também ela, se tornando particularmente pertinente ali onde, geralmente, ela se encontrava expulsa ou destituída de qualquer razão. É que pensar e sentir a partir do ubíquo, do anormal e do desconhecido são disposições que magia e mágicos sempre souberam experimentar (senão, sobretudo, as magas ou feiticeiras, já que as mulheres acumulam experiência histórica, tão afetiva quanto cognitiva, de situar a realidade a partir das margens). Trata-se de cultivo de atenção ao perigo dos contatos, que hoje pode nos ensinar e convidar a recuar em relação às pretensões conquistadoras e controladoras tão próprias do fundamentalismo modernista, operando em solo ocidental ou não, que se vangloria em subjugar tudo e todos em nome da domesticação e do lucro, como se produção e desenvolvimento, essas palavras de ouro do nosso espírito, nunca pudessem se dar por vias menos irresponsáveis. Como seja, diante dos fenômenos complexos, como as mudanças climáticas, e sobre os quais se debruçam as ciências justamente denominadas complexas (a meteorologia, por exemplo), eis que essas ciências se reaproximam do conhecimento e dos ritos ditos mágicos à medida em que ambos os modos ideais (ambos que são múltiplos, evidentemente) lidam com propriedades

que emergem dos contatos, simpáticos e antipáticos, de elementos que se ultrapassam a si mesmos nas relações participativas que travam no mundo²³. Não será casual que magias e bruxas (como as atividades de Starhawk, esta bruxa eco-anarco-feminista e alter-mundialista que tanto irá interessar a Stengers, esta cientista da complexidade) hoje voltem a se insinuar, por minoritárias que sejam, como recurso estratégico para a tarefa de reeducação dos sentidos em um mundo que progressivamente perde sentido. Essa tarefa, tão mental quanto sentimental, passa pelo desenvolvimento de novas atenções e cuidados em relação aos contatos. Resistir aos perigos dos contatos irresponsáveis passa, por sua vez, por valer-se dos próprios contatos para modificar os contratos com o mundo. Quer parecer que fundar outros contatos para fundamentar outros contratos é tarefa prevista no mantra feiticeiro que Starhawk ajuda a espalhar aos quatro ventos, como no verso: *Ela muda tudo o que ela toca/Tudo o que ela toca, muda*. Ou dizer: ali onde se toca, ali mesmo outras modalidades de troca podem despertar²⁴.

Quero terminar voltando a Lévi-Strauss. É bem sabido que o autor das *Mitológicas* ataca as “noções ocidentais como o animismo, o mito ou a participação” (Lévi-Strauss, 2003, p. 35), noções que, para ele, operavam como prova da dificuldade primitiva em descontinuar-se da natureza²⁵. Seu estruturalismo de fato retirou os primitivos desse contínuo ingênuo e refez a própria noção de mito, positivando-a. Mas a execração do animismo e da participação assim permaneceu em seu pensamento, tal como pré-requisito para livrar os primitivos (que aliás, vemos hoje, jamais o foram, já que os modernos também sempre foram não-modernos) da imagem moderna que escalona o pensamento desses outros em “pretensos ‘estágios’ arcaicos ou semi-arcaicos da evolução do espírito humano” (idem, pp. 37-8). Para Lévi-Strauss, animismo e participação parecem enviar diretamente, ele diz (idem, p. 35), a “noções mágicas ou afetivas cuja intervenção nos parece residual”. Tratava-se de afastar, senão exorcizar, tais imagens. Tudo muito compreensível, reitero, para os constrangimentos que, à sua época, disparavam

²³ É de se pensar (e é a obra de Stengers que assim faz pensar) que as ciências clássicas (mãe do naturalismo) estão para a não-participação assim como as ciências complexas (primas do animismo) estão para a participação. Nestas últimas ciências, como em magia, sujeito e objeto se enrolam no contato – ao invés de simplesmente, ou sem mais, operarem por descontinuidades, distinções, separações, purificações. Uma antropologia da ciência e da tecnologia, etnograficamente induzida, já mostrou cabalmente que as atividades científicas estão longe de poderem ser definidas como pura operação de descontinuidade. Aí temos mais um arranque a favor das comensurabilidades entre magias e ciências.

²⁴ “Um simples contato transmite suas virtudes”, diz Mauss (2003b, p. 219). A própria magia retira da continuidade ou participação entre as ontologias tomadas como abertas umas às outras sua força de ação. Aí onde residem os perigos, aí mesmo as potências de fazer. A magia não se põe em marcha senão valendo-se potência das coisas, da atenção, cercada da observância de tabus e interdições, à ação dessas coisas. Assim, podemos conceder que magia é técnica de fazer co-responder ações entre humanos e não-humanos abertos uns aos outros, é técnica de composição por si só, e já para si mesma, antiantropocêntrica.

²⁵ Para Lévi-Strauss, conforme Goldman (1994, p. 226), “Lévy-Bruhl acabaria por introjetar o misticismo mesmo em nosso próprio pensamento, ameaçando assim nosso racionalismo com o fantasma da irracionalidade”.

as linhas de força que orientaram a obra desse autor magno do pensamento ocidental – desde quando esse pensamento se deixa afetar pelos outros. Contudo, salvo engano, os constrangimentos ecológicos e ambientais que vivemos reclamam outras linhas de força que os abordem. De minha parte, quis apenas indicar que, no âmago dessas novas abordagens, as noções de razão, troca e contrato parecem requerer um alargamento ainda maior do que já consolidado pela antropologia. No mesmo passo, quis indicar a pertinência renovada do animismo e da participação – tanto entre eles quanto, simetricamente, entre nós –, mas não mais como mistificação que dissesse respeito ao puro domínio do sentimental, não mais o contrário de racionalidade e maturidade cognitiva, não mais erro ou dificuldade de operar distinções, não mais misticismo. Ora, no ato mesmo em que reconhecemos redes de participação entre humano e mundo – inclusive pela exploração científica dos fenômenos irreduzivelmente complexos, tais o que estão na base das investigações ligadas às ciências ecológicas e ambientais –, somos conduzidos a também reconhecer que a noção que foi normalmente oposta à de participação, tal a de contradição (bororo ou arara?), nada tem de universal ou generalizável, mas, ao contrário, aí mesmo tem seus compromissos ontológicos e epistemológicos desnudados: compromissos com o já individualizado, com a identidade, com a constância e não a inconstância, com o mármore e não com a murta (Viveiros de Castro, 1992), enfim com a “diferença diferenciada” (Tarde) e não com a “diferença diferenciante” (idem), esta que aliás já pressupõe, sugiro, o caráter eminentemente participativo do real, a “possessão recíproca, sob formas extremamente variadas, de todos por cada um” (idem, 2007, p. 112).

Se algo de muito racionalista, senão logocêntrico e até mesmo antropocêntrico, informou o tão justificado esforço estruturalista de Lévi-Strauss, é contudo nesse mesmo grande autor que podemos flagrar as estruturas distribuídas no mundo, umas participando das outras (sim, participação estruturalista!), tal como os índios sempre souberam pensar e sentir – razão porque suas lições se tornam ensinamento de ponta para a reforma de um humanismo que o perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 1996), também ele, mostrou estar distribuído no mundo. São lições de respeito, pudor e moderação de difícil escuta para o velho humanismo. Sim, mas vem chegando o tempo, decerto bem antes do que se poderia prever, que querer ou não as escutar não será mais uma opção. Esse tempo das catástrofes generalizadas (tão sociais quanto naturais) parece ter sido pressentido por Lévi-Strauss, como nos lampejos ambientalistas e ecologistas *avant la lettre* do autor. Pois não é outra coisa que podemos perfeitamente recolher no último parágrafo de *A origem dos modos à mesa*:

Quando proclamam, ao contrário, que ‘o inferno somos nós mesmos’, os povos selvagens dão uma lição de modéstia que gostaríamos de nos crer ainda capa-

zes de escutar. Neste século em que o homem teima em destruir inumeráveis formas de vida, depois de tantas sociedades cuja riqueza e diversidade constituíam desde tempos imemoriais seu maior patrimônio, nunca, com certeza, nunca foi mais necessário dizer, como o fazem os mitos, que um humanismo bem ordenado não começa por si mesmo. Coloca o mundo antes da vida, a vida antes do homem, o respeito pelos outros seres antes do amor-próprio. E que mesmo uma estadia de um ou dois milhões de anos nesta terra – já que de todo modo há um dia de acabar – não pode servir de desculpa para um espécie qualquer, nem a nossa, dela se apropriar como coisa e se comportar sem pudor ou moderação (Lévi-Strauss, 2006, p. 460)²⁶

Referências

- DANOWSKI, D; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há um mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2014.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 1995-1997.
- DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988
- GOLDMAN, M. *Razão e diferença: afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Editora Grypho, 1994.
- HARAWAY, D. “Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes”. *Revista ClimaCom*, ano 03, n. 05, 2016 [“Vulnerabilidade”]. Disponível em: <<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=5258>>.
- HOBBS, T. *Leviathan*. London: Penguin Books, 1985 [1651].
- KECK, F. *Lévy-Bruhl: entre philosophie et anthropologie*. Paris: CNRS Éditions, 2008.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LATOUR, B. *Nous n'avons jamais été modernes*. Essai d'anthropologie symétrique. Paris: La Découverte, 1991.
- _____. *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 1996.
- _____. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: Editora Unesp, 1999.
- _____. Gabriel Tarde and the end of the social. In: JOYCE, Patrick (Org.). *The social in question*. New bearings in history and the social sciences. Londres: Routledge, 2001. p. 117-32.
- _____. *Face à Gaïa*. Huit conférences sur le nouveau régime climatique. Paris: Éditions La Découverte, 2015.
- _____. *Cogitamus – seis cartas sobre as humanidades científicas*. São Paulo: Editora 34, 2016.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes trópicos*. São Paulo: Editora Anhembi, 1957.

²⁶ Sou muito grato ao Prof. Pedro Lolli (Departamento de Antropologia, UFSCAR) por ter me lembrado dessa passagem de Lévi-Strauss e também pela fina leitura que fez deste artigo. Espero conseguir considerar devidamente as tão instigantes e pertinentes questões que dirigi a mim, as quais não podem ser tratadas neste momento, inclusive pela limitação de páginas.

- _____. Introdução à obra de Marcel Mauss” In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo, Cosac Naify, 2003
- _____. *A origem dos modos à mesa (Mitológicas v. 3)*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- MARRAS, Stelio. Virada animal, virada humana: outro pacto. *Scientiæ Studia*, São Paulo, v. 12, n. 2, p. 215-60, 2014.
- _____. Co-respondências: imperativos da produção tecnocientífica contemporânea. In: DOMINGUES, Ivan (Org.). *Biotecnologias e regulações: desafios contemporâneos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018a.
- _____. Por uma antropologia do entre: reflexões sobre um novo e urgente descentramento do humano. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros/USP*, n. 69, São Paulo, abril de 2018b.
- MAUSS, M. Esboço de uma teoria geral da magia. In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003a.
- _____. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003b.
- SLOTERDIJK, P. *Esféras III: espumas*. Barcelona: Editorial Siruela, 2005.
- STENGERS, I. La guerre des sciences. In: _____. *Cosmopolitiques I*. Paris: La Découverte/Les empêcheurs de penser en rond, 1996
- STENGERS, I.; Prigogine, I. *A nova aliança: metamorfose da ciência*. Brasília: Editora da UnB, 1997 [1979].
- STENGERS, I.; PIGNARRE, P. *La sorcellerie capitaliste - pratiques de désenvoûtement*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, La Découverte, 2005.
- STENGERS, I. *Une autre science est possible! Manifeste pour un ralentissement des sciences*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, 2013
- _____. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify, 2015
- _____. Reativar o animismo. Trad. Jamille Pinheiro Dias. *Cadernos de Leitura*, Belo Horizonte, n. 62, Edições Chão da Feira, 2017.
- TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia – e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2007 [1895].
- VARGAS, E. V. *Antes Tarde do que nunca: Gabriel Tarde e a emergência das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Revista Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 1996.
- _____. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de antropologia*, São Paulo, Departamento de antropologia da Universidade de São Paulo, v. 35, 1992.
- _____. “After-dinner speech at ‘Anthropology and Science’”. *Manchester Papers in Social Anthropology* 7 (2003). Given at the 5th Decennial Conference of the Association of Social Anthropologists of Great Britain and Commonwealth, 14 July 2003.

Repensar abstrações¹

Luiz B. L. Orlandi²

O resumo desta fala seria o seguinte: *“Repensar por força de catástrofes geocidas - Como se não bastassem as séries de estratégias de produção capazes de se aliarem, de tempos em tempos, a forças dispostas a semear ondas de sucateamento de vidas humanas, estamos mergulhados agora nos sintomas que elevam a uma extraordinária potência o estrago provocado por uma nova aliança, aquela que se faz entre variados sucateamentos de mundos biológicos e forças cúmplices de iniciativas geocida”*.

Apesar de tortuoso, tenho a impressão de que esse resumo ainda guarda sua pertinência. Por isso, eu o mantenho, e com a esperança de que o leitor venha a concordar com essa impressão.

A problemática que me leva a dizer algumas coisas aqui hoje é a de um jogo de microatenções. Ela já é do conhecimento sensitivo e intelectual de vocês. Prova disso é o impressionante e vasto campo de temas e criação de situações inovadoras que aparecem na programação deste *VII Seminário Conexões de 2017*. Vocês buscam situações propícias a novos tipos de encontros. Novos, porque capazes de problematizar e potencializar maneiras de estarmos juntos e de pensarmos ao sabor das mais díspares cintilações de singularidades interessantes. Com isso, vocês estão forçando a própria Universidade a se abrir não apenas a um fora a ser estudado, criticado e socorrido, verbos estes que cadenciam nossas obrigações cotidianas. Algo mais do que isso parece poder agitar-se a partir do que se vislumbra nessa programação do *Seminário*: o que se vislumbra, parece-me, é uma universidade sensível ao trabalho de abrir suas próprias dependências estruturais a um pipocar de micro inovações. É possível que essas inovações venham a levar nosso ambiente universitário a perceber diferentemente a si mesmo, a saborear-se com autocríticas e a avaliar a qualidade das suas potências mutagênicas em

¹ Agradeço a Sebastian Wiedemann e a Susana Dias pelo honroso convite para participar como palestrante da Mesa intitulada *“A catástrofe de pensar. Do desfundar de afetos inumanos e da vidência de uma nova terra”*.

² Doutor em Filosofia. Professor do IFCH –Unicamp. E-mail: benadrecal@gmail.com.

relação a um macro-fora atualmente embrulhado pelos interesses das forças assaltantes dos poderes da ameaçada república federativa do Brasil.

Mas qual é, explicitamente, o aspecto da problemática que, para mim, já é do conhecimento intelectual e sensitivo de vocês, participe de este *Seminário*?

A certa distância, o nome desse aspecto da problemática pode ser procurado através das seguintes considerações: por não termos podido evitar certo conjunto de acontecimentos, somos herdeiros de fatalidades. O exemplo mais fácil é este: é fatal herdarmos dos nossos antepassados a cor da nossa pele. Um exemplo mais complicado é outro. A gente pode encontrá-lo na música em que Chico Buarque critica um “deus gozador” que nos fez nascer brasileiros. Esta é uma das nossas fatalidades: termos nascido brasileiros ou brasileiras e estarmos sujeitos ao tipo de canalhice que nos é imposto por brasileiros e brasileiras golpistas. Mas qual é, hoje, um dos sentidos mais horroroso desse acontecimento? É que, em vez de, explicitamente, herdarmos de Portugal a língua, algo do fado, certos sabores e outras mil e tantas amenidades, herdamos a hedionda escravatura. Alguns ingênuos ou metidos a espertos ainda pensam que aqueles séculos de escravatura já sumiram no tempo; os piores aspectos já teriam sumido desde 13 de maio de 1888, quando Isabel assinou a Lei Áurea, extinguindo a legalidade da escravidão no Brasil. Acolho essa lei como conquista importante, sim, mas, como se sabe, a fatal herança da escravatura não se dissolveu e nem se dissolve com ela. Como salientava Joaquim Nabuco, herdamos algo mais duradouro, herdamos a mente escravocrata. Aí está uma das mais horripilantes fatalidades que herdamos. Quando Deleuze nos convida a combater, prioritariamente, o nazista sempre disposto a emergir das nossas próprias entranhas, fico pensando que nosso nazista pré-Hitler está na presunçosa mente escravocrata que herdamos, que herdamos fatalmente de uma história não ainda eticamente transformada em vastas multiplicidades de bons afetos. Continuamos flagrando gestos hediondos, sórdidos, repulsivos, nojentos, principalmente quando os abrutalhados se sentem bem representados pelos promotores do colapso de conquistas democráticas, assim como por empresas jornalísticas e televisivas dispostas a promover uma vasta e cotidiana tapeação ornada de risos acafajestados.

Feitas essas considerações, já podemos retomar a pergunta relativa a uma das problemáticas aí embutidas, a problemática de mentes escravocratas propensas a apoiar e praticar atrocidades ou, no mínimo, a gerar sofrimentos, tristezas, amortecimentos da vontade alheia de viver. Que operações ganham proeminência nas mentes capazes de aderir à barbárie de certas práticas?

Não domino a ciência ou as ciências dessas operações. Quero apenas apontar uma delas e rodeá-la com algumas outras anotações. A operação que me preocupa é uma das que atuam nas mentes as mais variadas, tanto nos delicados pensamentos de Margherita Porete quanto na brutalidade mental dos que a condenaram ao fogo. Trata-se de uma das primeiras e constantes operações do espírito filosófico, do espírito científico, do espírito artístico,

mas também do espírito dos que odeiam ou amam isto ou aquilo, dos que avaliam criteriosamente o valor deste ou daquele metal e também dos que quase se perdem em vagas contemplações de paisagens. A operação a que me refiro é a da abstração. Vocês estão numa sorveteria e escolhem um sorvete ou uma combinação deles e deixam de lado, mesmo que provisoriamente, uma outra combinação. Ao fisgarmos uma coisa, deixando outra de lado, estamos praticando abstrações. Uso tal ou qual anzol para pescar tal ou qual peixe, ficando outros de fora da minha pescaria.

Como é fácil notar, a inevitável operação de abstrações com que vivemos não se deixa simplesmente ao léu, às ocasionalidades, pois as ocasiões acabam impondo a cada vivente um ágil leque de pontos de vista a serem selecionados, pois é sempre possível que nos custe caro vagarmos por uma vereda e não outra. Imaginemos um rato que, descuidado, escolha a vereda que o levará ao alcance do bote da calma serpente: ele precisa selecionar detalhes sonoros e odoríferos promissores ao bom andamento de sua existência. É possível polemizar isso, dizendo, por exemplo: as abstrações, as seleções abstrativas que a gente faz ao longo de um percurso dependem daquilo que, previamente, se quer. Nesse sentido, o rato polêmico diria: quero suicidar, portanto pegarei o caminho que, mesmo ao léu, acabará me levando à serpente. O que esse rato está esquecendo é que seu prévio querer suicidar já é uma abstração. Esse rato não está fazendo a pergunta nietzschiana: quem, em mim, está querendo meu suicídio? É essa a pergunta que a mente escravocrata deveria fazer a si própria, ganhando, assim, a possibilidade de confrontar-se com o inquilino nazista que a habita: quem, em mim, vive querendo piorar as vidas? Seria um decisivo benefício a nos todos a cotidiana retomada dessa pergunta por juízes, parlamentares, governantes, poluidores, policiais, chefetes, mas também por mim e vocês, a cada vez que uma abstração nos atinge. Quem, em mim, está se deliciando ou se prejudicando com tal ou qual abstração?

Essas considerações são uma espécie de introdução à necessidade de pensarmos as operações de abstração num quadro de mais concreta dramaticidade. Conforme a abstração que se faça, mudam-se as consequências práticas e teóricas em todos os campos. Qual é a principal abstração que praticamos como herdeiros contaminados pela duradoura mente escravocrata? Quando olhamos alguém, principalmente os mais pobres e os de cor menos branca, o que somos levados a abstrair, a não ver nele ou nela? Fazemos constante abstração de sua humanidade, da humanidade do outro. Por que a mente escravocrata pratica com tanta facilidade a abstração da humanidade alheia? Por que essa humanidade alheia parece tão invisível e desconsiderável do ponto de vista da mente escravocrata? Supondo que a humanidade de alguém tenha algo a ver com a alma, a mente escravocrata inimiga se sentirá muito à vontade em seu abstracionismo enquanto essa alma-vítima não der um grito capaz de impor respeito. Supondo que a humanidade de alguém tenha algo a ver com o corpo, a mente escravocrata inimiga se sentirá muito

à vontade em seu abstracionismo enquanto esse corpo-vítima não explicitar o quanto é capaz de impor respeito. Ética dessa história: a mente escravocrata nunca deixará de se sentir cinicamente à vontade, enquanto pratica suas abstrações no Brasil, enquanto suas próprias vítimas continuarem a fazer abstração da possibilidade do seu próprio poder coletivo de impor respeito. Essa ética pede, portanto, ação coletiva, união de forças. Ou melhor, ela só emerge quando cada vítima se sente forçada a ver numa outra vítima uma força de resposta que ela não vê em si mesma. A força coletiva emerge quando há uma quebradeira de abstrações paralisantes.

O abstracionismo da mente escravocrata brasileira, exímio em operar a abstração da humanidade alheia, é um hediondo arcaísmo, sim, mas que, entretanto, se alia a um dos aspectos do mais atual paradoxo em que vivemos, o paradoxo que caracteriza o estado em que hoje se encontra a estratégia de sobre produção imperante no planeta Terra. Que paradoxo é esse? Uma das vertentes dele, a que poderíamos chamar de potência de ilimitação, pode ser assim enunciada: nunca se presenciou entre os humanos uma tão acentuada potência capaz de articular e de levar a cabo conjunções praticamente ilimitadas entre forças presentes ou atuantes no homem e os mais variados miniconjuntos do seu universo ambiente. Mas não é a essa vertente do paradoxo que se alia a arcaica mente escravocrata brasileira, a não ser como aliada consumista. Seu abstracionismo está aliado à outra vertente desse paradoxo, a vertente do sucateamento da humanidade. Sim, ao mesmo tempo em que resplandece no gênero humano os efeitos da potência de ilimitações nos mais variados domínios, nunca se viveu tão sistemático, cotidiano e envolvente sucateamento de imensas amostras da humanidade. A estratégia de sobre produção faz abstração direta e indireta de vidas humanas, de outras vidas e da própria vida do planeta.

Não é apenas a anárquica mobilidade do capital que faz abstração de linhas vitais. Isso também ocorre entre grandes estudiosos e críticos do próprio capital. Marx fez abstração de coisas que se mostraram importantes depois. Por exemplo: é verdade que, do ponto de vista das forças produtivas, os chamados processos de trabalho são constituídos pela força humana de trabalho (T), pelos meios de trabalho (M), pelos objetos submetidos às transformações pelo trabalho (O) e, finalmente, pelo produto resultante da combinação desses elementos no processo (P). Mas é também verdade que essa visão é muito curta. Observando o ocorrido ao longo deste século XX, temos o direito de perguntar se essa caracterização dos processos de trabalho não estaria sendo demasiado curta. Que estaria faltando nessa caracterização? De um lado, é evidente que esses processos não repõem todos os seus pressupostos em sua complexidade. Admitamos que eles ponham e reponham pressupostos particulares, mas é cada vez mais difícil notar que eles reponham satisfatoriamente os pressupostos universalmente concretos sem os quais a própria existência não se singulariza, como o ar, a água, a noi-

te, a luz solar etc., pressupostos que lhes são, todavia, imprescindíveis, que eles particularizam, é claro, podendo até mesmo contabilizá-los, mas que lhes chegam de uma plenitude natural que eles assaltam sem a certeza de poder recompô-la. A organização não governamental Fundo Mundial para a Natureza, como lembrava Cláudio Ângelo em 2000, denunciava que o uso de recursos pelo homem excedia em 42,5% a capacidade de renovação da biosfera, o que equivale a dizer que a humanidade precisaria de mais meia Terra. Por outro lado, aquilo que nos lembra que esses pressupostos constantes da existência terrena estão ausentes da caracterização curta dos processos de trabalho é outro ausente dela, é outro componente abstraído, qual seja o imenso lixo pluridimensional, que é subproduto desses processos e que, no corpo do existente, concorre com a capacidade de absorção vital dos pressupostos constantes. O que se salienta nesse aspecto, parece-me, é um sucateamento das existências humanas em sua qualidade físico-química de vida na terra, sem falarmos da decomposição de florestas globalmente decisivas à vida no planeta, além da degradação de paisagens que embelezam variadamente a coexistência e compõem aprazíveis e saudáveis distanciamentos e aproximações entre os entes.

A essas referências a problemáticas operações de abstração, eu gostaria de juntar, como conclusão desta fala, uma crítica política a um tipo de abstração que praticamos a cada instante, e que terá certamente consequências graves. Trata-se de um texto de Luiz Marques, meu colega no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, texto intitulado “A catástrofe climática e a descrença na ciência” e publicado no *Jornal da Unicamp*³.

...

“Seria fácil acrescentar muitos outros dados convergentes, no Brasil e no mundo, a demonstrar que o Acordo de Paris e as políticas atuais e previstas de redução das emissões dos GEE estão conduzindo o planeta a um aquecimento médio global superior a 2° C acima do período pré-industrial, limite considerado muito perigoso e que será provavelmente ultrapassado já na primeira metade deste século”.

“Mas a essa altura surge, inevitável, a pergunta: por que, malgrado a avalanche de dados, observações, projeções e advertências de parte da comunidade científica nos últimos decênios, continuamos a nos enganar? Por que, quando atravessamos uma ponte ou quando tomamos um avião, confiamos no saber da ciência sobre as leis fundamentais da física, mas secretamente duvidamos dele ou, em todo o caso, agimos como se dele duvidássemos, quando esse saber mede e projeta, com probabilidades além da dúvida razoável, a catástrofe

³ Para um longo percurso pelas críticas de Luiz Marques, ler seu livro *Capitalismo e colapso ambiental*. Campinas. Editora Unicamp, 2015.

ambiental? Por que, malgrado as evidências em contrário, só temos ouvidos para a berceuse de que estamos na trilha de um aquecimento médio superficial não superior a 2º C em relação ao período pré-industrial?"

"Essa questão não admite respostas simples. Elas pertencem, obviamente, ao âmbito da política e da capacidade das corporações de controlá-la, em detrimento dos interesses vitais da sociedade. Mas seria imprudente não procurar respostas também no âmbito da ideologia e da denegação psicológica. Uma dessas respostas pode-se encontrar no fato de que é extremamente difícil (e tanto mais, paradoxalmente, para os que têm ou poderiam ter acesso à informação abalizada) admitir a evidência de que toda civilização que reduz a natureza a um insumo, toda civilização incapaz de se entender e se sentir como parte da natureza, incapaz de respeitá-la e admirá-la como um valor intrínseco, está fadada à insustentabilidade. Tal é o caso do capitalismo e das sociedades igualmente expansivas que passaram, no século XX, pela experiência do "socialismo real".

"Quaisquer que sejam as respostas a serem avançadas a essa questão, uma certeza persiste: um plano de ação consequente sobre como agir em relação às mudanças climáticas deve partir de duas premissas: (1) levar (de fato) a sério o saber científico acerca de nossa trajetória de catástrofe ambiental; (2) abandonar a ilusão de que as elites do poder político e financeiro renunciarão a seus interesses econômicos imediatos em prol do interesse geral. Pois essa ilusão age como um poderoso narcótico. Ela diminui o nível de adrenalina imprescindível em situações de ameaça existencial iminente, tal como a que agora nos confronta."

Notas sobre finanças derivativas e o fazer dividual da liquidez¹²

Erik Bordeleau³

1. Derivativas e dividuals

Em *The power at the end of the economy* (2015), Brian Massumi sugere que uma força contrapolítica deve se envolver diretamente com o neoliberalismo em seu próprio terreno, isto é, no nível infraindividual em que o preparo pré-reflexivo opera. Massumi escreve, “quando falamos de uma política do afeto, ou uma política do dividualismo contra o individualismo neoliberal, estamos falando de manter o acontecimento na chave do potencial, na medida do possível” (2015, p. 76).

Esta política afetiva e meteorológica do *dividual* difere das abordagens políticas “puras”, baseadas na fantasia protetora de uma subjetivação política fundada em uma consciência clara e distinta. Massumi propõe mergulhar na intimidade perceptiva ou derivativa da subjetividade neoliberal disjuntiva a fim de discernir um plano de vitalidade transindividual que poderia escapar de sua contenção, captura e controle no gás do regime empresarial super-individualizado.

Mas o que é um dividual? E de que maneira este é conducente de qualquer política emancipatória? À primeira vista, a erosão do indivíduo e a ascensão do dividual são, em grande medida, um efeito do funcionamento do capitalismo financeiro desde o início dos anos 1970. Sob uma governamentalidade financeira e algorítmica, cada um de nós deve ser concebido como um pacote de dividuals - conjuntos de porções sendo vendidos por e para grandes volumes de dados. No presciente *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*, escrito em 1992, Deleuze escreve:

¹ Este texto é uma versão ligeiramente ampliada e modificada da versão que foi apresentada durante o VII Seminário Conexões. Muito obrigado a Susana Oliveira Dias e Sebastian Wiedemann por fazer este evento possível.

² Tradução de Sebastian Wiedemann

³ Pesquisador no SenseLab. Colaborador da Economic Space Agency. *E-mail*: erik.bordeleau@gmail.com.

Não se está mais diante do par massa-indivíduo. Os indivíduos tornaram-se “dividuais”, divisíveis, e as massas tornaram-se amostras, dados, mercados ou “bancos”. É o dinheiro que talvez melhor exprima a distinção entre as duas sociedades, visto que a disciplina sempre se referiu a moedas cunhadas em ouro – que servia de medida padrão –, ao passo que o controle remete a trocas flutuantes, modulações que fazem intervir como cifra uma percentagem de diferentes amostras de moeda (1995, p. 180).

A atual forma predatória do dividualismo financeiro está indo em contra dos interesses da grande maioria da população. As finanças extrativistas monetizam todas as formas de quantificação: qualquer coisa que possa ser medida alimenta o que Jonathan Beller chamou apropriadamente de “capitalismo computacional”⁴. A lógica do valor agora coincide quase perfeitamente com a vida social organizada. O capitalismo nesse sentido é a extensão universal da medição. Não é de admirar por que tantas pessoas recusam a própria noção de valor, pois desejam se retirar do campo da mensuração e avaliação.

O ponto de partida para repensar o valor no final da economia é desvincular o valor da quantificação. No entanto, o retorno à política “qualitativa” do indivíduo baseada no humano não parece nem plausível nem uma opção desejável. A política, como geralmente entendida, requer sujeitos unificados e voluntários. Em contraste, o modo de existência dos coletivos disjuntivos poderia ser dito derivativo: o termo refere-se tanto à fragmentação de nós mesmos em multiplicidades quanto à capacidade de agregar atributos em formas mais ou menos plásticas, voláteis e distribuídas. Chamando nossa atenção para a relação entre dança e finanças, Randy Martin caracteriza esta *lógica social complexa de derivativos* como uma maneira de reconhecer que compartilhamos certas sensibilidades de nos movermos juntos, notando o potencial impacto emitido a partir de variações aparentemente menores, em direção a uma reavaliação das finanças como um local pelo qual experienciar “a constituição emaranhada do endividamento mútuo, das maneiras como somos sociais juntos, mesmo que nunca nos fundamos como um só” (Martin, p. 190).

Como então recuperar os fragmentos que somos, *não os indivíduos que nunca fomos*, e assim alavancar esses fragmentos para produzir novas constelações políticas? Ou ainda: como se envolver com o neoliberalismo em seu próprio terreno e reverter seu poder, se não experimentando diretamente com seu principal aparato de captura (subjéctiva), isto é, com as finanças? A lógica social dos derivativos diz respeito aos coletivos disjuntivos cuja existência plataformizada tem pouco a ver com as formas tradicionais de organização política. Lutamos para resistir às abstrações financeiras que comandam nossas vidas à distância, isolando-nos em dívidas e na forma restritiva

⁴ Ver “The 4th determination” (Beller, 2017)

do *homo oeconomicus*, ou seja, o empreendedor privatizado de si mesmo e o sujeito de interesses que se autopromove. As finanças se ocupam – e capturam – o “porvir”, a própria futuridade das nossas vidas. Armada com complexos derivativos, as finanças tornam o futuro acionável no presente. É, em muitos aspectos, uma forma de planejamento extrativista e autorealizável que nos despoja de nosso acesso vivido e vibrante à futuridade. Como podemos nos deslocar da precariedade individual que as finanças predatórias geram para formas de metastabilidade coletiva e transindividual?

Ou em outras palavras: como hackear as finanças? Como abrir [open-source] as finanças e anarquizá-las⁵ novamente? Como criar mil máquinas de guerra financeira, mil platôs alter-financeiros para desterritorializar o capital e esvaziá-lo desde dentro? Nosso desafio assume forma de um formidável e terrível paradoxo: a imediação da forma mediadora por excelência, a imediação do dinheiro e da forma derivativa financeira. Por dinheiro não entendemos algo que simplesmente serve como intermediário para as trocas: ele informa a própria maneira como nos reunimos como coletividades em larga escala. O dinheiro é, para todos os efeitos práticos, o meio para a síntese social nas sociedades capitalistas mercantilizadas. É a tecnologia elementar para a individualização psico-coletiva no conjunto tecno-social e econômico conhecido como capitalismo. Portanto, precisamos conceber o dinheiro como um objeto técnico de design social, isto é, algo que pode e precisa ser reprojetoado [re-engineered] para servir às nossas aspirações coletivas.

A invenção do Bitcoin nos impele a repensar os pressupostos fundamentais sobre a organização funcional da arquitetura monetária contemporânea e seu impacto na lógica operativa das finanças. Bitcoin e criptomoedas subsequentes nos lembram de que o dinheiro não é um dado natural, mas um meio artificial – precisamente, uma tecnologia. Como podemos anarquizar/desarquivar o valor armazenado em forma de dinheiro, a fim de distribuí-lo novamente? Ao abrir a tecnologia monetária e experimentando com design de seus elementos constitutivos, podemos desenvolver novos modos de individuação coletiva psicossocial. Em última instância, as tentativas de redesenhar o dinheiro e os processos financeiros giram em direção a uma mudança do sujeito de interesse neoliberal conservador para as figuras proteicas do conservacionista futuro, do *commomnista* radical e do conjunto metassível transindividual.

Estamos assistindo apenas ao início de um processo intensivo e multifacetado de descentralização e redefinição das relações sócio-financeiras em direção a uma maior multiplicidade e autonomia. Uma maneira de se engajar criticamente com esta reprojetoamento [re-engineering] nômade das finanças é visualizá-lo como um meio artístico. Para as finanças não são pri-

⁵ N. de T.: a partir da homofonia no inglês entre *anarchive* e *unarchive*, o autor lida com o duplo sentido de anarquizar e desarquivar.

mordialmente sobre valor monetário: são um modo de coordenar o futuro e suas possibilidades emergentes através do design coletivo dos atratores e da distribuição dos fluxos de desejo. As finanças, neste sentido, tratam da abertura de intervalos temporais compartilhados nos quais coisas novas podem acontecer, arriscando e especulando juntas.

Esta redefinição nômade das finanças é central para o trabalho da Agência Espacial Econômica (ECSA)⁶ e seu experimento em curso com as *affordances* do blockchain, do qual participa ativamente o coletivo de pesquisa-criação SenseLab de Montreal, que se dedica à concretização do 3 Ecologies Institute, uma alter-universidade proporcionando um ambiente exploratório para a aprendizagem colaborativa. O encontro entre a ECSA e o SenseLab é uma espécie de aliança deleuziana para vislumbrar novas formas de sociabilidade dividida. Como financiar afinidades em vez de indivíduos? Como criar proposições auto-organizáveis e aprender a definir os atratores de nossos próprios comportamentos coletivos emergentes? A colaboração entre o SenseLab e a ECSA é uma tentativa de criar/transformar novos espaços econômicos. Isto levará à formação de novas entidades sociais que vão além das empresas, organizações e cooperativas, como tradicionalmente as entendemos.

A ECSA está construindo o Space, uma cripto-plataforma que facilitará o surgimento de coletivos disjuntivos escaláveis. É um ecossistema de contrato inteligente colaborativo aberto, baseado na tecnologia de quarta geração (*post*) blockchain. Em vez de conceber uma economia totalizadora, a ECSA prevê a interoperação de uma pluralidade de microeconomias, cada uma com o seu próprio modelo de governança, lógica de criação de valor e capacidade de autoemissão tokenizada. Isto implica uma nova concepção de participação mútua entre as partes interessadas e de apropriação fractal coletiva – um novo *perspectivismo monetário* para aprender a jogar com e para reimaginar os potenciais das finanças derivativas⁷. Pois nós estamos sempre em jogo um com o outro, em parceria até o fim. Os habitantes do mundo, terráqueos e terranos, criaturas de todos os tipos, humanos e não-humanos, estamos envolvidos em uma série de trilhas entrelaçadas e *loops* de *feedbacks* criativos, mantendo a vida aberta um para o outro. Nos espaços econômicos por vir, todos detêm pedaços da vida um do outro, social e financeiramente. Somos entretomadores e entredoadores – interdetentores e interdoadores [*entrepreneurs and entre-donneurs – inter-holders and inter-givers*]⁸ – ligados em rede para distribuir coletivamente os riscos e as oportunidades do vivente.

Esta proposição para experimentar com as restrições favoráveis das finanças poderia ser facilmente descartada como ingênua se não fosse pelo poder

⁶ Ver: <https://economicspace.agency/>.

⁷ Para mais informações sobre a proposta alter-financeira da ECSA, ver: “On Intensive Self-Issuance: Economic Space Agency and the Space Platform” (ECSA, 2018).

⁸ N. de T.: Jogo de palavras a partir da palavra *entrepreneur*, estrangeirismo vindo do francês adotado pelo inglês que quer dizer empreendedor.

disruptivo das tecnologias baseadas em *blockchain* e a emergência de um novo paradigma de economia colaborativa (finanças p2p, formas criativas de *crowdfunding* etc.). Algumas criptomoedas, por exemplo, estão transformando o próprio conceito de dinheiro. Economistas políticos radicais⁹ já criaram/divisaram um dinheiro *commomnista* que automaticamente se desvaloriza sob certas circunstâncias através da introdução de uma taxa de moratória [demurrage], tornando assim impossível acumular valor. E se essas criptomoedas criativas se tornassem vetores de novos tipos de máquinas de guerra financeiras lançadas contra a oligarquia bancária e sua arma de predileção, a governamentalidade por dívida? Poderiam estas Organizações Autônomas Distribuídas (DAO) ter sucesso ao reivindicar a enorme quantidade de riqueza que nos rodeia, operando uma “mudança das finanças como uma tecnologia de capital baseada em dívidas e acumulação primitiva para financiar como uma forma de produção de novo tipo de relações de equidade e produção comum/*commom*”?¹⁰

2. (I)liquidez social

A obra em vídeo de Hito Steyerl, *Liquidity Inc.* (2014)¹¹, oferece um ponto de partida estimulante para o que uma política meteorológica do dividual poderia ser. O filme apresenta um ex-analista financeiro que se torna um grande lutador inspirado no ditado de Bruce Lee: “seja disforme, sem forma, como a água”. Reunindo a energia bruta da luta e uma interrogação provocativa sobre a influência de nossos humores subjetivos na macroeconomia, Steyerl destaca como o processo de criação de mercado subjacente à produção derivativa da liquidez é sempre também um local de *efervescência social*. A efervescência social poderia ser outro nome para a *liquidez incorporada* – ou pelo menos esta é a hipótese que eu gostaria de esboçar (muito rapidamente) aqui.

A imediação das finanças coloca o problema da liquidez social – e talvez mais importante, da i-liquidez social. Como recuperar o acesso à liquidez acumulada pelo capital financeiro? Como socializar novamente todo o valor sequestrado em paraísos fiscais e jurisdições *offshore*? Talvez organizando-nos de maneira tão abaxocommonnal [undercommonly]¹² a ponto de nos subtrair dos meios financeiros extrativistas da produção de liquidez e even-

⁹ Ver: DCENT - Decentralized Citizens Engagement Technologies (Tecnologias Descentralizadas de Engajamento dos Cidadãos).

¹⁰ Ver: *Robin Hood, Financial Technologies and the Political Economy of the Common* <<http://events.robinhoodcoop.org/events/athens-2015/financial-technologies-and-the-political-economy-of-the-common/>>.

¹¹ Hito Steyerl, *Liquidity Inc.*, 2014 (ainda) arquivo de vídeo HD, monocal em ambiente arquitetônico, 30 min.

¹² N. de T.: aqui se faz referencia ao termo *undercommons* de Stefano Harney e Fred Moten.

tualmente produzir greves de iliquidez próprias, como Robert Meister vem defendendo nos últimos anos?¹³

Mas, para isso, precisamos primeiro nos familiarizar com o que para as finanças significa liquidez. A liquidez é um conceito altamente ambíguo e fugaz. Como muitas outras coisas em finanças, também é altamente autoreferencial. A liquidez é a propriedade que os ativos financeiros têm quando podem ser cotados sem serem transformados em dinheiro. Ou, em outras palavras: a liquidez descreve o grau em que um ativo ou título pode ser rapidamente comprado ou vendido no mercado sem afetar o preço do ativo.¹⁴

A liquidez, então, é uma *promessa de reversibilidade*. Os investidores levam seu dinheiro para o mercado, sob a condição de que ela possa devolvê-lo quando quiser. A liquidez é a outra face da confiança, ou melhor, o tipo peculiar de confiança que deve imperar nos mercados financeiros. A confiança torna o mercado líquido e a liquidez torna o mercado confiante. Ou nas palavras de Jim O’neill, da Goldman Sachs: “A liquidez está lá até que não esteja – essa é a realidade dos mercados modernos”. Todas as inovações financeiras que temos visto nos últimos anos visam aumentar a liquidez do mercado, transformando a relação “privada” devedor-credor em algo que existe publicamente e pode ser comprado por um terceiro. No entanto, como John Maynard Keynes observou já em 1936:

Das máximas das finanças ortodoxas, nenhuma, com certeza, é mais anti-social do que o fetiche da liquidez, a doutrina de que é uma virtude positiva das instituições de investimento para concentrar seus recursos na detenção de títulos “líquidos”, esquece que não existe liquidez de investimento para a comunidade como um todo¹⁵ (grifo meu).

Outro elemento que vale a pena notar é que a produção de liquidez financeira está estreitamente relacionada à sociabilidade competitiva estabelecida pelo dinheiro como o conhecemos. A liquidez aqui equivale a desejabilidade: seguindo André Orléan, um economista não-ortodoxo francês, poderíamos dizer que o dinheiro é uma instituição engendradora na imanência da sociabilidade concorrente. A liquidez máxima para a qual todo agente econômico supostamente aspira pela graça da polarização mimética é precisamente o que acabamos chamando de dinheiro. Ou como o filme *Heist* (2001) de David Mamet coloca: “Todo mundo quer dinheiro. É por isso que eles o chamam de dinheiro”.

Este elemento de efervescência social é central para a peça de Hito Steyerl. A efervescência coletiva não deve ser confundida com a infame “exuberância

¹³ Entre outras fontes ver: “Liquidity” (Meister, 2016)

¹⁴ Ver: < <https://www.investopedia.com/terms/l/liquidity.asp>>.

¹⁵ Cf. John Maynard Keynes, J. *The General Theory of Employment, Interest and Money*. <<https://www.marxists.org/reference/subject/economics/keynes/general-theory/ch12.htm>>.

irracional” do mercado. É o que transparece do mercado compreendido no *meio da contingência*, isto é, um espaço de acontecimentos onde reivindicações contingentes – a outra palavra para derivativos – se encontram a céu aberto, acabando por transformar a incerteza radical sobre o futuro em risco administrável. Essa forma ativa de futuridade através de práticas competitivas é um elemento-chave do desenvolvimento aparentemente imparável do neoliberalismo. Vale a pena considerar a observação de Nick Land sobre como o mercado propõe uma poderosa operacionalização do futuro com a qual a Esquerda tem dificuldade em chegar a um acordo:

Dentro dos mercados futuros capitalistas, o não-atual tem moeda efetiva. Não é um “imaginário”, mas uma parte integrante do corpo virtual do capital, uma realização operacionalizada do futuro (...), enquanto o capital tem um futuro cada vez mais denso, seus inimigos esquerdistas têm apenas um manifestamente fingido¹⁶.

O corpo virtual de capital socialmente efervescente descrito por Land está impregnado de uma relação altamente qualificada com a futuridade que estrutura as sociedades contemporâneas: a gestão de riscos. O risco é o princípio interno da modernidade: inerente à forma de empreendimento, é a expectativa mensurável sobre o inesperado. Os derivativos, desnecessário dizer, são contratos que precificam o risco. O jogo financeiro é essencialmente moldado por aqueles que “acreditam em sua capacidade de canalizar o funcionamento da incerteza para serem vencedores do jogo do risco” (Appadurai, 2016, p. 98). O jogo do risco aqui é, naturalmente, um eufemismo para capitalismo. “Os limites concretos do desenvolvimento capitalista, em qualquer tempo ou espaço, podem ser medidos pela subordinação do risco às autoridades sociais reconhecidas. Inversamente, a medida em que a sociedade é colocada *em risco* pelas oportunidades econômicas é o grau em que os imperativos capitalistas prevalecem” (Land, 2014, p. 367).

Em *Banking on words: the failure of language in the age of derivative finance*, Arjun Appadurai usa o conceito de eferescência coletiva de Emile Durkheim em conjunção com a concepção de mercado de Elie Ayache como meio de contingência para descrever a dimensão performativa e ritualística dos derivativos de comércio. Appadurai escreve, “A natureza carismática do acontecimento comercial, continuamente empresta sua eferescência coletiva, *retrospectivamente*, a toda a estrutura de regras, avaliações, acordos e instituições que a cercam, no restante do mercado, fora do espaço do mercado do derivativo negociado/comercializado” (2016, p. 98).

Ao misturar sugestivamente combates extremos, referências ao grupo ativista Weather Underground e mapeamentos do tumultuado comércio global,

¹⁶ Ver: Land, N. “On #Accelerate (#2b)” <<http://www.ufblog.net/on-accelerate-2b/>>.

Steyerl capta com perspicácia a natureza atmosférica e competitiva do carisma financeiro. Mas, usando a figura benjaminiana do *Angelus novus*, o anjo da história, ela também consegue sugerir uma outra maneira de entrar nessa ecologia das práticas beligerantes, contestando a possibilidade das finanças passarem pelo poder retro-performativo, fazendo sentir a possibilidade de, quando uma jovem menina nos diz no filme, “lutar até o começo amargo”. Lutar até o começo amargo soa como uma tomada não tão irônica da promessa de reversibilidade das finanças. Poderia revelar politicamente o(s) próprio(s) fim(fins) das finanças – uma expressão de impulso autonomista em direção a formas de iliquidez social? Pois é importante ter sempre em mente que o mar aparentemente infinito de derivativos financeiros¹⁷ é composto por uma série discreta de contratos finitos que se espera que venham a termo. Isso é o que a “*fin*” das finanças significa literalmente.

Nesse sentido, a classe financeira certamente não tem o monopólio das práticas geradoras de risco. Como alavancamos nossas próprias capacidades para assumir riscos e entrar em composições coletivas metaestáveis, além do que é considerado “possível” – ou segurável? –, será um elemento determinante de qualquer política pós-capitalista bem sucedida por vir.

Referências

- APPADURAI, A. *Banking on words: the failure of language in the age of derivative finance*. Chicago: University of Chicago Press, 2016.
- BELLER, J. “The 4th determination”. *E-flux Journal*, n. 85, October, 2017.
- ECSA. On Intensive Self-Issuance: Economic Space Agency and the Space Platform. In: GLOERICH, I.; LOVINK, G.; VRIES, P. de (Ed.). *MoneyLab Reader 2*. Amsterdam: Institute of Network Cultures, 2018, p. 232-242.
- DELEUZE, G. Postscript on Control Societies. In: _____. *Negotiations*. New York: Columbia UP, 1995
- LAND, N. Odds and Ends: On Ultimate Risk. In: MAKAY, R. (Ed.). *Collapse VIII*. Urbanomics, 2014.
- MARTIN, R. From the Critique of Political Economy to the Critique of Finance. In: LEE, B.; MARTIN, R. (Ed.). *Derivatives and the Wealth of Societies*. Chicago: The University of Chicago Press, 2016.
- MASSUMI, B. *The Power at the End of the Economy*. Durham: Duke UP, 2015.
- MEISTER, R. Liquidity. In: LEE, B.; MARTIN, R. (Ed.). *Derivatives and the Wealth of Societies*. Chicago: The University of Chicago Press, 2016.

¹⁷ Ver: <<http://money.visualcapitalist.com/worlds-money-markets-one-visualization-2017/>>.

Arrasto

Marcelo Moscheta¹



¹ Artista Visual. Website: <https://www.marcelomoscheta.art.br> E-mail: marcelomoscheta@mac.com









Instalação realizada com rochas, concreto, asfalto, arenito, areia e paralelepípedo coletados das duas margens do Rio Tietê, madeira, poliestireno, impressão sobre papel, lâmpadas led e desenho em grafite sobre PVC expandido. 270 x 700 x 120 cm. 2015.

Na dinâmica dos fluidos, arrasto é a força que faz resistência ao movimento de um objeto sólido através de um meio fluído, como um líquido. A resistência produzida a partir do atrito do Rio Tietê com suas margens me levou a realizar uma expedição por toda a extensão do Rio Tietê, desde sua nascente em Salesópolis até a foz no Rio Paraná.

De março a agosto foram coletadas rochas, argilas, areias e minerais diversos das duas margens, documentadas e classificadas, assim como uma catalogação do curso fluvial através dos elementos que são encontrados em suas duas bordas. Flertando com a arqueologia, geologia e o ciclo do Bandeirantismo Paulista, criei um armazém de memórias particulares, relatos para um pequeno museu de curiosidades que compartilham cada qual, o seu lado do leito fluído.

A instalação Arrasto que ocupou a sala central da Casa do Bandeirante em setembro de 2015, ainda soma às coletas um grande desenho da queda d'água do Rio Tietê submersa pelas águas da represa de Nova Avanhandava. Dispostas lado a lado em estantes, desenho e rochas criam um diálogo tensionado entre representação e a própria paisagem deslocada para dentro da obra.

Relato da expedição realizada em toda a extensão do Rio Tietê entre março e agosto de 2015

Salesópolis, 16 de março

Encontro com o Rio Verdadeiro brotando de um pequeno olho d'água no chão, em meio à Serra do Mar. Encontro com ele inúmeras vezes depois, em estradas vicinais que margeiam seu curso, em pontes que cortam seu fluxo, em beiras de matagais, em calçadas de avenidas, ao fundo de condomínios, em praias de areia grossa e balsas de passo lento. Em usinas hidrelétricas e em fotos de cahoeiras que já não existem mais. Em pinturas do século XIX e em placas de beira de estrada. Transformação - acúmulo - vazão - fluxo: Eu como um rio.



Guarulhos, 17 de março

Faço uma visita à Usina Parque, em Salesópolis, onde tenho uma grata surpresa ao subir os inúmeros degraus e constatar a beleza da Serra, tão úmida, cheia de líquens, e a altura da queda d'água, a primeira barragem do Tietê. Depois, no trecho até São Paulo, a natureza fica cada vez mais domesticada, represada e poluída. As hortas de Biritba-Mirim e Mogi das Cruzes lançam seus produtos tóxicos nas águas do rio, que segue seu percurso num banhado que se abre cada vez mais.



Santana do Parnaíba, 18 de março

Revelações da história do rio acontecem no Museu do Parque Ecológico do Tietê. Andar de bicicleta pela margem do Tietê em São Paulo foi surpreendente! Aproveitei e fiz algumas coletas, não muitas, mas o suficiente para se pedalar com alguns quilos a mais nas costas.





Itú, 19 de março

A ideia de se ter o desenho de uma cachoeira que foi destruída por barragens e represas começa a tomar forma – o domínio do homem sobre a natureza, a domesticação do perigo, do “rio inavegável” e os fantasmas que

habitam nas profundezas dos lagos represados... fantasmas de um rio imaginário, que corre ao contrário, que mudou de nome e que ainda se revolta com os homens quando de suas enchentes!

Tantas histórias fascinantes como os “Anhangueras”, Fernão Dias e inúmeros outros bravos e rudes de outras épocas, servidores da coroa portuguesa que conquistaram o território a duras penas e incontáveis mortes e escravidões.

Continuo a viagem pelo rio podre, que morreu a muito e que agora prenuncia o fim do mundo com suas espumas brancas e malditas, fedorentas, cheias de merda e toda espécie de malícia produzida pelo homem. O rio, em sua revolta, nos devolve o descarte nele jogado; nada sai barato. E assim ele segue num cortejo fúnebre, passando por Pirapora do Bom Jesus e Cabreúva, até chegar em Itu, num desfile monótono em que o contraste da beleza das margens verdes e vivas, da memória caipira paulista, da fé, dos romeiros, das primeiras usinas hidrelétricas finge que não vê o doente moribundo, arrastando-se melancólico com suas garrafas plásticas a apontar o sentido da corrente.

Sigo coletando pedras e memórias. Eu, num arrastar-me pelas bordas, a sangrar as margens, a subtrair séculos plasmados nas pedras e a deslizar comigo no fluxo da jusante, o que a própria vida oferece a quem dela se aventura – resistência, vida e morte.

Porto Feliz, 05 de junho

Começo o dia no Parque do Varvito olhando rochas milenares alinhadas e dobradas sobre a superfície do planeta, e passo depois pela Rocha Moutounée, a mais antiga rocha do Brasil. Antes de acontecer um rio, já haviam suas margens.

A poluição continua a desafiar o bom senso em Salto, desaguando espuma fétida ao invés de água viva, sujando o ar com sua presença cândida mas mortal. Mesmo assim, Salto é uma das poucas cidades até agora que não volta as costas ao rio, como se quisesse dele se esquecer. Ao contrário, cria em suas margens um memorial em sua homenagem e à história das Bandeiras e monções que tanto fizeram por estas cidades... Itu, Salto, Porto Feliz e Tietê.



Tietê, 06 de junho

O rio que corre arrasta consigo inúmeras quantidades de material; as margens que “sobram” arrastam para si o rio que tenta passar. Acredito que recolho aqueles pedaços que foram forjados na luta dos elementos e que a venceram. Eles permaneceram como parte do que define o rio, o seu trajeto, o seu limite e a sua borda.

Nas barrancas salitrosas de Porto Feliz, um batelão de 9 metros transpira placidamente numa caixa de vidro longe do rio, o seu propósito de existir. O porto que era feliz hoje não parece nem triste nem ansioso pelas barcas que saem pelo país adentro. Mas, mesmo assim, me emociono com as histórias de coragem e com a lenda da pedra do Curuçá. Afinal de contas, ser barranco é ser apoio, é resistir, é delimitar e domar. E isso é muito nobre. Ser rio, por outro lado, mais do que ser água corrente, é ser um estado de espírito.



Barra Bonita, 07 de junho

No distrito de Laras, encontro com margens que ainda não se alargaram. Depois chego a Anhembi e vejo o rio participando da vida de seus cidadãos de forma saudável, no primeiro balneário do caminho. A frustração da estrada de terra que peguei para encurtar o caminho foi recompensada chegando em Igaráçu do Tietê e à vista da barragem de Barra Bonita.



Ibitinga, 08 de junho

Canaviais e balsas participaram do roteiro de hoje; suas presenças marcantes na paisagem são extremos de um aproveitamento pacífico de um rio vivo. O uso consciente e ecológico da água para o transporte e o lazer e a sua importância no agronegócio, que também a polui e destrói. Faces de uma simbiose difícil de resolver, mas com décadas de convívio resignado.

Minhas margens ficam mais arenosas, mais suaves. Todos os saltos que aqui haviam foram inundados pelas barragens e represas. Margens móveis, elásticas, mutantes da paisagem.



Sales, 09 de junho

Um rio gigante em Pongaí me deixa com os olhos marejados. Caudaloso, ele se impõe; majestoso, avança para além da vista. Em Sales, encontro uma cidade tranquila e prazerosa à beira d'água. Penso que todo rio anseia o Oceano, mas nem todos se tornam grandes antes do encontro. Tenho os olhos fartos de tanta água que se arrasta por entre as margens.



Penápolis, 24 de agosto

Pedra, areia e argila abundam nas praias de Sabino e Sales. Moles margens melancólicas. Atravesso talvez a última balsa. 30 minutos numa imensidão de água. Nem parece o mesmo rio que vi sair da terra em Salesópolis... e talvez nem seja mesmo. Margens generosas hoje me deram pedra e areia. Em Adolfo, peguei muitos seixos no atracadouro; embaixo da ponte em Promissão, mais algumas outras tantas. Tudo está seco, árido, ventoso e poeirento. Aqui tudo é um pouco mais pobre e decadente. Às margens da Rodovia Transbrasiliana, uma tempestade de pó sobe dos canaviais e deixa a vista turva, assim como um rio muitos quilômetros atrás.



Araçatuba, 25 de agosto

No museu de Penápolis, gasto minha manhã atrás de imagens do Salto do Avanhandava e da história do próprio Rio Tietê e assim defino a imagem que servirá de base para o desenho. Prainhas são sinais de que o acesso ao rio é garantido. Estar debaixo das pontes e rodovias que cortam o rio é estar no entremeio de horizontes líquidos e alargados.



Araçatuba, 26 de agosto

Tiro o dia para arrumar as fotos, textos, reler os diários e planejar os próximos passos... o fim se aproxima e eu, na expectativa do encontro com a foz.



Pereira Barreto, 27 de agosto

Sob a ponte da SP463, encontro a prainha municipal de Araçatuba, que me oferece boas fotos antes da chuva, algumas coletas e a surpresa de ver o estaleiro a poucos quilômetros adiante! Consigo almoçar em Auriflama e sigo o velho oeste paulista passando por Dallas.

Encontro uma ponte em Cesaria, onde pescadores se apoiam e parecem não pegar nada. Desço ao rio, coleteo e fotografo árvores mortas há tempos, mas ressurgidas com a estiagem. Incomoda-me a quantidade de lixo, garrafas plásticas deixadas pelos próprios pescadores que prosseguem numa atitude predatória, emporcalhando o próprio rio que lhes dá a satisfação da pesca.

Tudo é vermelho, barro e argila no solo fértil de Sud Mennucci. A devastação causada pelos imensos canaviais e usinas tinge a vista dos olhos. Terra, argila, poeira, barro e pó. Chão batido centenas de vezes até virar sangue.

Causa espanto para quem vê pela primeira vez o grandioso canal que liga a Represa Três Irmãos no Tietê à represa de Ilha Solteira. Em Pereira Barreto, cisnes e peixes de fibra de vidro olham catatônicos a represa, numa coisa meio jeca, meio saudosista. A própria cidade é estranha, bizarra nos seus monumentos, sem a personalidade que se vê nas fotos do passado e da Ponte Novo Oriente, símbolo náufrago da glória pretérita daqui. Quanto mais o rio cresce, mais parece engolir tudo à sua volta.



Itapura, 27 de agosto

Chego a Itapura, no final do trajeto. 2055 km rodados ao longo do curso do rio Tietê .

Procurei coletar rochas na maioria das vezes; quando não era possível, trazia areia, argila ou algum outro mineral que estivesse na margem do rio, independente da sua condição endêmica à margem – se estava ali, participava de certa forma da condição de rio. Pedacos retentivos, limitadores daquilo que é fluído, que corre, que deságua.

As margens se alargam e retraem conforme o humor das águas. Emociono-me com a dimensão que o rio toma durante o seu curso; de um fino olho d'água no chão, torna-se o mais importante rio dos paulistas, contribui também para o engrandecimento de outros rios e recebe de inúmeros outros a porção de água que o faz grande e imponente. Suas margens foram barradas, represadas e continuam sendo progressivamente saqueadas por todos nós! Lixo e descaso público o condenam a morrer dia após dia, até que tudo se transforme como na capital, com o próprio esgoto sendo chamado de rio.

Ao longo desses meses, aprendi a amar o Tietê, a contar as suas histórias e me admirar com cada gota de vida que via se oferecer a mim generosamente. Do pó das margens aos barrancos de argila vermelha e amarela, sou minério e água, sedimento e barro. E assim finalizo a última coleta nas margens do Tietê, tendo a jocosa caixa d'água em meio ao próprio rio, como se pudesse me advertir que todo esforço será inútil e que é preciso mais do que uma vida inteira para se contar a história de um rio, pois ele nunca é um só, e nunca será sempre o mesmo, assim como todos nós.

Total de “margens” coletadas: 89 do lado direito e 83 do lado esquerdo.

Viagem realizada em 3 partes, de março a agosto de 2015, cobrindo um total de 2.055 km acompanhando toda a extensão do rio Tietê, de Salesópolis a Itapura.



O projeto Arrasto foi contemplado com a Bolsa Funarte de Estímulo à Produção em Artes Visuais 2014 e conta ainda com uma publicação com distribuição gratuita sobre a expedição do artista ao Rio Tietê com textos de Divino Sobral, Douglas de Freitas e do próprio artista, além de fotos da produção da instalação e relatos de viagem.

Imediações Aberrantes

Da vida por um fio ao mundo como um infinito tecer(-se)

Susana Dias¹

Tatiana Oliveira²

"Entrefios e Memórias"

(Coord. Marli Wunder e Neusa Aguiar)

*"Sempre tive um grande respeito pelas aranhas;
hoje posso dizer que se tratava de uma intuição"*
(Deligny)



¹ Pesquisadora do Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo (Labjor) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). *E-mail:* susana@unicamp.br.

² Doutoranda da Faculdade de Educação da Unicamp. *E-mail:* tati.plens@gmail.com.



O sol já nascera e o portão estava semi-aberto. As linhas do crochê branco grafitado no verde musgo dançavam com o vento dentro dos olhos. A luz entrava imprecisa pela janela da sala onde as bordadeiras, do grupo “Entrefios e memórias”, aguardavam com suas mãos hábeis e ideias eficazes, com uma disponibilidade imensa e uma potência de fiar desmesurável. À medida que a luz se exacerbava abriam-se aqui e ali pequenos nichos de materiais – papéis, fotografias, linhas, escritas, lâmpadinhas, agulhas, um pequeno tear, um poema de Lawrence, fitas coloridas, cola e tesoura – conviviam com bandeirinhas de papel de seda, toalhas de renda, instrumentos musicais, botões, panelinhas de barro, um sem fim de coisas as mais diversas, espalhadas em prateleiras, pequenas mesinhas, uma mesa gigante, cercada de cadeiras antigas e pomposas. Tudo ficava amorfo e exigia uma atenção nada habitual para um recém-chegado. As árvores tricotavam pequenos orifícios para experimentarmos o céu. Os cantos dos pássaros deixavam no ar linhas feitas de pequenos furos por onde a luz podia passar. As fitas de cetim penduradas das festas anteriores das Folias de Reis tinham sido prolongadas com linhas que vieram dos trabalhos propostos para o VII Seminário Conexões Deleuze e listravam delicadamente o corredor de entrada do Centro Cultural Casarão. Nossas palavras estenderam um grande tecido desfeito e enrugado para os convidados, uma espécie de pedido de licença para entrar. Reunimos nele tudo aquilo que era preciso deixar fora da casa, tudo que era preciso desapegar para que a escrita, a pesquisa, o pensamento e a criação pudessem continuar: ego, medo, ansiedade, ressentimento, arrogância, nostalgia, julgamento; e tudo mais que cada um sentiu secretamente que precisava abandonar. Uma força-aranha, gigante e peluda, surgiu em meio à roda e se instalou entre nós sem que soubéssemos. Não havia mais espaço para o sentimento de “a vida por um fio”, a não ser que esse fio fosse a primeira linha que a artista Edith Derdyk propõe lançar no espaço para criar vetores perceptivos de outra natureza. Não era mais possível voltar atrás, apenas tatear outros modos de existir, instaurar e intensificar um viver-linha-aranha que não cessa de tornar-se sensível ao mundo como um complexo de relações infundáveis, de abrir-se à escuta de vozes anônimas porvir, sussurradas entre as coisas-seres-dos-mundos e, ao mesmo tempo, não poder mais recusar ao desafio de lançar-se ao infinito tecer(-se)...



Vem, escuta, as linhas são infinitas e suas ecologias sempre futuras, alegremente imprevisíveis. Seus modos de estar junto são múltiplos e estão sempre se fazendo e desfazendo, com coisas vindas de qualquer lugar. Coisas que vêm sempre com seus fios soltos e pedem para seguir: ora desmanchar, ora entrecruzar, ou continuar em trançados inusitados. A cada passagem as coisas pedem para avançar numa profusão de conexões e direções. Seguir as linhas é sempre passar de uma coisa a outra, dos artigos ao tear, do tear ao poema, do poema ao livrinho, do livrinho à fala, da fala à teia, da teia à dança, da dança à fotografia, da fotografia ao altar, do altar ao bordado, do bordado à escultura, da escultura à escrita... Num incessante experimentar a arte de existir no relançamento *entrelinhas* e aprender a escutar as vibrações de um tear sensível que há entre as coisas-seres-dos-mundos, sempre aberto, inconcluso e em constante transmutação...



Um povoado de palavras e imagens me chama a manusear os seus fios... um pequeno trançado frágil, sem nó, a ponto de soltura, que me pede, me impele, me convoca... “vem”. Ouço-me pouco. O silêncio da escuta é povoado pelos movimentos dos fios tecendo-se continuamente. Não sei-me bem. Meu corpo é tecido com outros corpos, formamos um pequeno arranjo, que logo se solta e outro se forma... uma teia se tece nesses pequenos movimentos de enlace e desenlace...



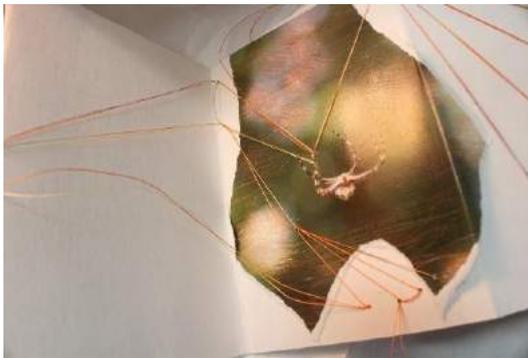
A cada vez, somos sempre os primeiros a vir aqui. E o problema é sempre o mesmo: instaurar um ritual em que uma teia comum pode ser tecida por muitos seres. Aprendemos com as aranhas a perder o medo de fazer e desfazer a teia pelo menos duas vezes ao dia, a descoser as coisas prontas, a não se deixar amarrar pelos sentidos fixos. Elas sempre dizem que tecer uma teia, tecer relações, não é uma questão de projeto, mas de encontro, intuição e cura. E que para encontrar há que se sonhar e preparar os materiais. Há que se compor uma mesa de trabalho com esses materiais, e uma mesa está longe de ser uma superfície plana com quatro apoios. Uma mesa é antes uma superfície instável, ondulante, onde os materiais se reúnem numa disposição efêmera, numa composição aberta à manipulação, ao manuseio, onde as mãos também são materiais, e não se sabe quem manipula ou é manipulado. Ouve-se uma melodia que nasce do emaranhar das linhas das mãos, veias e cabelos com as lãs finas e os fios dourados. Aprendemos com a mesa que um encontro sempre é um encontro entre materiais, um dispor-se material entre materiais, para um cozinhar lento das coisas, para que elas atinjam seu estado de linha, para liberar as fibras do tecido do mundo, dismantelar os contornos das coisas...



Nossos corpos vagueiam entre fios de distintas tonalidades e espessuras, tomados pela insistência das passagens infinitas que os materiais traçam, enlaçados pelas linhas que, sem nós, não amarram e estancam fluxos vitais, mas os dispõem numa mesa aberta de trabalho, em sua pulsação viva. Colocamo-nos na infância das coisas. O brincar abre o corpo, povoa-o novamente de fios e torna-o lugar de festejo, espaço de proliferação da vida. Pesquisas, papéis, fotografias, textos, lugares, pessoas interagem e se desdobram infinitamente. Um pequeno ateliê. Uma experiência de mundos e fluxos na qual já não dá mais para dizer eu, nem tramar com os mesmos modos, é preciso fazer corpo com, mergulhar na imanência das materialidades e forças, e atingir as coisas do mundo como processo, passagem, atravessamento...



Ver não é um problema para ela. Escutar e sentir as vibrações sim. Por isso, muitas vezes, abre mão da visão e faz do caminhar-tatear-tocar um modo de perceber e se comunicar com o mundo. Para ela, caminhar é sempre tocar, fazer de toda superfície uma pele-tambor. É deixar que percorram o corpo os tremores, pisadas, agitações e risadas. A cada passo tatear, percutir e escutar a terra, o mato, as folhas secas, os papéis, as letras. O que a faz preferir as superfícies feitas de muitas camadas soltas: as areias do deserto, o chão de uma floresta, a beira de um livro, o fundo de um filme. Torna-a também exímia pescadora. Escuta movimentos mínimos a distâncias absurdas. Como não faz distinção entre o mundo e o papel-tela-tecido, participa de experimentos biológicos, filmicos e filosóficos que buscam afirmar este mundo, intensificar suas realidades e aumentar a potência de agir. Sempre que a encontro peço para sermos dignos do continuum que há entre nós e as aranhas, um pedido que vem de imediato com uma convocação a sermos dignos de fazer da escrita um berçário, para eclosão desses seres sensíveis que pedem passagem e independem de nós, para deixarmos uma linha solta que será recepcionada e reverberada pelos não-humanos...



Criação de Neusinha Aguiar

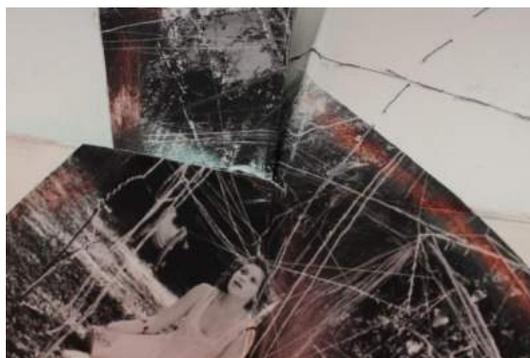


Criação de Tatiana Plens



Criação de Marli Wunder

O ar se tornou fibroso. Não sabemos bem como começar, e não há meio de terminar. Há linhas em cima embaixo, dentro e fora, por toda a parte. As linhas são infinitas. Aquilo que era um nada, um vazio entre as árvores e as palavras, isso que chamamos de ar, atmosfera, se tornou um meio denso, caótico, pleno de forças sensíveis, de conexões inesperadas. O corpo é levado à exaustão ao tentar se deslocar alguns centímetros. Não é mais possível correr, nem sequer caminhar, só nos resta tecer. Alguns ainda insistem em sair, arrastam corpos por baixo dos fios, fazem curvas inimagináveis, mas desistem. E logo vemos que uma nova teia, agora de cima para baixo, conectando a teia horizontal aos pequenos capins começam a brotar da terra. Alguns dançam e se jogam por cima das linhas, esses sabem que elas voltam a se tecer, insubmissas que são a qualquer vontade, opção ou opinião. A teia às vezes para, outras vezes se expande, de vez em quando escutamos sua respiração ofegante, por vezes suspiros como de um ser adormecido...



Criação de Cristina



Criação de Jack Neptune



Criação de Gilvana Mondelli

Há muita violência em tudo isso. Não é nada seguro que um corpo vivo funcione em harmonia. Não se pode instaurar nada sem acolher que nada está pronto e acabado, sem destruir algo. É muito arriscado lançar-se continuamente em novas ações e conexões. É demasiado incerto tomar o mundo como caixas abertas ao improvisado, interconectadas por linhas tênues que ininterruptamente se re-engendram. Mas esse é o método que interessa. “Mas tem mesmo que fazer isso?”. “Sim, tem que fazer”. O que não quer dizer que se tenha um modelo, mas sim confiança e capacidade de tornar copresente à prática criadora uma potência de pensamento vital, que inaugura uma e outra vez um relance: um convite a instalarmo-nos nas negociações entre modos e mundos, a fim de fazer florescer outros arranjos multiespécies como uma necessidade vital para recompor as nossas forças, cientes de que essa recomposição é dis-

tinta de uma tentativa de evoluir, desenvolver ou regredir. O que não tem a ver com uma fusão ou um apaziguamento, mas com tecer uma teia especulativa entremundos e entremodos, sustentando os espaços vazios, mantendo essa tensão provocada pela violência que a invenção de um estar juntos nos impõe. Libertar os materiais das formas fixas e já dadas, das significações ditas inerentes, das lógicas recognitivas. Para isso é necessário compor liames suficientemente soltos a fim de permitir a existência de uma distância e, ao mesmo tempo, possibilitar a formação de uma estrutura rudimentar que não se solte. Dispormo-nos a tomar partido e fazer causa comum com as possibilidades vitais que atravessam papéis, palavras, imagens, linhas, seres, coisas, ventos, árvores, folhas, brincadeiras, pedras, forças, criando modos distintos de operar os fios da vida e de prolongá-los continuamente alçando os corpos que compõem essa teia especulativa à mais intensa potência de existir...



Criação de Eliane Rocha



Criação de Malu Neves



Criação de Marta Cardia

Agradecer àqueles que inscreveram seus trabalhos e vieram ao VII Seminário Conexões: Deleuze e Cosmopolíticas e Ecologias Radicais e Nova Terra e... se dispuseram a estar junto nesta experimentação das “Imediações aberrantes”. Gratidão infinita às bordadeiras do grupo “Entrefios e memórias”, do Centro Cultural Casarão do Barão, especialmente às coordenadoras Marli Wunder e Neusinha Aguiar, que nos acolheram propondo uma oficina durante a manhã, nos ofertaram o melhor almoço que podíamos ter e participaram da escrita deste capítulo, nos ensinando que bordar é escrever por outros meios, é puxar as entrelinhas das palavras para nelas abrir outros ritmos. Gratidão a Virgínia Woolf, Willian James, Étienne Souriau, Gilles Deleuze & Félix Guattari, Fernand Deligny, Isabelle Stengers, Luiz Orlandi, David Lapoujade, Brian Massumi, Peter Pál Pelbart, Silvio Ferraz e Sebastian Wiedemann por nos ofertarem linhas de escrita, linhas de luz, que nos desafiam a abrir em nós misteriosos portais entrelinhas pelos quais o chamado a um infinito tecer(-se) se efetua. Obrigada aos biólogos, por nos doarem imagens tão especiais ao ganharem intimidade com as mais diversas aranhas. Agradecer ainda, e sempre, às linhas, aos papéis, às árvores, às aranhas e aos seus protetores, sem eles os livros não seriam possíveis.

Escritas labirínticas

Leandro Belinaso¹

Glauco da Silva²

Gustavo Torrezan³

Fragmento 1

por Gustavo Torrezan



“A aventura valerá”, *Helio Oiticica*.

¹ Professor da Universidade Federal de Santa Catarina. *E-mail*: lebelinaso@gmail.com.

² Aluno de doutorado da Faculdade de Educação/Unicamp. *E-mail*: silva_glauco@yahoo.com.br.

³ Doutor em Artes Visuais/Unicamp. Trabalha como coordenador da área de tecnologias e artes no Sesc São Paulo. *E-mail*: ghtorrezan@gmail.com.

Incorporar linhas subjetivas que se ativam,
no desafio constante dos encontros,

intensificar.

Acontece e se

prolifera

em (r)existir poucas certezas, neblina,

na ausência dela,

fumaça à glicerina.

Toda sala

é só

contida

se nela não deixarmos fluir os movimentos

ares, luzes, silhuetas, letras,

algumas frases e nuvens

os corpos

e o convite para a proliferação.

Outros mais,

impulso,

produção de

iniciais.

Somam traçados outros.

Anti a caretice ortogonal germinar o desejo do caos,

experimental, território novo,

caminha,

se perde

para desvendar caminhos,

a aventura valerá⁴.

Escape

manifesto de uma situação de conforto

engenha a necessidade de criar.

Não se trata da relação de espectador-espetáculo, há cumplicidade,

⁴ Disponível em: <http://54.232.114.233/extranet/enciclopedia/ho/home/dsp_home.cfm>. acesso em 05 de fevereiro de 2018.

Na potência do encontro,
quando livre tem,

ativa.

Experimenta um corpo,
explorar de outros mundos no além mar das palavras e das retinas,
Criação, construção
acoplada em desafio de inventar,
sem muito bem entender até onde chegar.

Novo transitivo erigir a serpentear entre lugares,
Abrimos fissuras no espaço ao dizer além da palavra,
descobrir nova pronuncia.

Embebedada em nuvens,
uma centelha,
perpassa a criação de um novo mundo.

A experiência labiríntica con-
vida o corpo a fazer uma espécie de dança por lugares desconhecidos se agi-
tando-experimentando-produzindo conexões outras.

Provocados pelo descontrole até um certo caos daquilo que não era conhecido, o participante pode se redescobrir e co-criar, fugindo do que estava preestabelecido. Convite para um engajamento dançante para fazer junto e participar inteira e integralmente de um encontro.

Uma proposta ousada de não hierarquia ativa enquanto possibilidade política de imaginar outras ecologias e assim germinar e proliferar outras conexões de fala, de escrita, de troca, de aprendizado, de educação e até de um grupo de trabalho em um seminário disparado a partir do pensamento de Gilles Deleuze. Assim começamos a pensar sobre as possibilidades...

Para as imediações aberrantes desejávamos de início uma aventura experimental que escapasse da estrutura característica de um grupo de trabalho em apresentações individuais das pesquisas com falas definidas e marcadas no espaço-tempo, das perguntas que tendem a gerar ansiedade e pouco vínculo entre os presentes, da hierarquia de lugares de poder que estrutura, e, entre outros, da disposição ortogonal super organizada de uma típica sala de aula.

Desejamos uma experiência de um espaço-tempo deslocado, o descondicionamento da fala-leitura de um texto único, a não hierarquização de mediadores e mediados, a construção conjunta, a valorização de outros tipos de sentidos, a não transposição de representações, e, especialmente, a descoberta, a busca com a experimentação de uma outra dinâmica na e com a sala de aula.

Na sala de aula onde aconteceu o encontro, utilizamos tecidos pretos para tapar as janelas, a porta e para criar “pinturas espaciais” onde os participantes pudessem atravessar. Empilhamos as carteiras e as mesas formando nichos que por sua vez construíam um labirinto na sala. Instalamos algumas luzes em pontos específicos, selecionamos trechos dos trabalhos inscritos e os posicionamos em locais estratégicos para serem descobertos naquela ambiência e, por fim, instalamos uma máquina de fumaça ligada e apagamos as luzes. Estava criada a ambiência para o trabalharmos juntos.

Aquela que até então era uma sala de aula, virou outra coisa: um labirinto, um campo, um lugar a ser descoberto pelos participantes que estavam munidos de lanternas e lupas para explorá-la. Uma espécie de “pintura” viva, na qual o que vale é a aventura; tal como nos inspira o pensamento de Helio Oiticica (1967) em provocamos uma experimentação para a ativação dos corpos, fazendo-os fugir de interpretações-reproduções-representações típicas das salas de aula, de seminários, de modos de falar e fazer.

Abrimos fissuras no espaço.

Fragmento 2

por *Gustavo Torrezan*



Estava por começar. Da fresta da porta entreaberta saia alguns raios de luz que aos poucos foram se apagando.

No corredor, ouvia-se cochichos do que poderia estar acontecendo ali. O que esperar? Havia cadeira, mesa, cortina, chão, luz branca fria, lousa, projetor multimídia, caixa de som, giz, apagador, um computador desktop, paredes brancas...?

Seria uma sala de aula, ou nada disso?

O corpo se agita, inquieto talvez por querer saber como se pré-formatar...

Aparece uma pergunta entre aqueles que lá estão.

- Eu (se fala um nome que pouco se entende) e estou a procura...

O silêncio se intensifica por entre sinais de riso vindos do canto da boca... pouco a pouco aquele silêncio é ocupado por micromovimentos que soltam a estrutura do texto trazido e da hierarquia da voz.

- À procura? Mas onde está o problema?

Alguém cochicha iniciando a produção de movimentos... um início de engajamento e de uma criação.

Já não havia mais luz ali, nem a fresta da qual se pode ver o movimentar na sala. Mais precisamente, havia ainda uma outra fresta e dela vinha algum tipo de cheiro atípico...

“O cheiro,

tato novo,

recomeçar dos sentidos,

absorção,

lembrança,

Oh!,

virá o que,

far-se-á,

virá a ser,

será,
punhado de futuro,
apreensão”⁵

- Vamos começar?
- Sintam-se convidados a entrar. Vamos encontrar?

Mas antes é preciso se perder...

O que o corpo cria quando se tem apenas um feixe de luz nas mãos vindo de uma lanterna? A fala preparada já não dá mais conta, transformações em exposição...

Apesar de estarem em uma sala de aula, já não estavam diante da ortogonalidade da trama impregnada em suas memórias, ainda que, entre as sombras e feixes de luz, apareciam emaranhados de cadeiras, mesas, papéis. A cada passo, aqueles corpos se experimentavam outros.

⁵ Oiticica, Helio (1964).

Fragmento 3
por Leandro Belinaso



A fotografia, na imagem, sonha. No encontro com outros meios, como um braço de cadeira escolar transformado em pé de apoio, ela respira, aliviada. A fotografia está fora do espaço enclausurado de uma caixa ou pasta de arquivo previamente nomeado. Também não habita o mundo de transparência, clareza e fantasia que a ela é solicitado quando adentra uma página de livro didático. Na imagem, ela pode ser vista precariamente, de passagem, pois uma fumaça invade nossos olhos. Paradoxalmente, há um efeito de despoluição em jogo na imagem. É impossível poluir a fotografia com qualquer certeza, pretensão estética ou utilidade. A atmosfera proposta pela imagem liberta a fotografia de nós. Propicia a ela alguns encontros inusitados, com um braço de cadeira, com o chão, com as pernas e os pés dos passantes, com seus olhares rastejantes. Para essa sensação de vida despoluída, o próprio espaço - uma sala de aula de uma Faculdade de Educação - precisou se desmontar e se remontar outro. Uma ação heterotópica que, como pontua Silvio Gallo (2017) a partir de Michel Foucault, tem a perspectiva de produzir “espaços outros no próprio espaço da escola” (p. 41). A fotografia se despreocupa da sua identidade e significado e sonha com a vida que a ela se abre.

A fotografia foi testemunha da ação heterotópica que propusemos. Nos esforçamos, provocados por Didi-Huberman (2017), em “*rasgar o clichê*” (p. 101). Para tamanha aventura, o pensador nos propõe uma espécie de *pedagogia* em que novas perguntas não cessam de ser formuladas para que possamos aprender a olhar os vestígios, as minúcias, os rastros. Como detetives selvagens, instigados pela escrita labiríntica de Roberto Bolaño (2006), propusemos um percurso a ser investigado minuciosa e lentamente com nossos corpos, auxiliados por alguns aparatos precários que carregávamos: pequenas lanternas, lupas, lápis, cadernos, folhas. Sabíamos que precisávamos desconfiar do que estávamos vendo. Dispersos pelo labirinto havia trechos de textos escritos e remetidos a nós pelos participantes da nossa imediação aberrante, fotografias coletadas pelos propositores e alguns outros objetos. A investigação durou parte de uma manhã e convocou todos a escrever frases, poemas, micronarrativas, pequenos contos, fragmentos, descompassos.

Em um livro arrebatador chamado “Casca”, Didi-Huberman (2017) escreve a partir de fotografias aleatórias que tirou em uma visita ao museu de Auschwitz-Birkenau, na Polônia, em junho de 2011. O filósofo olha as fotografias com lentidão e com elas escreve breves fragmentos textuais. O livro reúne estes escritos que sempre iniciam com a imagem com a qual conversam. Elegemos uma estratégia similar para compor nosso ensaio. Uma das questões mais instigantes abertas pelo livro de Didi-Huberman é sobre a escrita a partir de imagens despreocupadas com seus efeitos de estetização publicitária. Cruas, sem brilho, comuns, apagadas, desfocadas, cotidianas; mesmo assim, interrogam os atos de olhar. Com o que mesmo nos preocupávamos quando

produzimos as imagens de nossa imediação aberrante e que, agora, trouxemos para dentro deste ensaio? Talvez essa pergunta seja impossível de ser respondida. Habitam o texto as imagens que nos solicitaram a escrita. As que despreziosamente interrogaram nosso olhar e nos desafiaram a desconfiar do que vemos. O resultado é este ensaio fragmentário, impaciente, inesperado e breve.

Fragmento 4

por Leandro Belinaso



Roland Barthes (1977) nos sugere manter e acentuar a decomposição, que se oporia à destruição, para ferirmos a linguagem dogmática, sempre imóvel e exterior. Portanto, vamos nos mover pela superfície da imagem e nos esforçar um pouco para decompô-la. O que ela nos dá a ver quando a ziguezagueamos, a percorremos como detetives selvagens? Não desejamos apreender suas verdades, mas tocar seus efeitos de ficção em nós.

Na imagem, a luz invade um lugar minúsculo, mínimo, obscuro. A ninguém importa o espaço aéreo embaixo do acento de uma carteira escolar. Talvez, ao chiclete mastigado ou à cola da prova seja esse “o” lugar mais aprazível para se morar provisoriamente ou para toda a vida. Mas deixou de ser ao estar iluminado, visível, público. Uma luz amarela clareia uma porção recôndita do corpo da carteira escolar em que somente coisas que exigem esquecimento e silêncio são capazes de penetrar e habitar. Na imagem, uma carteira escolar se desnuda e murmura para nós um poema de Andrée Chedid⁶ (2018):

Neste lugar que se ausenta

Neste lugar que te atormenta

Viagens não fazem falta

Neste lugar que te inventa

⁶ Nascida no Cairo (Egito), em 1920; a poeta morou na França e escreveu, sobretudo, em francês. Morreu em Paris em 2011.

Fragmento 5

por Glauco da Silva



O que as aranhas estão tecendo? Foi essa pergunta que a agulha se fez quando chegou à sala de aula e viu espalhadas pelo chão, papéis, escritos poéticos, lixas, fotografias, linhas e agulhas. E junto daquilo tudo, um grupo de aranhas se arrastavam, caminhavam, costuravam e amalhavam seus fios a papéis escritos e fotografias. Diante daquela beleza de movimento-criação-aranha, a pequena ferramenta de costura, pensou que se entrelaçava ali uma gambiarra-afetiva-coletiva, uma experimentação labiríntica do tecer, do rasgar, do remendar, do colar, do fazer e do escrever que ultrapassam e reviravam problemas já dados (Dias; Cantarino, p. 89, 2015) por uma lógica dominante daquilo que seria a produção de um livro-coletivo.

Queria estar junto, mas por onde entrar aquele território-livro?

Não pensou muito, estava contaminada por aquela linda possibilidade de experimentar com a criação daquele livro. Escolheu uma linha, era vermelha, se entregou às carícias dela. Grávida de palavras-linhas penetrou por entre a superfície de papéis, fotografias e escritos espalhados pelo chão. Nos primeiros pontos alinhavados de seu caminho, já deu de cara com uma bonita aranha. Aranha-flor-de-amaranto. Isso mesmo! Uma linda flor-aranha-amaranto que bordava, em palavras, sua vontade mais íntima pela veracidade da vida (Lispector, p. 17, 1999). Entremio as folhas espelhadas pelo

chão sala de aula, tecia escritas de sua experiência vivida naquele dia, um encontro de conexões *deleuzianas*. Ali juntava linhas com papéis e frases a fim de dizer da impossibilidade labiríntica de fazer pulsar em palavras as vertigens do coração.

Andou mais um pouco, outro encontro, outra aranha. Aranha-passarinho. Disse para a agulha que gostava de dançar enquanto costurava aquele livro. Dança da vida, um (des)compasso poético, uma escrita-corpo que faz proliferar, em palavras e imagens, os avessos caóticos das palavras, escrita-pulsante que dança-escreve as perturbações do pensamento.

- *Venha comigo!* Falou o (a?) pássaro-aranha a sua amiga agulha. Convidou-a a se tornar outras coisas que não apenas agulha, falou - aqui “acreditamos e nos deixamos arrastar pela existência dos devires” (Deleuze; Guattari, p. 18, 2012). *Hoje*, continuou a aranha-passarinho, *nesse encontro*, o “eu” é também “nós” e também é “eu” e aranha e escrita e pássaro e flor e matilha e bando e população e povoamento e ninho de aranha e...

Seguiram, e a três passadas de aranha dali mais duas pequenas fiavam com os papéis e fotografias. Apresentaram-se como aranha-tartaruga e aranha-jogador-de-futebol. O jogador-aranha estava emotivo lia Ana Cristina, tecia poesias. Comentou ele(a?) com a agulha sobre o que sentia, era como se naquela tarde cremosa, o coração,

batesse;

como *quem*

está

amoroso

ou

precisando

escrutinar

páginas

*virgens*⁷.

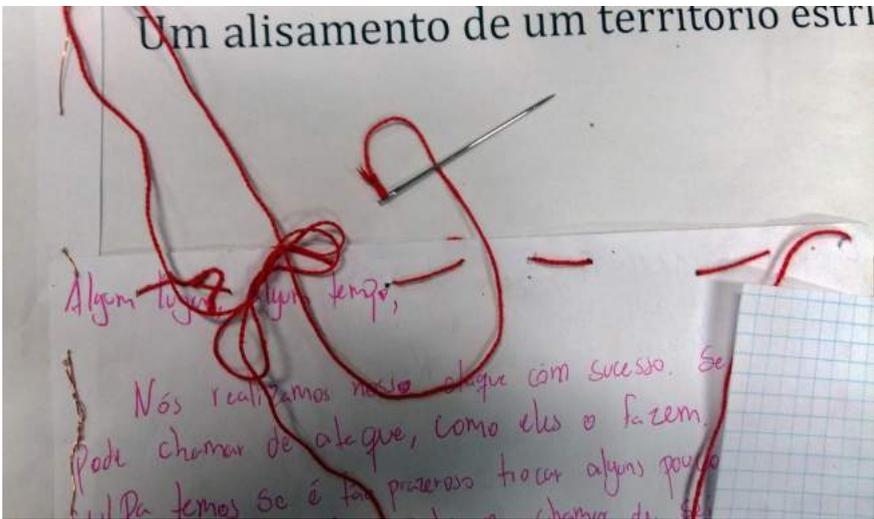
⁷ Disponível em: <<http://bit.ly/2E41kX>>. Acesso em: 01/02/2018.

Já a tartaruga-aranha escrevia. Falava algo sobre labirintos. Comentou que estava experimentando uma escrita-labiríntica. Tentou explicar. Disse algo sobre costurar em palavras, experimentações esfumaçadas e quentes, vividas em meio a caminhos que, dentro de uma sala de aula, foram (des)construídos com ferros contorcidos e cadeiras amontoadas. Uma escrita-vertigem era a única maneira de dizer em palavras, imagens, sons e costuras, sobre os afetos outros que havia experimentado naquela sala as avessas.

Tentava explicar um pouco mais esse processo de escrita. São atravessamentos poéticos, movimento de pegar palavras espalhadas pelo chão, aproximar a uma frase e compor em (des)costuras esses fragmentos. Dobras que se desdobram, sobreposições que se juntam, composições heterogêneas. Movimentos sem direções definidas. Inventar com o labirinto novas possibilidades de escrita, de vida, de livros, entremundos, transições, viradas, deslizamentos, cruzamentos e reviravolta de perspectiva (Pelbart, p. 401, 2016) que só uma escrita labiríntica dava conta. Era essa sua contribuição para a escrita e produção daquele livro.

Fragmento 6

por Glauco da Silva



A agulha parou entremeio a alguns papéis, uns com escritos coloridos outros com palavras impressas costurados com linhas e fios de cobre. *Junções psicotrópicas*, alguém disse. Alguém que se apresentou como aranha-canibal-cobaia-de-uma-indústria-farmacêutica.

Depois, comentou um pouco sobre essas estranhas *junções* em que estava trabalhando. *São aberrantes!* Disse ela. Estão sempre desejando ultrapassar, em linhas, papéis e escritas, certas maneiras já prontas do dizer. Essas ligações carregam em suas costuras o impensável no pensamento, o imemorial na memória e o invisível na vida (Lapoujade, p. 19, 2015).

Ele (a?) costurava aqueles diferentes papéis para a produção do livro. Um objeto tecido a muitas mãos (ou patas de aranhas), cuja finalidade era compor o registro de um encontro que se deu pelas linhas, costuras, poesias, dobras, fumaças, ferro-velho, fotografias, labirintos. A agulha, encantada diante dessa experimentação-livro, foi ser aranha junto com as outras, agulha-aranha...

Referências

- BARTHES, Roland. *Roland Barthes por roland barthes*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 1977.
- BOLAÑO, Roberto. *Os detetives selvagens*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- CHEDID, André. Este lugar. Tradução Adriana Lisboa. *Jornal Rascunho*. Edição 214. Curitiba: fevereiro de 2018.
- DIAS, Susana; RODRIGUES, Carolina. O que pode uma escrita relação arte ciência diante do fim do mundo? In: GUIMARÃES, Leandro Belinaso et al. (Org.). *Ecologias inventivas: experiências das/nas paisagens*. Curitiba: Editora CRV, 2015.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. v. 4. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Cascas*. Tradução de André Telles. São Paulo: Editora 34, 2017.
- GALLO, Silvio. Escola: entre a perversão e a transgressão. In: SARAIVA, Karla; GUIZZO, Bianca (Org.). *Educação em um mundo em tensão: insurgências, transgressões, sujeições*. Canoas: Editora da ULBRA, 2017.
- LAPOUJADE, D. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: N-1 edições, 2015.
- OITICICA, Helio. Itaú Cultural Programa Helio Oiticica. Textos digitalizados disponíveis em: <<http://www.itaucultural.org.br/programaho/>>. Acesso em: 14 de fevereiro de 2018.
- LISPECTOR, Clarice. *Um sopro de vida*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- PELBART, Peter Pál. *O avesso do nihilismo: cartografia do esgotamento*. São Paulo: N-1. Edições, 2016

Outra forma de pensar juntos: notas sobre a partilha de uma experiência

Vivian Marina Redi Pontin¹

Eduardo Pellejero²

Um encontro possui a estranha força proliferante que vai além daquilo que se torna efetivo no momento em que tem lugar. Experiências, pensamentos, procuras, desesperos, sensações que tomam corpo, toda uma série de movimentos de contraefetuação que prolongam o acontecimento e de alguma maneira o prolongam, o renovam, dão-lhe vida.

* * *

28 de Novembro de 2017. O encontro não é casual (foi longamente programado), mas conta com (e em certa medida depende de) a casualidade. O ponto de reunião foi marcado na porta do centro de convenções (Universidade Estadual de Campinas). As pessoas vão se achegando aos poucos e aos poucos vão improvisando algumas conversas. Há boa vontade em todos, gestos cuidados, palavras que tanto aproximam como mantém uma distância. Vivian advertira disso e propusera uma série de intervenções para quebrar, não apenas o gelo, mas ao mesmo tempo as convenções que costumam reger encontros como este (algo similar faziam Susana e Sebastian em suas entrevistas aberrantes, das quais alguma vez Eduardo foi objeto). A questão é que ocupemos uma posição confortável, ou, melhor, que não tomemos posição, limitando dessa forma nossas possibilidades fáticas, promovendo um movimento aleatório, dentro e fora do círculo da consciência, um espaço de variação contínua, onde as subjetividades e inclusive os nomes deem lugar ao agenciamento das singularidades compreendidas nessas formas genéricas. Isto significa romper com algumas práticas que habitualmente dominam os

¹ Doutora em Ciências Sociais. Pesquisadora dos grupos CNPq: multiTão: proliferartes subvertendo ciências, educações e comunicações e ASFALTO: texturas entre artes e filosofias. *E-mail*: vivian_marina@yahoo.com.br.

² Doutor em Filosofia. Professor da Universidade Federal de Rio Grande do Norte. *E-mail*: estetica.ufrn@gmail.com.

eventos acadêmicos: as exposições individuais, os tempos marcados, a disposição regrada dos corpos.

* * *

A ideia de que pensar e caminhar são atividades complementares, que se revezam e retroalimentam de uma forma imponderável, remonta a Baudelaire. Não se trata, claro, de caminhar em direção a um lugar predeterminado, como não se trata de pensar com a imagem de um objeto ou um fim a alcançar. Andaremos, portanto, segundo a regra sem regra dos *flâneurs*. A lógica impossível de andar-junto se encarregará, confiamos, de desarticular as relações estabelecidas e propiciar as trocas necessárias para que o encontro tenha lugar.

* * *

Vivian toma a direção da Casa do Lago. Há um pequeno ciclo de vídeo-arte programado por Sebastian que quiçá seja capaz de despoletar alguma coisa. Andamos desordenadamente pelas veredas do campus, ainda tateantes e desconfiados em relação ao que de todos os modos nós próprios estamos fazendo. Eduardo fala com algumas pessoas sobre o clima (o clima é em certa medida horizonte do encontro, mas não fala do clima nesse sentido, apenas mete conversa). Vivian nos chama a atenção quando estamos próximos do edifício e nos pede para formar um círculo. Ela está no centro. Tira a t-shirt que veste (verde, com um símbolo do Sesc) e começa a falar da arte de Jérôme Bel. Debaxo da t-shirt verde há outra t-shirt, o que por alguma razão me tranquiliza: é laranja e diz de uma espécie de corrida. Debaxo dessa há outra (branca com a letra “t” cortada ao meio) e debaxo outra (preta, com o Vinicius vestido de super-homem) e assim por diante. Em nenhum momento deixa de falar. A sua reflexão sobre uma das mais célebres performances de Bel (*Shirtologie*) se confunde com a performance mesma. Sem mediação alguma, todos começam a conversar (enquanto Vivian continua a tirar uma t-shirt detrás de outra). Falamos da memória. Há quem não se lembre de nada (Priscilla) e quem invente histórias para preencher os espaços em branco (Anna C.). T-shirts, fotografias, tatuagens, mais e mais procuramos formas de não perder a memória; mas a memória é algo vivo, algo que requer o nosso compromisso total e ao mesmo tempo faz pouco caso de nós.

* * *

Na sala de cinema tomamos notas na escuridão. Não vemos o que escrevemos. A tela permanece em branco durante algum tempo – é um olho olhando-nos? Somos só nós na sala – o grupo. Evidentemente, todos muito

diferentes, mas estamos decididos a construir algo em comum. Agora vemos a mesma coisa, a mesma coisa refratada em 11 pares de olhos. Somos um grande olho multifacetado, como os olhos das moscas. O filme que está sendo exibido, como de resto boa parte da vídeo-arte contemporânea, também faz jogar a multiplicidade não necessariamente sintética das imagens indecifráveis que o constituem. Fora, mais tarde, falamos das nuvens no primeiro dos filmes, como Kant falara das nuvens, como Didi-Huberman falara das nuvens. Somos todos muito diferentes, e só colocando entre parênteses as nossas idiosincrasias individuais e os nossos interesses imediatos podemos chegar a encontrar-nos sem pressupostos. Por em comum, sem pressupor nada em comum, é o que define desde a modernidade a experiência estética. Sobre esse acordo *de nada*, trocamos, então sim, algumas das nossas experiências. Alex, que trabalha com cinema experimental, diz que pode sentir como as imagens que vão além da nossa experiência ordinária podem por em movimento o pensamento (o violenta, dizia Deleuze). Adriana, que conduz uma pesquisa sobre o silêncio na escola, lembra de John Cage (tela em branco, ruído branco, silêncio).

* * *

Não é suficiente boa vontade para romper com os lugares comuns. Alessandra observa que foi suficiente que nos sentássemos um momento a conversar (mesmo no chão!) para que se reinstaurasse uma espécie de situação de aula. É necessário um *glitch*, um acidente, para que a desincorporação (em relação aos corpos coletivos com os quais tendemos a identificar-nos) possa ter lugar, produzindo um efeito de igualdade, de dispersão ou de multiplicação. Como as falhas das imagens às quais se acolhe a nossa imaginação para que façam sentido – ou para que façam coisas que muitas vezes excedem a ordem do sentido. Alguém propõe que troquemos imagens. Segue uma lista construída entre todos: *Powaqats*, *Escolarizando o mundo*, *F for fake*, *Liquid crystal vision*, *Cine poems*, *Totoro*, *Alice nas cidades*, *10 minutes older*, *A viagem de Chirico*, *Heart of a dog*, *Querida*, *encolhi as crianças*.

* * *

Caminhamos procurando um lugar onde almoçar. O grupo se subdivide em grupos tentando dar continuidade às conversas que suscitara o andar irregular pelo campus. O clima que pintara, contudo, se dissipa e em grande medida volta a instalar-se nas mesas o horizonte das tarefas feitas e por fazer, e a linguagem instrumental que também impera nas instituições universitárias. Teremos que começar de novo quando terminarmos.

* * *

Já almoçados, procuramos a pequena galeria que fica junto da biblioteca central. Há uma exposição fotográfica que chamou a nossa atenção um dia antes e queremos partilhar a nossa experiência. Eduardo pergunta: O que veem? Respostas tímidas. O que sentem? Sentem alguma coisa? Alguém fala de si, sem desviar a vista, olhos nos olhos dos olhos da fotografia que nos devolve o olhar. O que ela vê está aí, exposto sem véus, para todos e não importa quem, enquanto lhe dedicamos tempo e atenção. Pouco a pouco todos vamos vendo. Uma imagem também pode ser um lugar de encontro, de trocas, de passagens. Sem mediação alguma, Adriana declama para nós um longo poema que trouxe consigo – um poema sobre o vazio. Alessandro sente que o poema se dirige a ele e responde citando um pequeno fragmento de Wihitehead sobre a experiência intensa dos animais: “A vida é uma característica do espaço vazio e não de um espaço ocupado corpuscular”. De repente tudo fala do vazio. O vazio é um ponto de partida, um furo; logo, também um lugar de passagem. Passamos. Depois ficamos um longo tempo em silêncio até que um a um vamos regressando ao caminho.

* * *

O jogo também é uma forma de sair de nós. Os bons jogadores esquecem de quem são enquanto jogam. Só quem é capaz de identificar-se com o jogo pode vencer o jogo (não vencer o oponente, mas o jogo em si). Jogamos um pequeno jogo tentando que cada um saísse mais uma vez do seu lugar (já levamos mais de 4 horas juntos e ninguém tomou a palavra em sentido tradicional, ninguém apresentou uma tese nem leu um artigo etc., etc.). O jogo consiste no seguinte: nos dispersarmos nos corredores da biblioteca, tateando, sondando as estantes às cegas, à procura de uma frase que nos force a pensar (se trata do jogo que temos estado jogando desde o começo e que só agora todos começam a entender, quero dizer a jogar com aplicação e generosidade). Eduardo dá com um livro cujo título lhe engana: “Os leitores nos seus livros”, de Gaston Litton; não se trata de um ensaio ao estilo de “O último leitor”, de Piglia, mas de um antigo manual para bibliotecários, cheio ideias ultrapassadas e de lugares comuns, mas folheando as primeiras páginas, encontra isto: “Dizer leitor é falar de uma heterogénea coletividade humana”.

* * *

Vivian encontrou um livro sobre um grupo de teatro do qual se recordava de certa atriz - “Uma tribo nômade”, de Beatriz Britto. Nele estava escrito: “Neste espaço principal, o grande deserto, os atores transformavam-se em diferentes personas à vista do público, usando apenas um pano e por vezes um bastão, e permaneciam o tempo todo em cena durante a maior parte do espetáculo; quando não eram o foco principal da ação, desenvolviam peque-

nas ações paralelas [tal como nosso dia 28 de novembro], configurando uma trama de ações simultâneas. Estavam sempre atuando, mantendo um nível de energia que dilatava sua presença, mesmo na imobilidade, e que também dilatava sua percepção”.

* * *

Numa lanchonete das proximidades todos colocam os seus pequenos achados sobre a mesa. Há de tudo: expressões enigmáticas (“biblioteca de almas”), espelhamentos de nós próprios (“uma tribo nômade”), magias parciais (“da foz à nascente”). Há mesmo quem tenha encontrado mais do que palavras: Ariston conheceu Fernanda, uma funcionária da biblioteca que cuida da segurança, e Adriana achou, no livro que escolheu ao acaso, uma folha manuscrita com uma mensagem, que guardou para si. Todo o mundo conversa desordenadamente, excitado pela experiência. Que experiência? Estamos juntos.

* * *

Voltamos a nos por em movimento, mas o que procuramos agora é um lugar que nos acolha até o final da tarde. A intempérie pode ser rica em sugestões e o foi em certa forma durante todo o dia, mas também é exigente e a verdade é que estamos um pouco cansados. Nos dirigimos a uma sala de aula. Depois de passar horas vagando por espaços abertos (um cinema é um lugar aberto, uma galeria é um lugar aberto, uma biblioteca é um lugar aberto), nos ganha uma rara sensação de confinamento. Sem que ninguém o proponha, a gente se distribui erráticamente na sala, sem ordem aparente. Mesmo assim, a sala exerce o seu ascendente escolar e vemos reluzir sobre algumas das carteiras as conferências que até aqui foram esquecidas. Anna Carolina interrompe essa volta à ordem distribuindo umas fotos enquanto lê um texto poético no qual se pergunta pela possibilidade de transgredir os estreitos limites do mundo em que conduzimos a nossa existência. “Passar de outra maneira” (pensar de outra maneira).

* * *

Está a cair a tarde. Também nós caímos, sem poder evitá-lo, nas formas habituais de partilhar a experiência. Caue expõe algumas ideias sobre falsos documentários (mas, inclusive se todos conhecem algum, não fala já a partir do que temos em comum – a experiência do dia). Alessandro disserta sobre oncogênese (é claro e rigoroso e capta a nossa atenção, mas dizer *nossa* já não faz muito sentido, cada quem volta a sentir-se sozinho). Ana explora certas estéticas psicodélicas – “e se o rádio transmitisse, por exemplo, ape-

nas o som captado por um microfone no meio de um bosque?” (a imagem é suficientemente forte como para colocar todos a pensar). Adriana, por fim, propõe uma teoria das linhas a partir do caso de uma comunidade de crianças autistas: linhas segmentadas, linhas de suspensão, linhas de fuga (uma linha de fuga também pode conduzir a lugar nenhum, não é isso o que nos aconteceu depois de tudo?).

* * *

Eduardo e Vivian idealizaram o fechamento do dia com uma variação do “amigo secreto”. Distribuíram aleatoriamente envelopes já endereçados aos membros do grupo e cada um escreveria uma pequena carta tentando dar continuidade ao encontro além da fugacidade e da precariedade que o caracterizou. A ideia era inclusive dirigir-se todos juntos, numa deslocação final, até os correios. Não houve tempo (o clima se perdera – de fato, praticamente ninguém iria mais tarde ao bar onde todos os grupos se reuniram para relaxar um pouco).

* * *

Quem é responsável pelo clima? A pergunta também poderia ser: Qual é o princípio do comum?

* * *

Ontem Eduardo recebeu a carta que lhe fora endereçada. Não tinha respostas às perguntas que se colocaram durante e depois da experiência que em Campinas partilhámos sem objeto, mas o ajudou a sentir-se melhor. A mudança climática, que era o tema genérico sob o qual fora organizado o encontro, admite uma multiplicidade de interpretações possíveis, e uma é esta (quicá a mais simples, a menos ambiciosa): independentemente das transformações do sistema que sustenta a vida sobre a terra, a humanidade do animal que somos se encontra em perigo, e não se trata apenas de uma questão de exploração da natureza ou de administração da riqueza, mas do ser e o sentido de estar-junto, da construção (da invenção) do comum, da renovação da linguagem e da comunicação da experiência. Nesse sentido, uma carta é um gesto mais significativo que o investimento em créditos de carbono.

* * *

Vivian não recebera a carta que lhe seria endereçada no “amigo secreto”. Uma carta perdida, uma carta nunca escrita, uma simples carta. Esse ges-

to de endereçar-se, gesto de entrega, gesto de inclinar-se, gesto de tirar as t-shirts, gesto de despir-se, talvez esse gesto, quando possível, possa ser um disparador da invenção de um estar-junto.

* * *

Quando Deleuze e Guattari, em *O que é a filosofia?*, falam da criação de conceitos como aquela que caracteriza a filosofia, insistem em que a criação, a invenção é uma maneira de fazer viver algo – e, no caso da filosofia, para criar um conceito trata-se de estar imerso num problema, à espreita. A estranha força proliferante dos encontros necessita, para se efetuar, da imersão nesse campo problemático: estar-junto depende de uma atmosfera, e não de qualquer uma, *tem que pintar um clima*.

* * *

Como estar-junto? Como propiciar, como promover, como prolongar os encontros? Essas perguntas nos foram e continuam a ser endereçadas, mas não estamos seguros que dependa (apenas) de nós respondê-las. Vivian continua a espera da sua carta, mas a verdade é que raramente fica em casa, sempre à procura de uma pista que lhe permita continuar com as suas pesquisas. Eduardo regressou algumas vezes a Campinas e foi visto andando sozinho pelo campus, sem direção certa. Não voltamos a ter notícias do resto da gente. Essa dispersão não acidental, mas o próprio de uma multidão em movimento. O sucesso de um encontro não transcende o encontro. Reside, como dizia Deleuze, nas vibrações, nos abraços, nas aberturas e nos novos laços que suscita no momento em tem lugar, ainda que estes não durem mais do que a sua matéria em fusão.

Referências

- BRITTO, Beatriz. *Uma tribo nômade* – a ação do Ói nós aqui traveiz como espaço de resistência. Porto Alegre: Terreira da Tribo, 2009.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

Desfronteiras: O arrastar, tatear, atravessar de corpos que fabulam

Rafaele Paiva¹

Conexões, conectar-se, ligar-se, entrar com contato. Mais do que um encontro de trabalhos, as imediações aberrantes trouxeram uma dimensão que passa pela sensação de corpos que se roçam. Esbarrar. Lentamente esfregar o sal de seu suor deixando o cheiro de sua pele sob a superfície do outro, quebrar seus pelos nessa outra pele, mesclar seus sais em outros sais, somar calores.

¹ Mestre pela Faculdade de Educação da Unicamp. *E-mail*: oi.rafaele.paiva@gmail.com.

Hapticamente, repovoamos o espaço da caixa preta. O que poderíamos criar ali? Dos mundos que já foi, qual outro gostaríamos que ela viesse a ser? Não sabíamos. Mas junto com Manoel de Barros, sabíamos ao menos que gostaríamos de “apalpar o som das violetas”.

O som do escuro, o roçar do não visto, olhos vendados que coletivamente adentravam um espaço de experimentações. Um labirinto de brotações sensoriais espalhadas pelo espaço. Não havia como passar por um pedaço de chão sem ser arranhado por um estímulo.

Ao rastejarem-se, corpos encontravam-se com mais corpos, rasgando a pele num lambar de cheiros, abrindo os ouvidos para as rugosidades com que trombavam pelo caminho. Os olhos vendados eram uma tentativa de potencializar estes encontros de corpos pulsantes, afim de que vibrassem mais e mais.

Humanos ou inumanos, palpitassem sangue, ar ou madeira, corpos atravessavam-se. Ao fazê-lo, acabavam por construir a cada encontro outras maneiras de habitar a caixa preta. Traçavam com suas reverberações corpóreas um Novo mundo. Fosse na atmosfera coletiva de experimentação, fosse no tracejo individual do roçar de seus corpos, fabulavam um espaço outro.

Fabulações estas que passavam pelo apalpar dos sons ecoados tanto pelas vozes dos instrumentos musicais encontrados pelo caminho, quanto pelas vozes humanas que emanavam ruídos, sussurros e palavras. Ecos de criação que reverberavam em poros abertos e pelos arrepiados.

Vendada. Era estranho não enxergar. Desde muito criança que não experimentava andar por aí com os olhos fechados. A ansiedade ia e vinha, fazendo com que um ar gélido vez ou outra passeasse pelas minhas entranhas.

Absolutamente desavisada do que estava por vir, fui guiada para um grande vazio. Tive o ímpeto um pouco desesperado de chacoalhar meus braços a minha frente para tentar colidir com algo. Nada. A sensação de um grande escuro vazio a minha frente era desesperadora. Era como se eu pudesse cair a qualquer momento em um grande abismo sem fundo.

E caí. Com pés flutuantes a cada passo por medo de tropeçar em algo e ser jogada num buraco infundo, caí de encontro com a excitação ao roçar minha pele no desconhecido.

De um espaço vazio, escuro e abismal, o encontro de minha película externa com um chão macio fez com que eu me desequilibrasse. Porém, não um desequilíbrio assustador, mas um desestabilizar que me convidava à queda. Era macio e rugoso, a vontade era de sentir mais, não apenas com os pés, mas com mais outras peles.

Encontra, experimenta, fabula, voa, enraíza, grita, senta, arrasta-se, rola, tensiona, transpira, sussurra, abre, enclausura-se, pulsa... Estar na caixa preta tornou-se um exercício coletivo de habitar o espaço mapeando o que se fabulava dele. Cada corpo era o marco zero do mapa sensório corporal que criava de acordo com os atravessamentos que experimentava.

Coletivamente os corpos cartografavam um mapa nômade daquela caixa. Havia uma construção coletiva de um espaço que existia no fabulado e a todo momento se recriava como outro. A comunicação háptica e rastejante entre os corpos trazia dimen-

sões diversas para as pesquisas, uma recomposição coletiva dos trabalhos que cada um havia levado para apresentar.

Como escolha dos imediadores, não começamos o encontro diretamente nos trabalhos a serem apresentados por seus autores. Antes, preferimos tateá-los e nos arrastarmos sobre eles, compondo mais possibilidades de criação com eles e com os sentidos.

Ao mesmo tempo que sabia da presença dessas outras carnes pulsantes como a minha, era estranho lidar com elas diretamente em minha pele. Suas emanções vocálicas ou de calor marcavam em mim uma presença que atravessava meus pensamentos e criações pelo espaço. Porém, lidar com suas existências de maneira mais cárnica levava-me para um lugar que não conseguia permanecer por muito tempo.

Sentia-me imersa num profundo e vasto labirinto de provocações sensoriais. Um mover de dedos dos pés poderia levar a um encontro que potencializava meu fabular não só sobre o espaço, mas também sobre as inúmeras imagens outras que me perpassavam durante minha estada ali. Estava cansada de tantos estímulos, mas mesmo que ficasse parada eles continuavam a chegar. Continuavam a me levar. Então eu fui, fui até não aguentar mais. Quando não aguentava mais, finalmente me deixei cair no fundo do abismo que havia no centro daquele labirinto. Tornei-me seu Minotauro, devorando os corpos com os quais topava, deixando que atravessassem minhas carnes e a transformassem em outra e depois outra. Mesmo depois de tirar a venda mantive-me com os olhos fechados por um tempo. Tive medo de abrir os olhos e não reconhecer mais o corpo que compreendia como meu”

Em poucos segundos reconheci o EVA que recobria o chão, mas quando achei que permaneceria estável sob meus pés novamente, o macio acabou. Num pisar em falso meus pés encontraram novamente o chão frio e duro. Foi como um empurrão inesperado. Senti-me sendo empurrada maliciosamente para um poço de água muito fria.

Mal tive tempo para sofrer com essa possibilidade, fui convidada por uma textura a descer com as mãos para tocá-la. Abaixar-me para o chão fez com que o espaço se ampliasse ainda mais. Tinha a sensação que sob minha cabeça estava um céu de infinitas extensões. Um sem fim imenso, escuro e fresco.

O convite dessa textura tinha uma sensação amarela, muito leve e de pequenos furos. A vontade era de cobrir-me com aquela leveza. Passear por entre mundos carregados pelo vento...Mas, de repente, um cheiro. Tudo mudou, a leveza ganhou cara de ervas, um descampado enorme que de repente ganhava dimensões outras com os sons que me iam chegando.

Um sussurro baixo ao longe gerava sensações em minha pele que não entendia. Muitas imagens pipocavam em minha mente. Outro som, um grito, outro encontro de pele, mas agora com algo quente e humano. O toque não dura muito. Encontrar corpos humanos me gerou um desconforto, por não saber muito bem o que fazer com aquela presença.

Corpos nômades de sensações nômades criaram e recriaram mundos mapeando-os. Fabularam sobre suas próprias vivências e trabalhos, experienciando a cada encontro de corpos um lugar outro. A caixa preta foi coletivamente feita e refeita, habitada e reabitada como outros mundos de sentidos aguçados.

Fragilidade, força de vida – Um relato impossível

Carolina Cantarino Rodrigues¹

Carlos José Martins²

Sara Melo³

Preparo

Abandonar os lugares de fala já autorizados e as competências estabelecidas pelos saberes e conhecimentos para poder experimentar estarmos efetivamente presentes e abertos a composições por vir, inventando novos modos de estar juntos... Com esse chamado das *Imediações Aberrantes* do VII Seminário *Conexões Deleuze e Cosmopolíticas e Ecologias Radicais e Nova Terra e...* buscamos nos engajar nesse movimento afirmativo da vida em meio a barbárie por vir...

Da leitura dos trabalhos de pesquisa enviados, em resumos, para compor um dos grupos das *Imediações Aberrantes*, observamos uma forte gravitação em torno da performance e de processos práticos e empíricos de envolvimento com diversos materiais.

Buscamos então extrair a força da performance e do empirismo como modo de preparo para o encontro. Elaboramos um roteiro-catalisador de procedimentos e práticas que pudessem criar condições de possibilidade para se *estar presente* e se dispor a não saber de antemão aquilo de que somos capazes juntos. Experimentar a impermanência dos encontros, suscitando momentos-criação de relações a serem abandonadas e (re)criadas novamente... Reinvenção catalisada pela pergunta: quais relações somos capazes de criar? Indagação que exigiu colocar-se num estado de vulnerabi-

¹ Professora da Faculdade de Ciências Aplicadas (FCA) da Unicamp. *E-mail:* carolina.rodrigues@fca.unicamp.br.

² Professor do Departamento de Educação Física da Unesp (Rio Claro). *E-mail:* carlosjmartins@hotmail.com.

³ Doutoranda da Faculdade de Educação da Unicamp. *E-mail:* saradmelo@gmail.com.

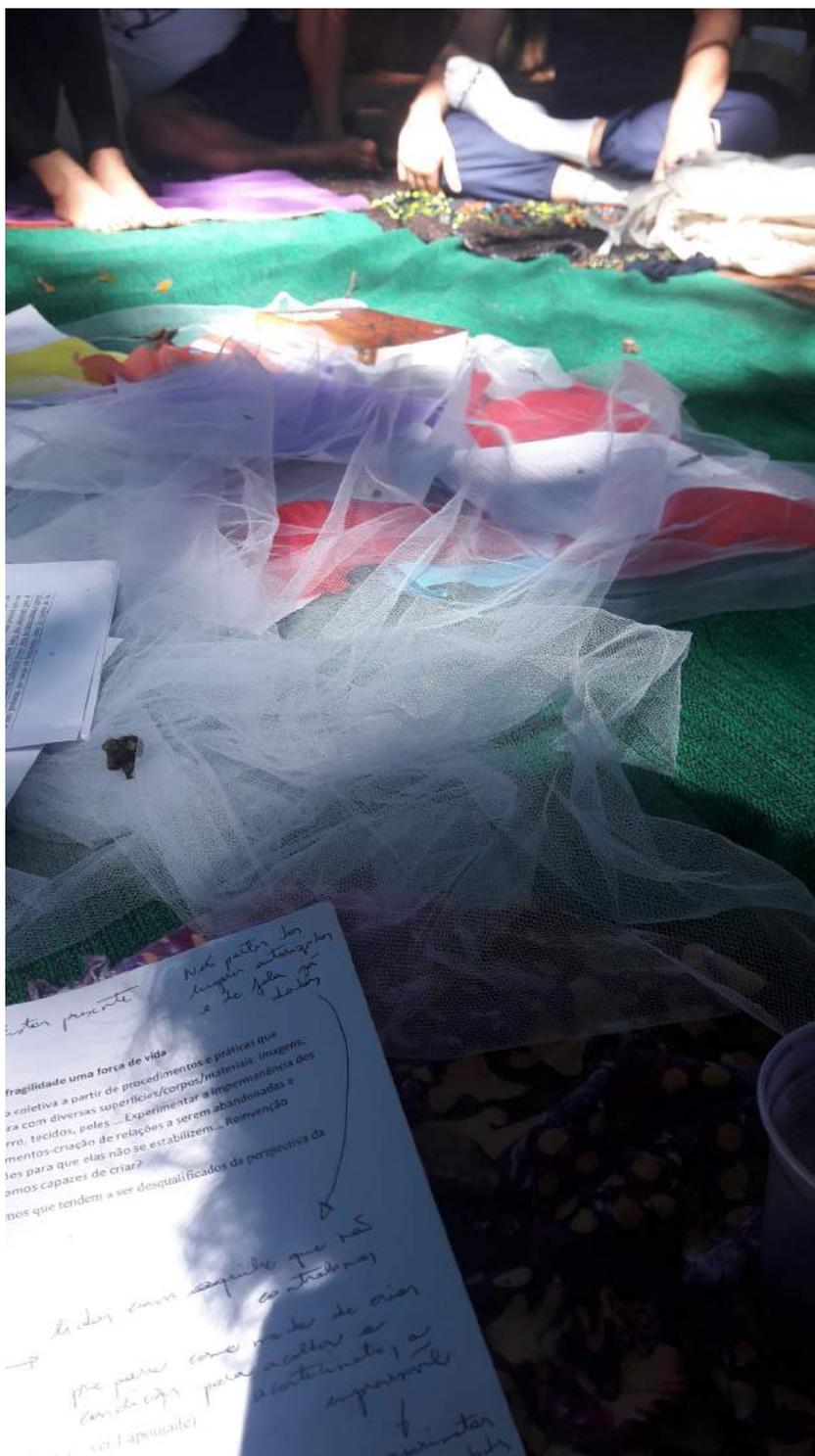
lidade corajosa (Slegers, 2016) entendida como força de abertura ao acontecimento, ao incontrolável, ao imprevisível...

Como dar então prosseguimento a toda essa experiência? Seria preciso interromper essa narrativa do evento? Essa escrita ensaia um relato impossível. Impossibilidade suscitada por essa experiência-limite que colapsa e põe em xeque a própria capacidade de narrar-relatar-escrever, tornando os vínculos entre as noções de experiência e escrita, portanto, problemáticas diante da intensidade de *uma experiência...*

Cintilações

Um primeiro momento de encontro: acolhida sob uma árvore, onde nos reunimos pela primeira vez. Olhares e corpos inquietos diante do desafio de sustentar-se no incômodo gerado por aquilo que preferimos não fazer: seguir a ritualística recorrente em eventos acadêmicos (“nome, filiação acadêmica, meu trabalho é sobre...”)... *I prefer not to...* A fórmula de Melville (Deleuze, 1997) vai ressoar várias vezes na insistência em experimentarmos fazer de um modo diferente... E se não nos apresentássemos, sequer disséssemos nossos nomes? E se não conversássemos? E se não falássemos sobre nossas pesquisas para nos forçarmos a dar outros modos de expressão a elas? Com essa subtração ou eliminação, o que fica? O que resta? O que sobra se arriscarmos outros modos de encontro entre nossos materiais?

Com essas inquietações, dispusemos fragmentos dos resumos dos trabalhos em papéis com diferentes texturas em fios de diversas alturas, compondo um móbile, que foi pendurado na árvore sob a qual todos se sentaram. No centro da roda também foram colocados materiais trazidos pelo grupo. A proposta era a de que os participantes, em vez de apresentarem seus próprios trabalhos da forma já conhecida, pudessem interagir com esses fragmentos, e que eles suscitasse possibilidades de caminhos outros a serem percorridos. Assim, o trabalho do outro poderia instigar o início de uma outra ação, ao acaso desse encontro. Desejamos permitir o fluxo... Mas como se entregar a ele? Estamos mesmos dispostos a permitir o acontecimento?



Cada acontecimento é como a morte, escreve Deleuze (2007, p. 154). Nesse caso, o morrer torna-se possibilidade de transformar, de abandonar, ainda que por instantes, o que já está posto, instaurado/estabelecido e de permitir a criação do novo. Certamente esse processo envolve desconforto, pois não há métodos ou mapas preestabelecidos, nem indicações prévias de quais caminhos deverão ser seguidos. Tudo ainda está por ser descoberto/inventado. “O risco - estou arriscando descobrir terra nova. Onde jamais passos humanos houve” (Lispector, 1998, p. 44). E como escrever com essa experiência? “Pensar o acontecimento é pensar uma forma instável de habitar o abismo” (Vilela, 2006, p. 126). Uma experiência que nos faz percorrer a beira de nossos limites, que nos faz caminhar à beira do abismo da escrita...

“Eu te digo: estou tentando captar a quarta dimensão do instante-já que de tão fugidío não é mais porque agora tornou-se um novo instante-já que também não é mais. Cada coisa tem um instante em que ela é. Quero apossar-me do é da coisa. Esses instantes que decorrem no ar que respiro: em fogos de artifício eles espocam mudos no espaço. Quero possuir os átomos do tempo. E quero capturar o presente que pela sua própria natureza me é interdito: o presente me foge, a atualidade me escapa, a atualidade sou eu sempre no já” (Lispector, 1998, p. 9-10).

Distribuem-se pincéis, extensos rolos de papel, tinta preta... Palavras ao vento ganham pouso na superfície... A escrita a pincel e tinta sobre rolos de papel atravessando o espaço exterior ganha dimensões sinestésicas e interativas com o ambiente. As pinceladas singulares de cada participante conferem às múltiplas caligrafias uma dimensão plástica enriquecida... Texturas... Colagens com elementos da natureza... Entre outras experimentações... Liberam uma sensorialidade e uma sensualidade que extrapolam a mera função comunicativa da palavra... Desprendida da própria linguagem, a palavra torna-se gesto, grafia que permite “diluir as palavras em estado de tinta” (Ramos, 2010, p. 55).

Um artista-pesquisador vem com suas birutas em papéis de seda... Evoca-se uma dança-brincadeira... As birutas recortam o ar conectadas aos corpos brincantes... Blocos de infância... Traquinagens... Dança-biruta... Outras participantes suspendem tecidos num galho da árvore que nos acolhe para enlaçar-desenlaçar corpos no ar... Em meio a tais múltiplas superfícies vão-se desenhando então um entre-nós que nos atravessa como um vento, sutil, quase imperceptível...

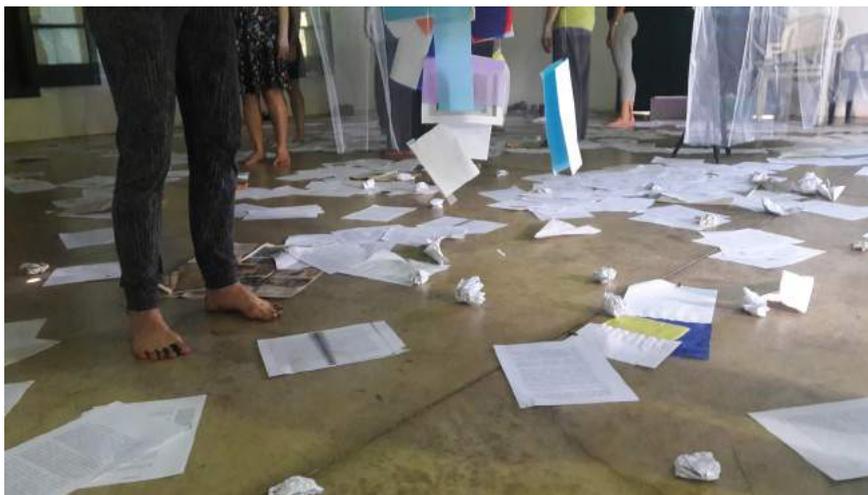
Passamos então, num outro momento, a habitar um outro espaço com outros materiais disponíveis ao encontro: imagens em vídeo, sons, um chão forrado de papéis... Adentramos e saímos da sala convocados por um canto...

“(…)
Não tenha medo meu menino povo
Memória!
Tudo principia na própria pessoa
Beleza!
Vai como a criança que não teme o tempo
Mistério!
Amor se fazer é tão prazer que é como fosse dor
Magia!
(…)” (Gonzaguinha, 1981)

Retornamos à sala-dispositivo-aberrante, cruzamento de múltiplas linguagens, penetrável interativo... Três telas vazadas de tule nas quais a projeção das imagens ganha suporte e fluidez a um só tempo... Chão forrado de papel com fragmentos textuais... Corpos movendo-se entre imagens, recortando seu fluxo e recebendo sua inscrição plástica. Mistura de corpos... Corpos de imagens... Corpos humanos... *Corpus* linguísticos em fragmentos de papel... Corpos sonoros... Materialização cênica performática... Encontro poético de heterogêneos em estado processual.

Atravessada por uma atmosfera catastrófica minimalista, a sala torna-se então espaço-tempo que faz desabar o humano demasiado humano, ao exaurir os corpos disciplinados que se entregam a um abandono de seus papéis ordinários, a uma desolação profanadora de suas mesmices numa exaustão alcançada não pelo excesso de estímulos mas com a lentidão dos movimentos, a demora de cada gesto, um caminhar devagar, a esmo, num percurso sem direção, sem destino comum, em meio a ruínas de uma sala-paisagem desértica... “...deserto como lugar que não se opõe à vida e ao pensamento, mas que se oferece como potência para a criação de relações, habitações, modos de vida futuros” (Garcia, 2014, s.p.).

Por vezes, cada corpo parece imerso num transe com olhos semicerrados, olhares vagos e movimentos repetitivos em meio às folhas rasgadas no chão... Vão emergindo então corpos estranhos que emitem sons inaudíveis, violentos... Gritos que agridem, toques estridentes, peles que atraem e repelem, corpos que se chocam em movimentos bruscos agora acelerados... Não há coreografia prévia possível nos corpos e sons e papéis que perdem seus contornos, sua solidez, se diluem e escorrem moles e rasgados e esgotados... Vislumbramos na duração de uma cintilação o borrar dos recortes e contornos antropocêntricos que os separam das forças cosmopolíticas do mundo.



O que se passou ali?

Cintilação que cega os cinco sentidos humanos que tendem a reduzir fenomenologicamente a experiência no já dado, no já existente, e excede os limites do pensável, do perceptível, do sensível... Fulgor feito de cor, som, luz que, no instante de um clarão, permite entrever algo que não se pode definir, nomear, dizer... Experiência-limite... Algo que está por vir e que instiga a ampliação da percepção quando nos coloca diante do impossível ao nos fazer querer capturar o imperceptível ou aquilo que nos escapa (Garcia e Rodrigues, 2017).

Experiência-limite-desértica que faz secar e exaure as percepções e hábitos que querem reduzir os corpos à sua organicidade e formas dadas. Com essa catástrofe minimalista (Godoy, 2015), atentamos aos colapsos perceptivos que nos espreitam, desorganizando continuamente nossas existências, “fazendo ressoar o corpo da terra em cada corpo singular” (Godoy, 2015, s.p.), permitindo-nos contemplar outros mundos neste mundo, quando nos dispomos a estar na beira do mundo, quando confrontamos a impossibilidade de dizer e escrever e agir, e criamos mundos nos quais se torna possível dar expressão a outras relações entre seres e coisas, subvertendo os movimentos antropocêntricos da identificação e classificação que querem controlar a vida nas suas dimensões as mais impensadas (Rodrigues, 2017).



Mas... O que se passou ali?

Pergunta que pode suscitar uma vontade de medir o valor daquela experiência... Qual a sua efetividade política? Seu alcance? Seu resultado? Em que medida ela faz diferença?

Enquanto processo em ato, singular e efêmero, a fragilidade de sua temporalidade é sua força... Política da indeterminação... Abertura ao fora... Às multiplicidades... Política menor... Molecular... Micropolítica para dar um fim aos juízos deterministas... Política do acontecimento...

“Os processos são os devires que escapam aos juízos e não podem avaliar-se pelos resultados a que chegam, são desconversas que são como as teias de aranha, palavras como facas de fio fino e cortante, passeios imprecisos e intolleráveis, percursos sem destino, trajectos violentos de ondas incaptáveis que podem matar” (Godinho, 2016, p. 35).

Fragilidade ou imprecisão – o que se passou? – que abre continuamente a experiência à variação potencial e por isso impede a sua estabilização como evento passado ou já existente. Sua delicadeza enquanto gesto menor (Manning, 2016) libera a sua singularidade de ser encaixada na reconhecimento melancólica de uma certa relação com o passado, ou mesmo da expectativa ou espera de um resultado que aprisiona seus desdobramentos futuros.

Fragilidade como força de vida e potência política da indeterminação como ato de liberdade, que abre a experiência para a potencialidade do seu vir a ser e a libera do julgamento a partir de parâmetros instituídos em outras situações, tempos e espaços. Trata-se também da arte da atenção imanente proposta por Isabelle Stengers (2017) (com as bruxas e seus atos de magia): aquela que abre mão dos critérios que julgam transcender os agenciamentos.

tos... Atenção imanente que resiste ao julgamento da razão crítica e de sua caça às bruxas (que faz com que a fumaça das bruxas queimadas ainda paire sobre nossas narinas) (Stengers, 2017, p. 8), o que exige uma postura de combate com nós mesmos, com o caçador de bruxas que há em cada um de nós...

Experiência-limite que *exige estar presente* para que se possa avaliá-la nela mesma, em sua singularidade, já que não há condições já conhecidas, não há princípios dados de antemão: as condições e princípios são criados por ela e coincidem com o ato da sua instauração, retomado a cada vez em uma criação singular. Trata-se de um pragmatismo ou empirismo radical (Lapoujade, 2017), que libera a experiência de seu enquadramento num formato preexistente.

Experiência-limite que afirma a divisão entre o limite e o ilimitado, essa fratura do limite presente pelo inatural, essa pura distância sem medidas, essa plena ruptura em transitividade. Experiência que torna-se a afirmação de novas possibilidades de vida, que ultrapassa e não cessa de ultrapassar uma linha que, atrás dela, logo se fecha de novo em uma circunscrita duração de memória expandindo-se assim até o próximo limiar ultrapassável (Foucault, 1963). Portanto, antes de tudo, não se trata apenas de uma constatação de verdade, mas, sobretudo de uma experiência que autoriza uma alteração, uma transformação da relação que nós temos com nós mesmos e com o mundo.

Neste sentido é que a experiência diz respeito a se atingir um ponto da vida que seja o mais próximo de um invivível. “Não a vida vivida, mas o invivível da vida. Não a experiência possível, mas a experiência impossível. Não a experiência trivial, mas aquela em que a vida atinge o máximo de intensidade, abolindo-se. Não a experiência cotidiana, mas a experiência-limite” (Pelbart, 2013, p. 207, 208). Experiência que, por ser invivível desbanca o sujeito, abrindo-o à própria dissolução... Nela tudo permanece indefinido, não se pode mais qualificar o objetivo ou subjetivo, já que o sujeito não é mais seu fundador ou constituinte (Lapoujade, 2017).

Encontros

Mas o que fica, o que resta, o que sobra dessa experiência-limite?

Ao propormos experimentar a impermanência dos encontros, vislumbramos, precária e provisoriamente, a emergência de toda uma outra política... Aquela que nasce da relação entre os corpos, das capacidades, virtualidades, tonalidades e tendências que afloram com eles, entre eles... Em vez dos atributos e predicados já dados pelos conhecimentos, posições sociais, identidades, lugares de origem, cultura, linguagem ou mesmo do determinístico ou do probabilístico (a ação esperada ou possível a partir de determinados conhecimentos ou condições ou contextos – históricos, sociais – dados a priori), a faísca dessa experiência-limite que queima nossa escrita ascende a importância política da contingência das relações e suas consequências.

Política que não estabelece de antemão aquilo de que se é capaz: o que interessa é o que acontece quando se está junto, de maneira *imediata*. “Há algo forte demais na vida, intenso demais, que só podemos viver no limite de nós mesmos” (Lapoujade, 2015, p. 23).

Da experiência suscitada pelos encontros nas Imediações Aberrantes, intuimos o aprendizado do que é e pode ser estar efetivamente presente: as colaborações e combinações inesperadas que testam nossa capacidade de responder – resposta que não diz respeito a uma reação já esperada, mas a se dispor a estar atento: não para o que supostamente se é capaz de fazer mas para *aquilo* que os seres e coisas suscitam uns aos outros e que, antes do encontro acontecer, não estava lá. Como podemos recuperar a capacidade de honrar essa experiência (Stengers, 2017), que nos permite testemunhar o que não somos? Vale dizer, honrar e estar à altura do que nos tornamos. Eis a tarefa ética, estética e política que procuramos colocar em jogo: estar à altura dos acontecimentos!

Referências

- DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- _____. *Crítica e clínica*. São Paulo: Editora 34, 1997.
- FOUCAULT, M. Préface à la transgression. *Critique “Hommage à Georges Bataille”*, n. 195-196, août-septembre 1963, In: Dits et écrits vol. I, p. 233-250.
- GARCIA, G. C. A expressividade do deserto: ressonâncias estéticas. *ClimaCom*, ano 1, n. 1, dezembro de 2014. Disponível em: <<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=1131>>. Acesso em: 19 de fevereiro de 2018.
- GARCIA, G. C.; RODRIGUES, C.C. Editorial “Percepção”. *ClimaCom*, ano 4, n. 9, dezembro de 2017. Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/wp-content/uploads/2014/12/dossie_percepcao-2.pdf>. Acesso em: 19 de fevereiro de 2017.
- GODINHO, A. Máquinas anômalas e nômadas: do que ainda não existe ao que já não existe mais. Ou do que já não existe mais ao que ainda não existe. In: Romaguera, A.; Amorim, A.C. (Org.). *Conexões: Deleuze e Máquinas e Devires e...* Rio de Janeiro: DP et Alii, 2016.
- GODOY, A. Sismografia. *ClimaCom*, ano 2, n. 4, dezembro de 2015. Disponível em: <<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=4017>>. Acesso em: 19 de fevereiro de 2018.
- LAPOUJADE, D. *William James, a construção da experiência*. São Paulo: n-1 Edições, 2017.
- _____. *Deleuze, Os movimentos aberrantes*. Trad. de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015. 319 p.
- LISPECTOR, C. *Água Viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998. 87 p.
- MANNING, E. For a pragmatics of the useless, or the value of the infrathin. *Political Theory* 45 (1), SAGE Publications, p. 97-115, 2017.
- MANNING, E. *The minor gesture*. Duke University Press, 2016.
- PELBART, Peter Pál. *O avesso do nihilismo*. Cartografias do esgotamento. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

- RAMOS, N. *O mau vidraceiro*. São Paulo: Globo, 2010.
- RODRIGUES, C. C. Escrita, experiência e mudanças climáticas. Paper apresentado no VI Coninter – Congresso Internacional Interdisciplinar em Sociais e Humanidades, João Pessoa, 2017.
- SLEGGERS, R. (2016). Conhecimento sensível (felt knowledge) e vulnerabilidade corajosa (courageous vulnerability): um estudo sobre a memória involuntária no livro *Em busca do tempo perdido* através das filosofias de William James e Henri Bergson. *ClimaCom*, ano 03, n. 05. Disponível em: <<http://climacom.mudancas-climaticas.net.br/?p=5113>>. Acesso em: 30 de maio de 2017.
- STENGERS, I. Reativar o animismo. *Caderno de Leituras*, n. 62, Chão da Feira, 2017.
- VILELA, E. Resistência e acontecimento. As palavras sem centro. In: KOHAN, Walter Omar; GONDRA, José (Org.). *Foucault 80 anos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. 107 -127 p.

Música

“Redescobrir”, Gonzaguinha, 1981.

Corpos-pesquisas cavam o terreno: intensidades do comum

Wenceslao Machado de Oliveira Jr¹

Isaltina Mello Gomes²

Ana Carolina Brambilla Costa³

Tarcisio Moreira Mendes⁴

Steferson Zanoni Roseiro⁵

Nayara Santos Perovano⁶

Wescley Dinali⁷

Tamiris Vaz⁸

Leiliane Aparecida Gonçalves Paixão⁹

Nilcéa Elias Rodrigues Moreira¹⁰

Camilla Borini Vazzole¹¹

Sofia Karam¹²

¹ Livre-docente. Faculdade de Educação-Unicamp. *E-mail*: wences@unicamp.br.

² Doutora em Linguística. PPGCOM/ Departamento de Comunicação-UFPE. *E-mail*: isaltina@gmail.com.

³ Mestranda em Educação. Faculdade de Educação-Unicamp. *E-mail*: carolbramb@gmail.com.

⁴ Doutorando em Educação e membro do Grupo Travessia. Faculdade de Educação-UFJF. *E-mail*: tarcisiodumont@yahoo.com.br.

⁵ Mestrando em Educação. Centro de Educação-UFES. *E-mail*: dinno_sauro@hotmail.com.

⁶ Mestranda em Educação. Centro de Educação-UFES. *E-mail*: nayperovano@gmail.com.

⁷ Doutorando em Educação e membro do Grupo Travessia. Faculdade de Educação-UFJF. *E-mail*: wescleydinali@yahoo.com.br.

⁸ Doutora em Arte e Cultura Visual - UFG. Docente no Instituto de Artes - UFU. *E-mail*: tamirisvaz@gmail.com.

⁹ Mestranda em Educação e membro do Grupo Travessia. Faculdade de Educação-UFJF. *E-mail*: leilianepaixao2014@gmail.com.

¹⁰ Doutoranda em Educação. Centro de Educação-UFES. *E-mail*: nermoreira@gmail.com.

¹¹ Mestranda em Educação. Centro de Educação-UFES. *E-mail*: camillavazzoler@gmail.com.

¹² Doutoranda em Literatura, Cultura e Contemporaneidade - Puc-Rio. *E-mail*: sofiakaram@gmail.com.

*Eu não quero essa casa [...]
O que eu quero é muito mais áspero e mais difícil: quero
o terreno.
(Clarice Lispector, 1964)*

Este texto foi escrito a muitas mãos. Aqui reverbera o desejo de arrastar a potência do encontro, de continuar dobrando-o e desdobrando-o, após o *VII Seminário Conexões Deleuze e Cosmopolíticas e Ecologias Radicais e Nova Terra e...* Uma sessão de trabalhos, cuja epígrafe era a mesma que aqui segue, foi o palco onde se propôs o encontro de corpos, falas, imagens e materiais compondo um único lugar, aberto às combinações e sustos e silêncios e fios e... Imersas no imprevisível, no limite entre humano e não humano, entre fluxo e sedimentação, que potências se dão ao pensamento? Que afetações se dão na construção do comum? Que potências de aprendizagens inventivas se (des) constroem? Proliferações inesperadas a partir de Deleuze e Guattari. Na construção (do) comum a exigência de corpos em contato, corpos em contágio, desejantes do terreno – aquilo que escapa do humano, que estremece as pesquisas-certezas: áspero, sensorial, difícil. O encontro experimentado como terreno que exige pensamento: uma imediação aberrante. Que possibilidades de partilha (do) comum podem emergir desse encontro?

Dos trabalhos enviados pelos participantes escapavam linhas soltas de incômodos não comuns, com potência para movimentação dos corpos, das palavras e dos pensamentos. Iriam nos expor às suas pesquisas e desassossegos individuais. Decidimos que essa exposição se daria não somente através do que cada um tivesse trazido, mas também, e sobretudo, através dos materiais espalhados numa sala e das composições instáveis que produziam. Linhas trançadas, cortadas e bordadas na proposta de construção de uma imediação aberrante. Na vontade de tensionar a pretensa dicotomia *cultura e natureza*, arrastamos a ideia de desvio como gesto do sujeito – tão pulsante nas propostas iniciais enviadas para o evento – para o desvio como coisa, desvio que se faz no lugar, nos objetos e nas relações: desvio como força, como exigência.

Cavar, assim, o encontro como terreno, em que os objetos, corpos, textos e pensamentos não estariam pré-determinados para serem expostos, mas sim se tornariam “coisas” (Ingold, 2012) daquele lugar, parte da experiência (do) comum. Pois quando pensamos em uma sessão de trabalhos como uma imediação aberrante, os encontros se dão entre quê? Pesquisas, conceitos, pesquisadores... mas também, apostamos, entre conceitos e o lugar, entre pessoas e sons incidentais e acidentais, entre pesquisas e mosquitos que proliferam no ambiente, entre tijolos e barbantes e massas de modelar e projeções e imagens e capivaras e... afinal, que afetações mobilizam o pensamento na construção (do) comum?

Qualquer uma. Não todas.

A ideia dos organizadores da sessão era lidar com as tensões de uma composição coletiva, com a constituição de um comum em devir constante, com a montagem de rizomas por acréscimo – e intensificação – de outras conexões no “meio”: e, e, e, e, e...

Interessava-nos também que as apresentações dos trabalhos fossem afetadas pela experimentação de percursos desviantes entre palavras e imagens e materiais contáveis, moldáveis, naturais, culturais; que os argumentos e contextos das propostas fossem se desmontando nos fluxos das combinações que iam emergindo ali mesmo, aberrantemente imprevistas e impreviáveis. Para que a construção (do) comum pudesse se fazer como um porvir, uma nova terra em terreno movediço, era preciso que não houvesse um comum a ser alcançado (os certificados), mas sim um espaço que se pudesse mover e se dobrar no pensamento em proliferação entre corpos humanos e inumanos.

O lugar: uma sala do Laboratório de Estudos Urbanos (Unicamp), em íntimo contato com uma área que passou por processo experimental de recuperação ambiental. A ação humana de reconfiguração do “natural” ocasionou o aumento da população de capivaras e, consequentemente, de carrapatos. Uma cerca que não havia hoje separa o ambiente *natural* do ambiente *humano*; não impede, porém, os contágios e trânsitos, sejam os dos pensamentos da sessão de trabalhos que invadem o habitat das espécies, sejam os das capivaras que perambulam inesperadamente diante das salas de trabalho do Labeurb. É um lugar onde o campo problemático se faz mais intenso e tenso – natureza e cultura: um terreno que escapa do humano e da intencionalidade do sujeito.



Nesse lugar realizamos um espaço-instalação com materiais escolhidos a partir da leitura dos trabalhos: descartes recolhidos nas lixeiras dos Institutos da Unicamp, dobras, recortes e rasuras das propostas de trabalho impressas, cadeiras empilhadas, massa de modelar, argila, areia, tijolos, fotografias, lupa e, trazidos pelos participantes, objetos artificiais que simulavam formas

naturais. Eram todos materiais leves e moldáveis, abrindo a possibilidade de combinações infinitas com e a partir deles, com e a partir das próprias apresentações dos trabalhos, que foram se desviando de seus contextos, roubadas para aquele (lugar) comum.



Na busca de ampliar a força do desvio, iniciamos as apresentações estabelecendo a altura dos corpos presentes e ausentes (o participante ausente foi descrito pela sua colega e sua altura foi contabilizada na ordem de apresentações). Critério atravessado por uma regra da natureza, no limite entre o que é humano e o que escapa dele.

E o presente-ausente inicia sua apresentação, logo atravessada por fragmentos de outras, imbricadas em movimentos dos corpos e coisas que potencializavam a forma de agir com o ambiente. Diferentes apresentações começaram a dialogar e o critério inicial já não era mais uma regra. Estávamos em um espaço que apostava na força da diferença, na inventividade dos encontros: experiências desterritorializadoras, um chão movediço. Ninguém sabia dizer o que viria a seguir...

“Posso falar na sua frente?”, ouve-se, de repente, de um corpo interrupto. “É porque acho que agora cabe minha fala!”. Haveria necessidade desse pedido pra pegar a palavra? Tateávamos ali, loucamente, os corpos (humanos-

-inumanos, orgânicos-celestes) numa desordem de colocação. Quanto de ordem há numa fala que pede? De que se apetece um corpo junto a outros que lhe aprazem? Estremecia o grupo junto a um movimento de imprevisibilidade que se estabelecera como comum.

À palavra tomada – (con)sentida? – o corpo falante acrescentou um exercício de respiração proposto com mais algumas reflexões sobre o ar da/na escrita, como uma pausa para a respiração. Uma passagem de ar pelo texto.



Os movimentos provocados pelo (lugar) comum foram rompendo com as apresentações de trabalhos estratificados, engessados pelo tempo e capturados por slides. Nenhuma apresentação foi realizada como prevista anteriormente. Diante da sala já caótica, o aviso prévio – *venham de calça e sapato fechado!* – deixava de ser um medo para ser um riso. Corpos – inanimados? extensíveis? – em mãos, colocávamos em roda o que nos prendia à conversa, ao comum. Fragmentos de apresentações eram ofertados e dispersados em meio a movimentos com tijolos, areia, linhas de tecido, estouros e silên-

cios. *Paff!* Quebra-se um tijolo. Muitos tijolos se espatifam um sobre o outro. Estranhamento, medo, ansiedade: não se sabia o que iria acontecer ali. O comum era um espaço imprevisível, em que cada modificação, destruição, reconstrução ou interferência nos materiais, corpos e falas provocavam encontros outros, ao ponto de não sabermos se estávamos afetando ou sendo afetados por aquelas experiências.



A escolha da sala, a preparação dos materiais e os critérios de apresentação funcionaram como disparadores de perturbações, que estremeceram a casa – aquilo que é já significado e reconhecido, aquilo que nos seria dado nos conceitos e nas pesquisas: a casa de que fala Clarice Lispector, no conto *Mineirinho* (1964), e que se contrapõe ao terreno.

Casa sendo “as coisas que foram se tornando as palavras que me fazem dormir tranquila” (Lispector, 1964, p. 252), tudo aquilo que já está significado na cultura. Mas “embaixo da casa está o terreno, o chão onde nova casa poderia ser erguida” (idem, p. 250), chão esse que escapa dessa casa-palavra e experimenta a perda fazendo notar “o mal-estar de não entender o que se sente, de precisar trair sensações contraditórias por não saber como harmonizá-las” (idem, p. 250). Terreno remetendo para o encontro com aquilo que está aí e não é palavra, algo aquém e além do signo que tranquiliza; e que é áspero, sensível, sensorial, (des)articulado (Oliveira Jr., 2015, p. 122).

Fizemos um convite – preparamos um lugar – para deixar as casas-pesquisas estremecerem nos encontros com outros corpos e coisas. Os muitos estranhamentos levaram alguns a uma quase-terapia. Não de si próprios, mas de suas pesquisas e apresentações. Ruindo as paredes que precariamente se

põem de pé diante dos problemas aos quais os trabalhos iniciais respondem, poderemos sentir o terreno? Aquilo que escapa do humano: áspero, sensorial, difícil... e ao mesmo tempo comum. Desejo de tateá-lo. Corpo arrisca na invenção de produzir tantos outros. Produção de um corpo-objeto. Objeto que insiste e resiste em grudar e colar num corpo-pesquisador. Pesquisadora tenta lançá-lo, mas o objeto permanece entre fitas, massa de modelar, barbantes, areia... os restos e intensidades permanecem criando dobras num dentro-fora.

As imediações deixam ver limites, sinuosas desdobras de um dentro-fora da tradição epistemológica que deseja-se universal, imutável, verdadeira: identidade. Mas lançada no comum, naquela sala entre tantas identidades, faz aparecerem aberrações: formas disformes, desidentificadas porque põem em movimento todas as formas que se pensavam estáticas. As velocidades inconstantes desse novo “campo de possíveis”, potencializaram que os encontros e experiências *aberrantes* engendrassem aprendizagens inventivas que, com seus movimentos próprios e indomáveis, desviaram do prescrito.



Que experiências aprendentes foram estas? Em que sentido se afirma sua força ou potência educativa? Como estas experiências inventivas perfuram os clichês e ampliam as composições no fazer coletivo (do) comum?

Não temos como mensurar, pois apostamos que a potência comum que emerge das experiências vividas são movimentos construídos na relação com o lugar, com os materiais, com o não humano que também o constitui. A questão é, talvez, roubada a partir dos ameríndios que aqui há muito fizeram vida: espíritos há por toda parte, mas nem tudo tem corpo, nem tudo faz corpo (Vi-

veiros de Castro, 2015). E fazer corpo, ensinam-nos, é apetecer-se pelo mundo, tasteá-lo. Ter corpo é permitir-se ser devorado ou devorar. Fluxos que afetam a vida, indo e voltando em linhas incertas, moduláveis.

É nesse sentido que as experiências singulares, bem como os dispositivos de conversação promovidos, podem ser entendidos como movimentos de cogestão do percurso formativo, que afirmam uma abertura potencial para constituição de processos ativos de subjetivação, conformados em torno do jogo político de produção do sentido do ato de educar, não o preconizado pela tradição acadêmico-científica clássica que, usualmente, endurece o campo pedagógico. Esses movimentos nos remetem a ritornelos que nunca retornam da mesma maneira, para os mesmos fins, para o mesmo movimento curricular... movimentos de invenção de “linhas de desterritorialização para o ritornelo” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 76):

Desterritorializar o ritornelo, inventar linhas de desterritorialização para o ritornelo, implica procedimentos e construções que nada têm a ver com os da pintura (a não ser vagas analogias, como os pintores tentaram às vezes). Sem dúvida, aqui ainda, não é certeza que se possa fazer passar uma fronteira entre o animal e o homem: não há pássaros músicos, como o pensa Messiaen, por diferença em relação a pássaros não-músicos? Será o ritornelo do pássaro forçosamente territorial, ou será que o pássaro já se serve dele em desterritorializações muito sutis, em linhas de fuga seletivas? Não é certamente a diferença do barulho e do som que permite definir a música, nem mesmo distinguir os pássaros músicos e os pássaros não-músicos, mas sim o trabalho do ritornelo: será que ele permanece territorial e territorializante, ou é arrastado num bloco móvel que traça uma transversal através de todas as coordenadas — e todos os intermediários entre os dois?

Mais do que habitar uma casa-território endurecida ou expor nossos saberes de dentro de nossas casas-pesquisas, fomos constituindo ritornelos através de forças cantadas em múltiplas vozes e silêncios. Pássaros que cantam não mais para demarcar seus territórios, mas para se moverem para fora de um evento acadêmico, contaminando e se deixando contaminar pelos efeitos do coro improvisado.

São ritornelos que agora se abrem para novas forças improvisadas por esta escrita coletiva – dezenas de mãos tecendo ritmos vivos que delineiam um terreno que não é fixo, que não se prende ao território-sala-Unicamp onde nossos corpos se cruzaram, mas que começou muito antes e que segue suas linhas em conexões não lineares... Um terreno desejado pelo movimento ‘entre’, que não existe sem os pés que assentam sua matéria, que lhe introduzem marcas e levantam a poeira viva ecoada.

Em meio à escrita comum, um desvio emergiu do encontro presencial dos corpos e coisas, ganhando intensidade no encontro virtual das palavras: um outro devir emergiu como imediação aberrante.

Desvio: desmanchar do corpo toda a inexistência: devir

Uns deliram que são a raça superior; outros que são a raça inferior. Entre esses dois pólos berram Deleuze e Guattari, em “O anti-Édipo”: um delírio racista paranoico-bi-unívoco e um delírio racial nomádico plurívoco. Num o limite é limitante, noutra o limite é expansão. “sou um animal... Um negro” (2011, p. 144), sou da raça inferior.

Na afirmação de uma raça, a produção de diferença. A forma hegemônica em devir-negro abre possíveis para o Negro tornar-se, ele mesmo outro. A política do delírio racista paranoico e bi-unívoco, ao afirmar-se raça superior, produz na diferença morte. Impossível de outros, uma necropolítica (Preciado, 2016). Um epistemicídio, afirma Djamila Ribeiro (2017) em “O que é o lugar de fala?”. A necropolítica e/ou o epistemicídio desejam a morte não só da diferença, mas do diferente. Produz o diferente para exterminá-lo. Preciado (2014) convida-nos a pensar para além do binarismo, no entanto, sem perder de vista a política binária; esse autor, mesmo hoje não experimentando mais a experiência de ser mulher cis e lésbica, não pode usufruir do privilégio de ser Homem por sua produção trans. Preciado é afirmação: sou da raça inferior, sou um animal, um negro. Um delírio nomádico e plurívoco que põe em devir todas as formas hegemônicas. Djamila convida-nos não só a pensar o Negro, tão tematizado na academia, mas pensar também o Branco e sua produção como raça superior. Ambos põem em devir as formas, todas. Devir não é imitar, é por em movimento.

Preciado trans homem não é imitação do Homem, é devir mulher – gênero inferior – ou ainda, devir trans do gênero; não deseja criar uma forma correta, verdadeira de corpo; põe em devir as identidades Homem-Mulher, o binarismo.

Djamila mulher negra convida o Branco a pensar seu privilégio e a se calar diante da experiência da negritude. Uma experimentação do silenciamento histórico que o negro vivencia. Para além do ressentimento em calar-se, como pode o Branco experimentar a afonia, devir-negro da fala? Que teria ele então para dizer, não sobre o negro e nem junto ao negro, mas como Branco experimentando um lugar outro que não aquele naturalizado? Um lugar de efetiva disputa, luta de forças ao modo Nietzsche de pensar a existência, Potência de Vida. Afirmação da afirmação. E não ressentimento de perder o privilégio sempre experimentado. Devir não é negar a forma ou desejar o fim das formas – necropolítica, epistemicídio. Devir é por em movimento as formas com riscos de desejar fixidez de novas formas. Preciado delira nômade entre um polo e outro. Djamila convida ao delírio entre um polo e outro. Delírio este que não se constitui no vazio ou no esvaziamento, mas na composição.

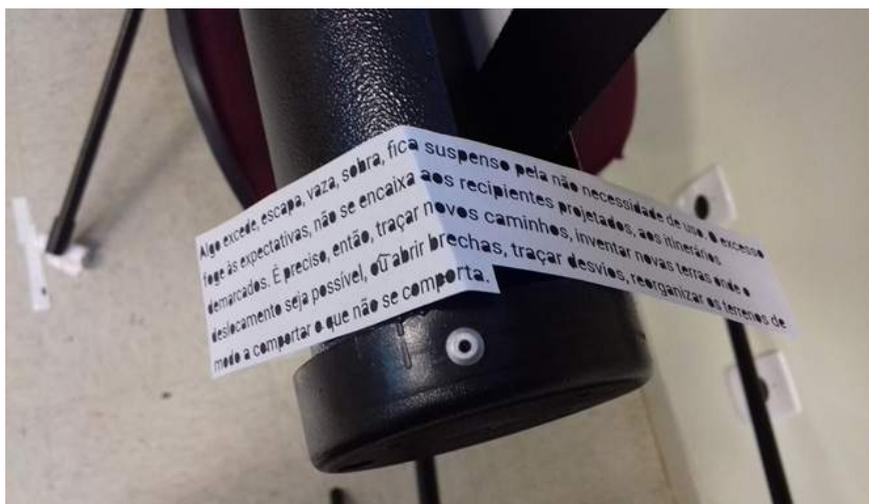
Convidam: que pode um Homem cis em devir-trans? Que pode um Branco em devir-negro? Não se trata de um Homem cis falando em lugar de um corpo Trans; tampouco um Branco falando em lugar de um corpo Negro. É um Homem cis e um Branco em devir, em movimento que dispara possíveis para que

o corpo trans e negro ponham-se em outros lugares e, conseqüentemente, o Homem cis e o Branco será posto também em lugares outros.

Na sala onde nos encontrávamos, o som de um barbante se desenrolando, por alguns minutos, moveu um ‘corpo coletivo’, ‘corpo outros’, organizado temporariamente por uma pulsação (a frequência do desenrolar) e um conjunto de elementos díspares (falas, objetos, mãos...). Esse corpo em devir não anula corpos estriados nem agrega diferenças em um discurso binariamente inclusivo. Ainda assim, provoca disposições não nomeadas a priori. Compõe a si mesmo, tornando-se corpo-intensidade gestado no encontro.



Toda a cadeia entra em movimento de desterritorialização. Mas no qual não mais a forma hegemônica determina novos movimentos. Nem mesmo é a mesma política, a necropolítica ou epistemicídio, que age, mas uma política outra, uma política vital ou epistêmica gerativa, uma política que dispara possíveis outros de composição de vidas. Devir não é fazer pelo outro ou fazer com o outro, devir é liberar fazeres outros. “Devir índio para que o índio, ele mesmo, se liberte de sua agonia” (Viveiros de Castro, 2015), devir negro para que o negro, ele mesmo, liberte-se de sua agonia; devir trans para que o corpo trans, ele mesmo, liberte-se de sua agonia.



A questão, de certo modo, é de produzir um corpo para além de qualquer amarra, mas, ao mesmo tempo, no limiar de toda linha dura, na tangente de toda sedimentação, de todo tecido estriado. Os corpos se amontoam para conversar, para fazer ruir o real imediato, e, ali, um corpo-trêmulo sussurra *posso falar antes?* com tanta força como o corpo ausente posto a falar, posto a partilhar o que precisava falar. Ela não fala ‘antes’, nem ‘depois’. Sua fala se dá ‘entre’.

Entre aquele que fala, aquele que se cala e o que fala ao mesmo tempo, fragmentos de objetos destituídos de suas funções originais se exibem em suas potências inúteis e nos convidam a expandir nossos corpos-pesquisas. Entre objetos, com objetos, esses corpos adquirem novas formas que já não cabem na estrutura ‘apresentação’. Tornam-se ‘presença’, pesquisas presentes e vivas tal qual os corpos que ali respiram, suspiram, contaminam seus pulmões com a poeira levantada pelos movimentos um do outro.

São corpos não identificados pelas suas cores, formas, sexualidades, órgãos. Corpos-pesquisas que insistem em encontrar brechas por onde fazer circular ar, abrir vãos ou inventar conexões com outros corpos existentes mesmo na ausência, corpos-pesquisas, corpos-lembranças, corpos-desejos, constituídos de potências, conjuntos de sensações e expressões.

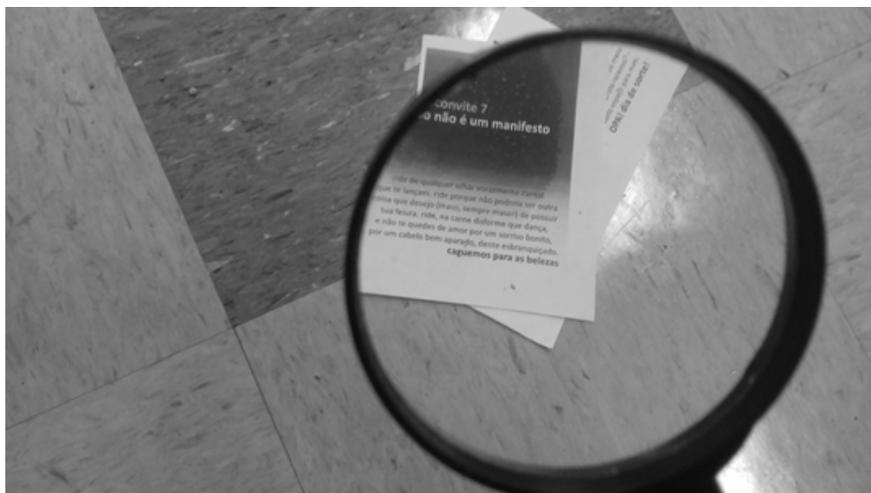
É que, seja com Paul/Beatriz Preciado (2014) ou com David Lapoujade (2015), seja com o Comitê Invisível (2016) ou com Eduardo Viveiros de Castro (2015), o corpo descobre-se tão falante quanto marca presença no mundo, descobre-se tão desejanste do mundo quanto o questiona, quanto lhe indaga as veracidades. Parafraseando Deleuze e Guattari (1995), no início do texto *Rizoma*, não chegar ao ponto em que não se diz mais Branco ou Homem cis, mas chegar ao ponto em que não se tem mais importância dizer ou não dizer

Branco e Homem cis, ao ponto em que não se tem mais importância de dizer Identidade; não chegar ao ponto em que não se diz mais real ou mais fictício, mas chegar ao ponto em que não tem importância transitar entre ambos, produzindo, n'ambos, o duplo da existência.

O corpo, como devemos ser lembrados todos os dias, é da ordem do tátil, da submersão.

“Habitar plenamente é tudo o que podemos opor ao paradigma do governo” (Comitê Invisível, 2016, p. 197), opor ao paradigma da existência tornada acéfala. Habitar plenamente é estar pleno no encontro com as coisas e corpos de um lugar. Querem-nos incorpóreos, querem-nos inexistentes, mas, por algum erro de cálculo, ainda não foram capazes de criar outro verbo para além do querer. E, de algum modo, ao quererem algo de nós, fazem-nos querer também. E, querer muito se aproxima da potência do desejar.

Deseja-se o corpo, no corpo, com o corpo, para o corpo.

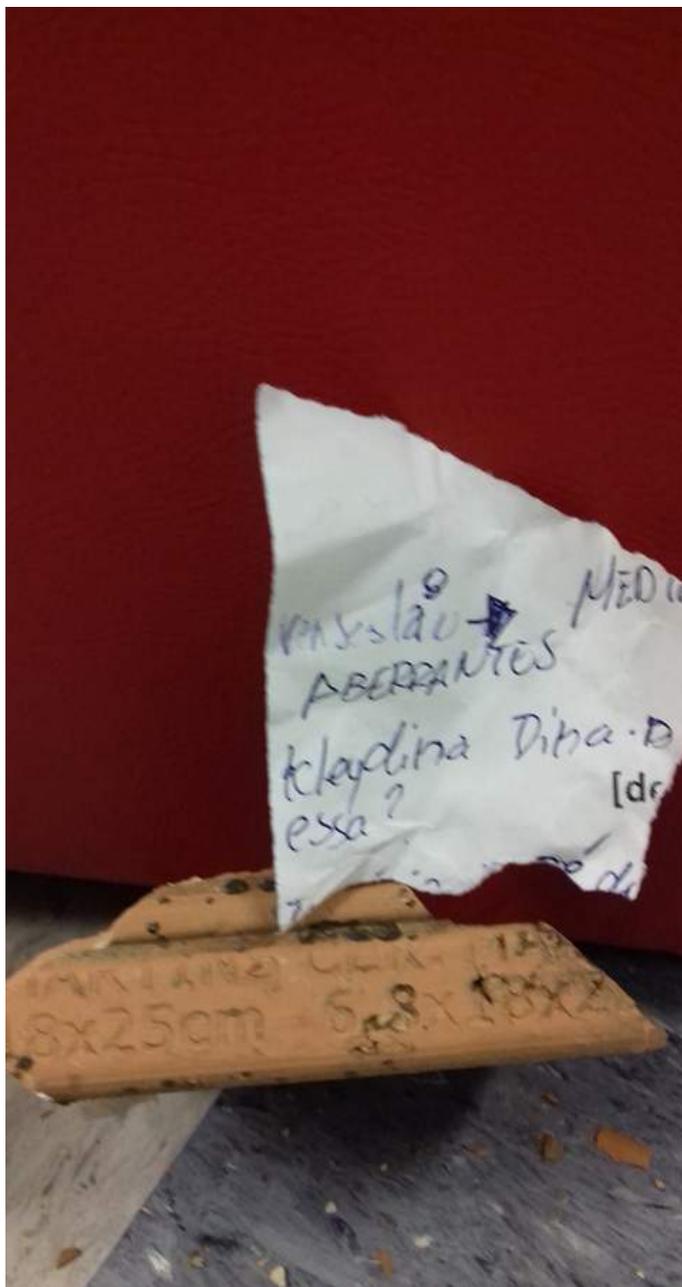


Poderíamos dizer, em retrospectiva, que, ali, naquela sala, havia tão somente corpos. Humanos e inumanos. Corpos de contato, corpos em contágio que, naquele espaço potente para aprendizagem, deliraram para além de qualquer ordem. Corpos presentes, corpo-ausente e vários rasgos da carne em aprendizagem. Aprendizagem, essa, que perpassa o imprevisível, pela diversão, pelos medos, pelo movimento dos pensamentos, debates, encontros, afetos e deslizamentos de pensamentos dogmáticos que acreditam ter um modelo para aprender.

“Eu não quero essa casa”, começa Clarice na epígrafe que escolhemos para descomeçar. Era também a epígrafe do encontro presencial. Eis, numa breve

lufada de lucidez, o princípio desejanste de um coletivo de corpos: “o que eu quero é muito mais áspero e difícil: o terreno”.

Pois o fabulemos.





minando a terra queimo livros que de nada me servem
dos bastidores peneiro água que escorre pelo ralo
sou um sugador sem imagem que ainda se reflete no espelho
resisto ao falante falador
sobre territórios decadentes faço aliança com esquisitos escondidos
coleciono gotas de água sobre tijolos quebrados no piso esburacado
territórios fechados não impedem minha saída
passeio por mobílias desarranjadas sobre escombros e julgamentos dos se-
nhores representações
eu estava lá nos bastidores quando tudo se apagou
sou um impostor necrófilo pisando sobre falhas sobre valas sobre talas anár-
quicas
a que e a quem será associada suas composições medíocres falatórias
permito-me ao vômito ao sabotar-me com pão e carne
veja o meu reflexo senhores
todas as cenas senhores
todos os chutes senhores
querem chutar-me senhores
sou nomes sobre simbolismos
mostrarei todas as cenas detonadas
eu não sou
permito-me com pão e carne vomitar-me
você diz que sabe mais sobre mim do que eu
eu não sou

Conexões entre manguezais e (des) territórios (des)conhecidos: o que pode o humano nos seus devires em tempos de catástrofe?

Alda Regina Tognini Romaguera¹

Carlos Augusto Silva e Silva²

Davina Marques³

Este texto foi gestado no processo de fermentação de uma dentre as dez imediações aberrantes propostas no VII Seminário Conexões: Deleuze e Cosmopolíticas e Ecologias Radicais e Nova Terra e..., como possibilidade de provocar encontros de pensamento e criação e, ainda, de esgarçar modos de apresentação de trabalhos em encontros acadêmicos. Fomos convidados a coordenar o Grupo 02: Conexões entre manguezais e (des)territórios (des)conhecidos, que reuniu trabalhos com diversidade temática e performática dentre as abordagens teóricas sugeridas pelos organizadores. Sendo assim, convidamos os participantes⁴ para uma vivência durante o dia 28 de novembro de 2017, ocupando o espaço do Lume Teatro – Núcleo Interdisciplinar de Pesquisas Teatrais da Unicamp, com a seguinte proposta:

¹ Doutora em Educação pela FE/UNICAMP. Professora-pesquisadora do PPGE/Uniso. *E-mail*: aldaromaguera@gmail.com.

² Graduado em Ciências Biológicas-UFPA pela Universidade Federal do Pará. Atualmente mestrando em Educação em Ciências pelo Instituto de Educação Matemática e Científica. *E-mail*: carlosaugusto.soz@gmail.com.

³ Doutora em Letras pela FFLCH/USP. Professora e pesquisadora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo/Hortolândia. *E-mail*: davina.marques@ifsp.edu.br.

⁴ Participaram desta experiência-manguezal: Antonio Almeida da Silva, Arthur Pereira dos Santos, Bruno Parisoto, Daril Domingos Motta, Dolores Cristina Gomes Galindo, Fiamma do Amaral Diaz, Gabriel Schvarsberg, Letícia Castilhos Coelho, Luiza Borges Ferraz Barbosa, Maria Gabriela de Sá Lima, Mariane Schmidt da Silva, Marina Barbosa Sá, Marina de Oliveira Delmondes, Marina Meira Coelho, Marina Souza Lobo Guzzo, Marta Catunda, Marta Elaine de Oliveira, Matheus Silva, Priscila Medeiros Oliveira, Rodrigo Reis e Sabrina Batista Andrade.

*Dá-me um barco [...] E tu para que queres um barco [...].
Para ir à procura da ilha desconhecida, respondeu o homem,
Que ilha desconhecida, perguntou o rei disfarçando o riso,
como se tivesse na sua frente um louco varrido [...],
A ilha desconhecida, repetiu o homem,
Disparate [...], Estão todas nos mapas,
Nos mapas só estão as ilhas conhecidas [...]*
José Saramago

Desejamos fabular um manguezal convidando José Saramago (1998), Gilles Deleuze (2006), João Cabral de Melo Neto (1979) para fazer conexões entre as pesquisas inscritas nesse grupo, numa busca por (des)territórios (des)conhecidos. Desse desejo emana uma dimensão estético-política que movimentou procedimentos acadêmicos, colocados em suspensão pelo gesto de tomar um barco e seguir viagem, despindo-se das certezas autorais que se fazem bússola, mapa, bagagem, para enfrentar a correnteza incerta, efêmera, dos encontros. Nosso problema-provocação poderia traduzir-se na pergunta: como convidar, a nós e aos inscritos, a des-localarmo-nos de nossos territórios confortáveis e nos lançarmos numa terra desconhecida?

Um escritor a nos contar da busca por uma ilha desconhecida, a nos fazer barco e a lançar-nos “enfim ao mar”, à procura de nós mesmos (Saramago, 1998, p. 62). O movimento ensaístico desta escrita-manguezal será aquele que nos convida à abertura para o que ainda não há. Há algo de efêmero no ar e nesta escrita a tantas mãos.

Em busca da ilha cuja existência se ignora e pensando em ilhas encontramos Davina Marques com Gilles Deleuze, a nos dizer:

[...] que há dois tipos de ilhas: as *continentais*, acidentais ou derivadas, que foram separadas de um continente por uma desarticulação, uma erosão ou fratura; e as *ilhas oceânicas*, que são ilhas originárias, constituídas, por exemplo, de corais, de erupções submarinas (Marques, 2016, p. 208).

Gilles Deleuze (2006, p. 17) nos lembra que as ilhas nos dão testemunhos da oposição entre o oceano e a terra, pois: “o mar está sobre a terra, aproveitando-se do menor decaimento das estruturas mais elevadas; as outras lembram-nos que a terra está ainda aí, sob o mar, e congrega suas forças para romper a superfície”. O movimento de pensamento nesta escrita-manguezal se fará acompanhar por essas “ilhas desertas” de que nos fala o filósofo, na busca por um acontecimento que nos entranhará em *mangues de água parada [...] onde, fria, a vida ferve...*

Quem nos oferece essa condição, essa possibilidade? João Cabral de Melo Neto, um poeta a desenhar, em paisagens do Capibaribe, versos dessa vida que ferve nos pântanos, antes do rio ir ao mar:

*Mas antes de ir ao mar
o rio se detém
em mangues de água parada.
Junta-se o rio
a outros rios
numa laguna, em pântanos
onde, fria, a vida ferve.*

É na companhia desses versos, desse pensamento acontecimental e dessa busca pelo que ainda não há, que nos indagamos: de que diferentes modos exteriorizamos o manguezal aberrante que nos habita?

Essa pergunta-provocação desenhou nossa proposta para o dia do encontro: a de fabular um manguezal, ficcionar e provocar inversões de corpos coletivos, subtraindo a relação de fixidez e de estabilidade na apresentação de trabalhos. Com o poeta, propusemos explorar, do mangue, a efervescência de vida, sua capacidade de esgotamento e renovação contínua, seu ciclo de vida-morte-vida no *espaçotempo* de um dia. Queríamos, ainda, extrair forças de festa, de alegria, que contagiam corpos e ritmos nas culturas manguezinhas.

Pensamos um manguezal especulativo e nos convidamos, uns aos outros, a pensar o manguezal que há dentro de cada um, a (de)com-por, a inserir espécies, extraindo suas lógicas, afetos e os modos de funcionamento desse ecossistema.





Fazendo dobra com a questão que movimentou o VII Conexões: o que pode o humano nos seus devires em tempos de catástrofe? Solicitamos que os participantes trouxessem como contribuição uma fala, um objeto, uma imagem, entre outros, e escolhessem um parágrafo-potência do seu trabalho, uma singularidade do texto, como que num convite a extrair, das materialidades dos trabalhos, uma força de transmutação. O que poderia vir a ser navegar juntos por rios, mangues e mares (des)conhecidos? Como compartilhar nossas pesquisas em movimento?

Percebendo que o conceito de corpo proliferava nas propostas reunidas, consideramos movimentar expressões desses corpos, para pensar o que podiam fazer juntos. Como esses corpos tornavam-se participativos? Como interiorizavam e exteriorizavam o encontro de pensamentos nessas pesquisas? Desejos de explorar o movimento, corpos em movimento, trajetos, linhas.

Nossa busca nos apresentou à Cia de Dança Deborah Colker e à criação “Cão sem plumas”, espetáculo levado aos palcos em 2017, numa mixagem entre dança e cinema. A coreografia, inspirada no poema de João Cabral de Melo Neto, escrito em 1950, punha-se a apresentar “um homem-caranguejo, um caranguejo-homem, num jogo de luz e sombras”, e tratava “do inconcebível, do inadmissível” em relação aos humanos. “O João Cabral fala do Capibaribe, mas são todos os rios do mundo. São todos os descasos, com o rio, com o ribeirinho, com as pessoas, com as crianças, com a respiração do ser humano e com a respiração da terra” (<https://culturadoria.com.br/deborah-colker/>). Com trechos de imagens do espetáculo disponíveis *on-line*, dançamos mangues que nos habitam.

Outras afecções se fizeram pelas vozes de Björk e Elza Soares, na mixagem “Sambando no escuro” (<https://www.youtube.com/watch?v=erEgZ-Mia7Ko>), e por imagens que nos conectaram aos elementos de manguezais,

numa (im)pregnância à sua viscosidade e à espessura-mangue, sentindo com o poeta que *O que vive choca, tem dentes, arestas, é espesso.*

Vivemos, a modo de apresentação, o contato de corpos em movimento, em dança. Esse gesto simples, que poderia ser tomado apenas como uma inversão de procedimentos sociais, antes de nos apresentarmos e fixarmos nossas identidades, gerou um encontro estético que abriu possibilidades para a criação de uma poética, como se pode apreciar nas potências-mangue dos trabalhos que dançaram.

Dança com sabor de mangue, com cheiro de lama...

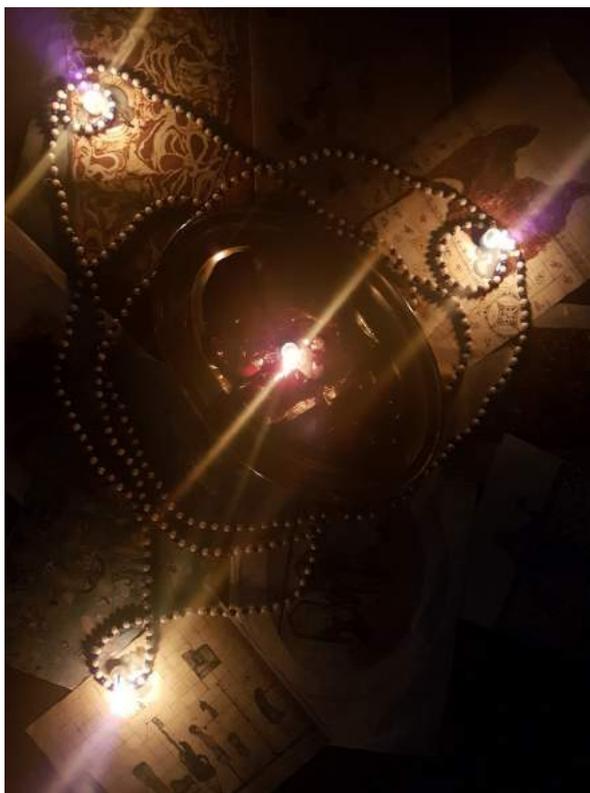
Dança-se porque somos um corpo desordenadamente em movimento. E a dança é assim, jamais poderá ser coreografada. Diz respeito ao toque, à epiderme de superfícies em contato com o mundo perdido no mais profundo das sensações: a pele. Captura imagens de sons que pouco tem a ver com uma música ou coreografia. Busca subsídios para um movimento do corpo como gesto criativo, ao mesmo tempo poético e político, porém sempre de outra maneira.

*Uma dança viça um dançarino
Um dançarino viça caranguejos,
pássaros e peixes
No chão, nos pés leves
Levou
Levado
Por caranguejos dançando
Voou
Para coletar movimentos soltos
Perdidos na casca de uma árvore,
lentes de uma câmara ou fibras de
celulose de um papel
Escorre
Percorre
Discorre
Frenético como o lagarto
Com seus pés leves
Dançou um dançarino*



Salve aos dançarinos que voaram. Que voem, que voem. Ventando leves e alegres encontros. Os movimentos voam e voaram junto os dançarinos. Saltamos, carregamo-nos, plainamos, mas a gravidade chega, aliás, faz parte do voo. Voamos, mas não permanecemos voando, dançamos, mas não permanecemos dançando, movimentamos, mas não permanecemos em movimento. Catando os movimentos revoltos, escutando o silêncio das vozes, é que os dançarinos pisa(ra)m na lama para pintar Novas Terras, Novos Mangues.

Conquanto, a lama nutrida pelos movimentos leves das águas do mar geram abrigos chamados de ninhos, que são coleções de habitações e acolhimentos... SAPOS, PEDRAS, FOGO, CONCHAS, PAPÉIS, APITOS, AREIA, CORDAS, SONS, TECIDOS, AÇAÍ, CORES, VELAS, BARRO, GALHOS, CARNE, SEMENTES, LINHAS, MÃOS, ÁGUAS, DANÇAS, MANGUES, ECOLOGIAS, CORPOS, FOTOGRAFIAS, COLARES, COCARES... Foram alguns dos elementos utilizados para compor esses ninhos a partir do conjunto de multiplicidades ali presentes e, também, inventadas e oportunizadas com e nos encontros.



Não se pense que os ninhos, os quais estão sendo fabulados em cada experimentação na e fora da imediação, foram tracejados apenas de pêlos, pedaços de caldas, escamas, folhas, gravetos, penugens, ou seja, elementos que disponham ao aconchego. Ademais, entremeado a ele e compondo-o como ninho, estavam os espinhos, pedras..., que violentaram o corpo dos dançarinos para que dançassem por diferentes habitações, voassem movimentando-se, outrando o processo já experienciado.

Uma nuvem invadiu os dançarinos, um mar-manto que veio com a maré po-
emar bailados. Quilômetros de um branco-transparente de fibras d'água trazia outros nutrientes para cada dançarino que, até então, estavam embebidos demais com seus estudos. As pesquisas dançaram nesse lamaçal p(r)ovo(c)ado pelo encontro do mar e da terra; nem mar nem terra; eram mangues associados às margens, entre dois lugares, conjugando o verbo outrar; outro lugar.



Dizia-se: a música nesse entre terra e mar não é música de se dançar. Loro-
rota. Muitos ali viram a música e tocaram na dança. Escutaram danças e
movimentaram músicas, pois não se sabe o que vem primeiro, aliás, como
dissociar música de dança? Principalmente aquelas que acontecem no silên-
cio e movimentam o pensamento.

Instrumentos sonoros ecoaram ao serem acoplados aos corpos dos dan-
çarinos e produziram músicas que, até então, misturaram-se à Björk, Elza
Soares e Luciano Berio. Ruídos se transformaram em berros, sons em brami-
dos, ganidos em zoadas; e tudo isso se transformou em Mangue. Vozes do/
no Mangue. Que gritaram suas pesquisas e textos não mais com vozes, mas,
ainda, com vociferações dançantes.

Os textos escritos também foram molhados, no entanto, as palavras não
foram apagadas pela lama; tornaram-se cinzas de pesquisas. Transmutaram-
-se do papel e entranharam no/do corpo, na coreo-grafia desordenada; “mi-
nha pesquisa não é mais minha, a sua não é mais sua, quem ali lembrava de
qualquer autoria?”

Percebendo isto, Marina dançou conosco “Afetações Aberrantes”⁵. Movi-
mentou o corpo para além do orgânico deslocando palavras ar-riscadas de
um marrom fétido. Oxigênio ao corpo. Dançou as palavras.

I

Um solo. Uma página. (Des)dobramentos lameados.

Um solo. Uma leitura. Uma Nova Terra possível.

Um risco arriscado.

Um faro experimentado no folhear das páginas.

Versos em cada verso

Exalando uma nova experiência.

Um risco letrado. Verbalizado. Encontrado de cada lado ou em nenhum ao
mesmo tempo.

Um solo. Uma palavra. Uma leitura ecoando sentidos e afetos numa Terra
ora (des)coberta ora povoada.

Povo-amento de um devir-ecológico.

Um entre,

Índio-homem-mulher,

Mulher-índio-homem,

⁵ Esta produção textual foi construída por Marina de Oliveira Delmondes (Graduada em Pedagogia pela Universidade Federal do Espírito Santo. Mestranda em Educação pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Espírito Santo. Integrante do Grupo de Pesquisa “Currículos, cotidianos, culturas e redes de conhecimentos”) como dispositivo de afetações durante as experimentações no VII Seminário Conexões: Deleuze e Cosmopolíticas e Ecologias Radicais e Nova Terra e..., mais precisamente no Grupo 02: Conexões entre manguezais e (des)territórios (des)conhecidos.

Homem-mulher-índio.
Conexões poéticas reverberando outros possíveis.
(Com)posições de corpos que se escapam a todo tempo.
Dançam.
Vibram.
Pulsam
E se emaranham em novos povos por vir.

II

A dança e o riso.
O corpo escapado, bailando poesia.
O contato aflorando os sentidos
E o olhar dizendo a que veio: Afetar!

Índio-Mulher-Homem são convidados a MANGUEZAR!
Uns coletivos a produzir outros sons, cores e mil sabores.
Imediar e fabular!
Pisar no terreno fértil do mangue.
Manguezal-Vida borbulhando cantos no terreno duro.
Em atos de soloafetar.

Ofertagens de artes, desejos e grafias de poesias no pano da parede.
Decifrando os minérios à Iemanjá!

Encontros de bandos potencializando vidas bonitas.
Em um entre ecologia de afetos que convidam a habitar.
Habitar lugares outros em atos de artistar!
Uivos, gemidos, sussurros, vozes e passos...
Lamear!
Uma vida minoritária que oxigena resistência.
Enraíza, rizomatiza, espalha!

Ecos de passarinhos pelo corpo vão passarinhando nos entrelugares da biologia, da pedagogia, da física, da matemática, da geografia, da filosofia...
E de outros corpos desejanter a irradiar.
Energizando as redes coletivas na tessitura de Conexões Aberrantes!
Em um outro tempo-acontecimento.
Dentro de uma sala escura que reflete a arte
Trançam-se projetos, textos, páginas, leituras, performances, símbolos, signos...
Experimentação de uma vida-dança outra
Aquecidas pela força d'água-fogo e das velas a oferendar em derramamento de lama.

Agora, aqui estamos sós.
Nós, eu, você, o mato, o galho, o bicho e os raios
Pertencendo a um corpo-manguezal
Ecoando novas formas de existência
Na criação de uma Nova Terra possível.

III

Uma ecologia-arte
Pulsando outras formas de existência.
Os corpos escapados já não são os mesmos
Foram, são, estão afetados
E em meio às abstrações da vida tecem imediações.

Num clímax ecológico
Tem habitado margens fronteiriças
Entre aberrações e catástrofes climáticas
Aberto aos encontros vitais
Na experimentação mineral da vida que escapa novos horizontes.

Um solo.
Um mangue.
Uma arte.
Afetações cotidianas que violentam o pensar
Num estupro consentido de experimentar vidas outras.
E por fim:
Lamear!

Um devir-barro
e...
Um devir-lama
e...
Um devir-mangue
e...
Um devir-pedra
e...
Um devir-ecológico
e...
Um deixar-se rizomatizar
Em outros lugares possíveis.

Assim como Marina, cada qual se compôs do outro, dançou o outro, que pouco tinha a ver com se compor, ou montar uma coreografia, talvez, pro-

duzir manguezais, lugares de crescimento e potencialização. Apesar disso, fabular manguezais é insuficiente, atravessar outros ecossistemas faz outras possibilidades de dançar. Habite a terra, o mar, o manguezal, mas não permaneça neles.

Lameando pesquisas e extraindo potências-mangue

Após giros, rodopios, gestos de corpos em dança, sentamos em roda pelo espaço do teatro para conversar e propor em pequenos grupos a leitura de fragmentos dos trabalhos inscritos. Nesse momento, ainda sem marcação identitária, distribuimos de três a quatro parágrafos aleatórios entre os grupos, para um exercício de leitura, mixagem e composição de uma escrita-mangue, sem fidelidade autoral. Tal exercício de esgarçamento da autoria⁶ coloca em questão um procedimento acadêmico que prioriza a produção de pensamentos no seu vínculo institucionalizante e quantitativo. Ao suspender ainda que temporariamente tal prática, colocamos sob suspeita um modo estático de pensar educação e nos abrimos para uma prática coletiva, num gesto de pensar *com*, no encontro entre pensamentos. Entendemos, com o poeta, ser este fazer mais *espesso e real*, como aquele rio o é, numa fermentação-vida-mangue.

Se *Viver é ir entre o que vive*, nos versos de João Cabral de Melo Neto, vive o mangue a vida espessa – sem plumas – *em pântanos onde, fria, a vida ferve*.

*Um cão sem plumas
é quando uma árvore sem voz.
É quando de um pássaro
suas raízes no ar.
É quando a alguma coisa
roem tão fundo
até o que não tem.*

Potências sonoras e de pensamento e de corpos para fabular um mangue com imagens, sons, corpos que tecem uma composição/instalação pela energia de criação que nos conecta com essa força da possibilidade/impossibilidade, que *roem tão fundo até o que não tem...*

Vontade de experimentar outras possibilidades de existência. Como produzir subjetivações outras e algumas dessubjetivações, se não estivermos “sujos de mundo”? Se com Gilles Deleuze a criação vem a partir de um problema, fazer problema com esse corpo-escrita-mangue que habita nestes

⁶ O esgarçamento da autoria como proposta de produção estética está presente nos textos de Wunder e Romaguera (2014; 2016), e derivam do projeto Fabulografias: que Áfricas ventam por você?



textos, que criam existência no encontro-leitura. E romper com fronteiras entre ciência e arte.

Corpos-mundos, fragmentos desconexos... Leitura, sons dissonantes e um canto. Som e vibração movendo o espaço. Abertura de frestas que extra-

poem a significação.

O que nos move? As forças que vêm de todos os ventos... o coração... o risco, o desconhecido, o abismo, a graça dos bons encontros, a alegria... os fluxos, os ritmos, e as águas... as impossibilidades se tornando possibilidades de criação... a fome, a minha fome, a fome do outro, a fome pelo alimento, pelo conhecimento... as risos, o amor... teia e alongar, as estrelas que são que está



to, pelo sentidas... o risco, o fazer parte da esticar o fio.... dançam... a tenno som!

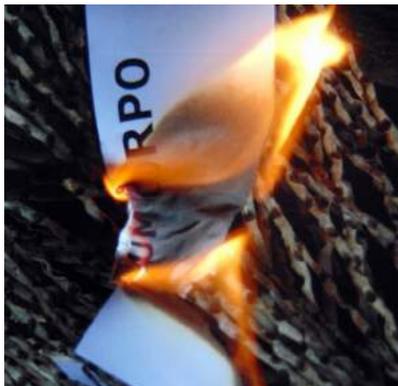
Criação do mangue coletivo - uma nota sobre o efêmero



A partir dos objetos, imagens e palavras compartilhadas, propusemos a fabulação de um “manguezal” habitado por todos nós. Além dos objetos trazidos e dispostos na sala, salpicamos palavras-ativações no espaço de composição:

EFEMERIDADE – DEVORAÇÕES – DESABAMENTO – INSTABILIDADE
– LAMA – MARÉ – PALAFITAS – DEJETOS – CARANGUEJOS – RAÍZES
– PROVISÓRIO – ILUSÓRIO – TRAMAS OIKO-(A)LÓGICAS – ARTE DE
FIAR – TECER – ENREDAR-SE – ERVA-DANINHA – MERGULHO – COI-
SAS RASTEJANTES – INSUBORDINAÇÕES MIÚDAS – POÉTICAS SINGE-
LAS – FIBROSAS – IMPULSOS DE VIDA E CRIAÇÃO – ENTREMEAR-SE
– (AN)DANÇA COLETIVA – ESCRITA VAGALUME – PISCAPISCANTE –
DEVIR-MOSCA-VAREJEIRA – ESCAVAR – PINTURA-ESCUPTURA – INES-
PERADO – SUBVERSIVO – UMA ESCRITA POLÍTICA





Há algo de efêmero na experimentação de uma proposta como esta. Com a sensação de algo que não se repete e que observa na pele. O movimento, a dança, as vozes e os sons, as luzes e as sombras, tudo foi fazendo uma composição de difícil registro. Estávamos envolvidos no processo, propondo e participando, com-pondo forças.

Tudo muito lindo e sendo filmado e eis que – oh! – o registro não se registrou e perdeu-se no jogo do possível e impossível da tecnologia. E isso nos faz pensar no efêmero.

O efêmero diz-se daquele que dura “pouco” (?), daquilo que é passageiro e transitório, momentâneo. Na botânica, algo que desabrocha e morre em um dia, nos ensina o Dicionário Houaiss, ou que apresenta ciclo muito curto de vida, mas que pode germinar, florescer e dispersar sementes...

Parece mesmo que, quando qualificamos algo como efêmero, destaca-se na coisa uma informação de intensidade, uma força de um encontro de algo que vai ficar, ainda que no ar, na sensação com-partilhada, no arrepio, no brilho dos olhos.



E então o efêmero pode adquirir potência de germe, de um não organismo, ramificações de um rizoma que se des-dobra.

O Grupo Poro, que inspirou e polinizou entre nós a panfletagem de Perca tempo, nos diz lá em sua página: “Intervenções são quase sempre efêmeras. Duram o tempo de uma panfletagem no centro da cidade ou o tempo de uma folha de ouro cair de uma árvore. Duram o tempo do deslocamento do ritmo cotidiano para um ritmo poético, questionador”. <http://poro.redezero.org/apresentacao/>

Tal ritmo poético, questionador, efêmero, provocou em nós o desejo de manifestar em falas-pulsos, algumas das forças de nossas pesquisas, agora em afecção com o manguezal aberrante que nos habitou:

Quer ver? Escuta.
Cresçam e arrebentem os fios
Cresçam e desapareçam raios raízes humanos
Pulsos pedra
Imagem ondassss
Ductos de energia
Fluxos
Pregnância
Frestas educação
Escavar curas
Tocaia da morte
Atravessar espaço estriado
Experimentar outras possibilidades de existência
Corpo-escrita mangue que habita nesse texto
Expande-se se inventa
Cria e recria-se inumano
Reverberações vida
Som
Vibração
Ritmos
A criação vem irrompendo
O que te move? O que nos move?
Fazer arte da teia e alongar o fio...

Uma urgência. Uma necessidade de experimentação para produção de um novo corpo, novos modos de existência que consigam combater ou ao menos estremecer o grande conjunto de forças fascistas e estruturantes de organização que tiram nossas forças vitais e nossa potência de ação. Novos corpos-imagens, corpos-escrita, corpos-movimento, corpos-manguezal que sejam nossas ilhas desconhecidas, corpos-mundos-constelações produzidas no improvisado e que possam ser nossos barcos, nossa passagem e a própria ilha de relevo incerto. A experimentação como mapa que navega o oceano para nossas ilhas desconhecidas.

Trazer um corpo para dançar. Um corpo monstruoso que lida com o excesso, o caótico, o diverso e gera espaços esburacados, arejados, livres da fixação de territórios fronteiriços.



Mãos que lambem bocas que olham olhos que ouvem. Mandala/altar inspirada em imagens de Adriana Varejão, força da água e da carne, relação que inspira a um devir-mosca.

Experimentação nômade que quer ampliar uma escuta que se desloque do corpo organizado. Um manguezal aberrante. Um barco em busca de ilhas desconhecidas. Uma imanência entre pesquisas no Conexões...

Referências

- CÃO SEM PLUMAS, CIA. DEBORAH COLKER. Trecho disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=wuqz3gKUAqU>>. Acesso em: 20 nov. 2017.
- DELEUZE, Gilles. Causas e razões das ilhas desertas. In: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta e outros textos*. Textos e entrevistas (1953-1974). Organização de David Lapoujade. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006. p. 17-22.
- MARQUES, Davina. Ilhas desertas, ilhas desconhecidas, literatura e medicina. *Via Atlântica*, São Paulo, n. 29, p. 207-224, sep. 2016. ISSN 2317-8086. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/viaatlantica/article/view/109789>>. Acesso em: 30 out. 2017. doi:<http://dx.doi.org/10.11606/va.voi29.109789>.
- MELO NETO, João Cabral de. O Cão sem Plumas. In: MELO NETO, João Cabral de. *Poesias Completas (1940-1965)*. 3. ed. São Paulo: José Olympio: 1979.
- ROMAGUERA, Alda R. Tognini; WUNDER, Alik. Políticas e Poéticas do Acontecimento: do silêncio a um risco de voz. *Rev. Bras. Estud. Presença*, Porto Alegre, v. 6, n. 1, p. 124-146, jan./abr. 2016. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/2237-266051077>>.
- SARAMAGO, José. *O conto da ilha desconhecida*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- WUNDER, Alik; Romaguera, Alda R. Tognini. Experimentações coletivas por entre poesias, fotografias e ventos-áfricas. *Informática na educação: teoria & prática*, 2014.

Imediações de uma língua aberrante: experimentando paisagens possíveis para uma Nova Terra

Michele Fernandes Gonçalves¹

Bruno de Sousa Moraes²

Érica Speglich³

Marko Monteiro⁴

Uma aposta radical

O convite foi para nos jogarmos em experimentações, permitirmo-nos inventar e reinventar o mundo, movimentando-nos por uma “*comunicação entendida como multirelacionalidade, [...] potente ao afetar e ao se deixar afetar, abrindo novas individualidades e transformações na matéria*”⁵. Seria então uma experiência completamente outra para todos os presentes, uma maneira díspar de conduzir uma mesa de trabalho, e de participar dela. Éramos quatro mediadores a organizar um conjunto de apresentações de trabalho em um evento científico, e tínhamos um convite para experimentar o múltiplo que se poderia dar numa relação desse tipo, entre acadêmicos, seus trabalhos e a convivência de um dia de realizações *em conjunto*. Precisávamos criar uma proposta para a mesa, uma que pensasse e produzisse a comunicação como *afetação*⁶. Mas como poderia ser uma apresentação de trabalho

¹ Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. *E-mail*: carpe_mizinha@hotmail.com.

² Mestre em Ecologia e aluno no curso de Especialização em Jornalismo Científico pelo Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo – Labjor /Unicamp. *E-mail*: bruno.sousa.moraes@gmail.com.

³ Pesquisadora independente. *E-mail*: speglich@gmail.com.

⁴ Departamento de Política Científica e Tecnológica da Unicamp – Grupo de Estudos Interdisciplinares em Ciência e Tecnologia (Geict). *E-mail*: carambol@unicamp.br.

⁵ Frase retirada do texto de apresentação do VII Seminário Conexões: Deleuze e Cosmopolíticas e Ecologias Radicais e Nova Terra e..., realizado em Novembro de 2017 na Universidade Estadual de Campinas – Unicamp. Disponível em: <<https://seminarioconexoes2017.hotglue.me/presentation>>.

⁶ Idem.

que não se resumisse a uma proliferação de vozes próprias, cada qual dizendo de seus feitos e seus pensares individuais? Como criar um ambiente em que a comunicação pudesse ser algo além de palavras carregadas de sentidos tecidos individualmente? Como se daria um dizer de si, e do trabalho realizado por esse “si”, que pudesse ser, ao mesmo tempo, um dizer *com* o outro, e *com* o trabalho desse outro? Seria, sem dúvida, um experimento singular e arriscado, em que “modos e lógicas de pensamento as mais díspares e aberrantes [fizessem] funcionar o pensamento de Gilles Deleuze e Félix Guattari” (1992) em torno do conceito de *Nova Terra* (Santos, 2013).

A esse convite, desse *experimentar estar junto*, uniu-se uma característica do grupo de participantes que comporia nossa mesa de trabalho: nem todos falavam o mesmo idioma. Seriam doze pessoas, além de quatro mediadores, e línguas diversas: português do Brasil, português de Portugal, inglês e francês. Partindo desse desafio, optamos por uma aposta radical: abandonaríamos a ideia comum do que significa uma apresentação de trabalho em uma mesa, num evento científico. Não seria mesa, nem seriam apresentações convencionais. Experimentaríamos uma ideia outra de comunicação: uma que não passasse, exclusivamente, pela palavra (escrita ou falada). Nossa proposta seria, então, a de construir formas de expressão que hibridizassem a linguagem, de desenvolver uma espécie de *língua traída* que pudesse ser pensada como suporte para uma Nova Terra. Entenderíamos essa *traição* como um tipo de *criação*, aquela que sempre

1. Objetivo: Construir formas de expressão que hibridizem a linguagem falada ou escrita; desenvolver uma língua traída que possa ser pensada como suporte para uma Nova Terra.

2. Material: Cada experimentador(a) deverá contribuir com a realização do experimento fornecendo os seguintes itens: a) O título de seu livro preferido; b) O nome de uma obra de arte visual de que goste (pintura, desenho, arte digital) e do artista que a criou; c) amostras do trabalho inscrito no evento;

3. Aviso importante: Pedimos veementemente que cada participante traga, no dia da realização do experimento, alguns materiais e equipamentos com os quais tenha afinidade metodológica/artística/acadêmica. Traga aquilo de que necessita para realizar seu trabalho de pesquisa rotineiro.

4. Método: encontrar o grupo às 08:30 da manhã; fazer silêncio; percorrer atentamente a instalação no Laboratório de Análise Genética Molecular; atentar-se para as coincidências e dissidências que encontrar pelo caminho; direcionar-se até a sala de trabalho; auxiliar os mediadores caso coisas pesadas precisem ser carregadas; dispor-se a pensar em si a partir de disparadores inimagináveis; juntar-se (ou não) a outros experimentadores para traír a língua habitual; desenvolver as traições; almoçar rapidamente; retomar o desenvolvimento das traições; retornar ao Laboratório de Análise Genética Molecular às 15:45 para que as traições possam tomar existência coletiva.

Protocolo Aberrante enviado aos participantes do encontro.

ocorre nos processos de “traduzir” as palavras, os sentidos, os significados de um idioma a outro (Casal, 2013). Era uma necessidade de transcender a linguagem, de criar formas ainda não experimentadas de habitar a Nova Terra que dali surgisse e de lidar, diferentemente, com algumas questões – ambientais, sociais, filosóficas – sem as quais ela não seria viável como nova, senão como mesma. Precisávamos experimentá-la a partir de uma nova língua, uma língua outra que não se configurasse apenas como um novo idioma, meramente entendível pela palavra, mas como outra corporeidade, como uma maneira ímpar de viver o mundo e a linguagem que pudesse ser potência para o despertar de sensações, de uma compreensão emocional mais profunda sobre a vida, o outro e o *si mesmo*. Uma língua que, talvez – e essa era nossa aposta –, pudesse promover diálogos com o ainda não pensado, comunicações como imediações (Manning; Massumi, 2017) entre diferentes culturas e formas diversas de habitar a existência.

Delimitamos algumas perguntas norteadoras: como comunicar nossas pesquisas, e nos comunicar, tendo em vista que a tradução é um tipo de traição? Como comunicar a partir de uma língua “traída”? Como hibridizar a língua e deixá-la apropriar-se do corpo que a profere? A partir daí, optamos por trabalhar no limite do entendimento/desentendimento, numa certa impossibilidade trazida por toda língua, por todo idioma, o próprio limite da linguagem. Propusemos, aos participantes, tomar a força desse problema para hibridizar a língua com mais que palavras traduzidas, para inserir, nela, outras maneiras de dizer de suas pesquisas, maneiras que não passem unicamente pela palavra, ou pela palavra como a conhecemos, mas por outros materiais, outras superfícies, outros modos de fazer, sentir e dizer.

As imagens neste texto seguem ao lado, pelas bordas, a hibridizar este relato-reflexão com seus recortes, cores, bordas, focos, desfocos, outras maneiras de dizer, outras superfícies, outras.

Um ambiente inóspito para uma língua inexistente

O espaço escolhido por nossa equipe para as “apresentações de trabalhos”, que foram chamadas de “imediações aberrantes” pela organização do evento – todas as “mesas de trabalho” levavam esse título – foi o Laboratório de Análise Genética e Molecular da Unicamp (CBMEG)⁷. A própria denominação dessa seção do evento já dava a deixa do que poderia ser aquele dia de “apresentações”. Nossa escolha pelo local não poderia ser mais propícia: experimentar o *estar junto*, numa hibridização de linguagens, em um local que traz a ideia de experimento em sua própria organização espacial. O que intentávamos, na escolha do local, era justamente deslocar essa ideia, do experimento que comumente ali se realiza, para a experimentação que propúnhamos – um deslocamento na organização espacial, nos procedimentos de “pesquisa” e no pensamento “científico”.

Estar em um local tão inóspito – tendo em vista que todos ali presentes, mediadores e participantes, não estavam habituados àquele ambiente –, e vislumbrar uma língua ainda porvir, uma mescla entre palavras, silêncios, materiais, exigiam, ao mesmo tempo, pragmática e abstração, o que nos levou a criar um protocolo de pesquisa a ser “seguido” enquanto os participantes estivessem no laboratório. Tal protocolo, ao mesmo tempo em que sugeria a interface com um experimento científico rotineiro de bancada,

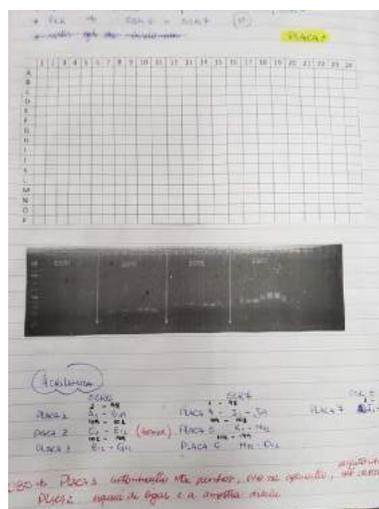


⁷ <http://www.cbmeg.unicamp.br/?q=node/8>

exigia “passos aberrantes” a serem “rigorosamente” seguidos (o que seria, é claro, impossível) para a conclusão de um experimento aparentemente sem sentido. Eram justamente esses sentidos que esses passos desejavam embaralhar: experimentar uma mixagem de sentidos, signos, sensações, uma mescla *porvir* entre a língua “oficial”, aquela da Ciência, da Comunicação, e uma nova língua, pensada como Imediação.

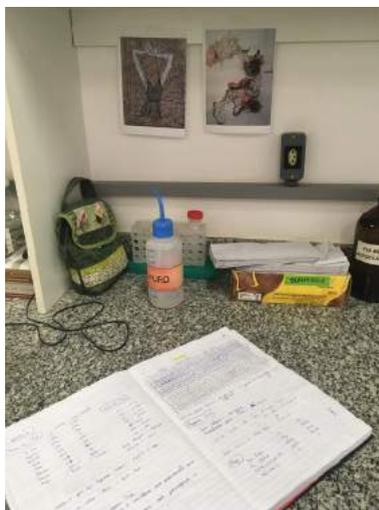
Um ambiente cientificamente rígido, um protocolo completamente avesso ao método científico e algumas alterações propositais no espaço confundiam as expectativas em torno do que seria de fato realizado naquele espaço, e da real intenção do que se propunha. Havia, ali, um povoamento outro, para além do que a Ciência e a Comunicação exigem como padrão. Trechos literários (embaralhados e des-organizados em múltiplos idiomas), imagens, vídeos e sons, pedaços selecionados de autores e obras escolhidos a dedo pela equipe organizadora – os quais refletiam os gostos pessoais e acadêmicos dos participantes ali envolvidos –, povoavam o laboratório, misturando-se (talvez hibridizando-se?) aos equipamentos – bancadas, vidrarias, cadeiras –, pesquisadores, cadernos de campo, apontamentos e imagens que lá já se encontravam antes de nossa presença.

Tudo isso compunha uma instalação, uma tentativa de criar um ambiente híbrido e uma espécie de estranhamento ao percorrê-lo, algo entre o desconforto de habitar um cenário desconhecido e o aconchego de sentir-se pertencente, mesmo que “deslocadamente”, a pequenos *loci* de uma



terra ainda identificável. Essa era a proposta de um tipo de ambientação: um convite a adentrar e a permanecer num solo comum, porém desidentificado, uma interface entre o conhecido da língua e seu porvir, completamente aberto à construção. Uma instalação que funcionaria como um dispositivo de reflexão/pensamento/criação para que cada um experimentasse sua pesquisa no encontro com diferentes materiais, e que desse encontro resultasse um dizer que não passasse apenas pela língua materna de cada um, mas por uma língua pensada como Nova Terra. Um lugar para ficar só, em conjunto. Para observar, interagir, refletir, escrever, fotografar, desenhar, e o que mais o corpo e o pensamento sentissem ser possível. Um lugar em que a arte como processo singular de subjetivação colidia com a objetividade, funcionalidade e especificidade da Ciência enquanto produtora da veridicção da vida.

A escolha por um laboratório de genética molecular não foi ao acaso. Ela foi parte intrínseca da proposta de construção de uma língua híbrida, de uma Nova Terra pautada por linguagens mescladas ao dizer que vem também do corpo. O DNA, molécula tida como armazenadora de informação, foi por nós pensada como perpassada pela linguagem, como um código que pode ser quebrado (Davies 2002) e atravessado por algo além do biológico, por algo que se constitui também na maneira de dizer. Baseamo-nos em uma série de estudos sobre biotecnologia e engenharia genética, que vêm discutindo como esse imaginário do DNA como código e do genoma como “livro da vida” (Kay, 2000) possui con-



seqüências tanto para as formas pelas quais se produz Ciência quanto para as maneiras como passamos a nos relacionar com nossos corpos (Monteiro, 2012). Nossa intenção foi justamente problematizar o lugar de poder na vida social que a biologia molecular ocupa atualmente, posto que, nos últimos anos, ela vem sendo considerada por alguns autores como promotora de um novo tipo de biosocialidade (Rabinow, 1996), ou como produtora de uma nova política da vida (Rose, 2001).

Utilizamos-nos do DNA como metáfora para uma “linguagem da vida”, para pensar que uma hibridização da língua, uma nova língua para uma Nova Terra, passaria por uma também hibridização dos sistemas de pensamento e “construção” do mundo: Ciência e linguagem, Comunicação e arte, Genética e Literatura. Uma profusão de pensares híbridos, já indiferenciados entre aquilo que se possa dizer verdadeiro ou ficcional. Utilizamos-nos, especialmente, do contexto de um dos projetos recentes do CBMEG para desenvolver essa proposta. O projeto, envolvendo o estudo do genoma e dos perfis de expressão gênica de indivíduos pertencentes a diferentes populações de plantas de mangue e a comparação de populações vivendo em localidades diferentes, mostra que, embora partindo de populações ancestrais similares (com informação genética parecida), as plantas se adaptam ao longo do tempo às condições locais, de maneira que membros das diferentes populações possuem alguns genes já bastante diferenciados das populações ancestrais e expressam alguns dos genes ainda compartilhados de maneiras distintas. Tendo em



vista os resultados desse projeto, adaptamos a ideia de uma adaptação local pela transmutação gênica para pensar uma nova língua que, assim como o faz o genoma, pudesse criar-se e se adaptar, partindo de experiências singulares e contextos locais, a uma Terra que também é local, singular, única, nova.

Foi nesse contexto que recebemos os participantes no laboratório. Explicamos nossa proposta, e inauguramos o silêncio que entendíamos necessário para que a nova língua pudesse tomar sua forma.

Um oceano de palavras

Permanecemos no laboratório por duas horas, durante as quais os participantes puderam contaminar-se, cada um à sua maneira, pela instalação: pelo espaço, pelas pessoas, pelas ausências, pelos objetos, belas intervenções. Uma contaminação fomentaria um hibridismo? Era essa nossa maior questão. Passamos muito tempo em meio aos silêncios de cada um e aos ruídos do próprio laboratório e de seus usuais frequentadores – ali também estavam os pesquisadores do laboratório, realizando suas atividades rotineiras de pesquisa.

A experiência de interagir com eles enquanto trabalhavam em seus experimentos trouxe à tona um estranhamento mútuo que colocou em evidência as potencialidades da experimentação por nós proposta. Nossa equipe tinha uma ideia bastante simplificada dos meandros das atividades que ocorriam ali, e os pesquisadores também pouco sabiam das nossas atividades de pesquisa e das articulações que propúnhamos por entre Ciência, Comunicação e Arte,



ainda que tivessem sido previamente avisados sobre as atividades que ocorreriam ao longo do dia naquele espaço e acolhessem-nas de maneira bastante entusiasmada. A interação que ocorreu durante o tempo em que ali permanecemos, as conversas e trocas entre aqueles pesquisadores, cujo laboratório era o terreno fértil e acolhedor de trabalho, e os “estranhos” que por ali transitavam, cujos campos de pesquisa eram tão avessos àquele ambiente a ponto de os fazerem considera-lo, ao mesmo tempo, ameaçador e intrigante; tais intercâmbios tornaram possível que uma interferência mútua ocorresse, e que as lógicas que regiam as atividades de ambos fossem perturbadas, desestabilizadas. Tanto nossa presença e nossas intervenções visuais, textuais e sonoras estiveram, o tempo todo, a atravessar a atividade laboratorial, quanto esta mesma atividade esteve, sem cessar, interpelando-nos enquanto ali permanecemos. A instalação afetou a todos e permitiu, tanto a nós, mediadores e participantes da proposta de trabalho, quanto aos pesquisadores do laboratório, a experimentação daquele espaço enquanto “outro”, estranho e desconhecido.

Em meio a um oceano de diferenças e atravessamentos intensivos, entretanto, justamente elas, as palavras, formavam o ponto de ancoragem que desejávamos subverter. Diferentes formas de escrita praticadas cotidianamente pelos pesquisadores durante seus experimentos podiam ser observadas conforme percorríamos o laboratório. Desde a forma como os detalhes dos experimentos eram anotados, até a maneira a molécula de DNA, com seus “rastros” que seriam depois analisados,



era representada: a palavra permeava de muitas formas as atividades que ali ocorriam. A palavra da velha terra reinava soberana numa língua maior (Deleuze, 2011), aquela que desejávamos, a todo custo, fender. Tal qual descrito por Latour e Woolgar (1997), um laboratório se ocupa, em parte, da produção de rastros – por exemplo, a partir da manipulação da molécula de DNA –, rastros que depois são analisados, transformados em artigos científicos e, posteriormente, em “fatos científicos”. Eram justamente esses fatos, e a língua que a eles produzia e distribuía como veracidade da vida, que queríamos hibridizar. O que buscávamos com nossa proposta era justamente subverter esse ponto comum, essa forma de referência “original”. Procurávamos causar descolamentos, transmutar as referências. Uma nova língua para uma Nova Terra, e, quem sabe, para novos fatos.

Abrindo espaço para a nova terra

Após o tempo dedicado a ouvir os silêncios e ruídos – externos e internos – do laboratório, dirigimo-nos a outra sala – uma sala de aula padrão – e levamos toda a instalação – objetos, textos, imagens, vídeos – para iniciarmos o segundo momento do dia, o momento de realizar as *traições da língua*.

Foi assim que chamamos o que faríamos naquela sala. Proporíamos aos participantes da “mesa de trabalho” construir uma linguagem outra para falar de suas pesquisas, uma que contivesse mais que palavras, e mais que as “próprias palavras” de cada um: que fosse entremeada, contaminada pelos



dizeres dos outros, dos trabalhos dos outros, e pelos materiais da instalação. Nossa aposta era de que a experiência no laboratório tivesse o potencial de hibridizar aquilo que cada um havia trazido para “apresentar” aos demais, e que, a partir de um tempo de trabalho em conjunto, novas maneiras de dizer pudessem emergir, numa relação estreita com aquilo que todos haviam acabado de experimentar. Uma comunicação como afetação, era o que estava em jogo.

Ali permanecemos por mais duas horas. E a Nova Terra tomou sua forma.

Pradarias de sensações

A princípio, foi uma Terra com muitos sons. A língua predominou, embora não fosse a proposta, durante algum tempo. Português brasileiro, português de Portugal, inglês e francês se entremearam em falas, corpos, comunicações. Nosso desejo foi, desde o princípio, pela não tradução, tanto dos trabalhos previamente enviados para “compor a mesa” quanto das produções que convidávamos a ser realizadas durante ela. Porém, não foi fácil desvencilharmo-nos da fala, e passamos parte significativa do nosso tempo juntos “traindo” nossa própria proposta: traduzimos – para lá, para cá e acolá – as apresentações individuais – quando cada um falou um pouco de si antes de iniciar o trabalho com os materiais e com a proposta de “trair a língua” – e as conversas e discussões que ocorreram durante todo o dia em que experimentamos estar e criar juntos. O silêncio da língua parecia-nos, agora, mais difícil do que imaginávamos.



Apresentamo-nos, sim, por meio de palavras, mas também (ou especialmente?) pelos objetos escolhidos para *trabalhar com*, por aqueles não escolhidos, pelo *deixar-se levar* pelo convite à experimentação ali proposta, e pela recusa – sonora e impaciente ou silenciosa e estagnada – à mesma. Muitos participantes assumiram, quase que instantaneamente, a proposta como mote, e iniciaram o trabalho com os materiais provenientes da instalação. Outros, porém, se sentiram pouco a vontade com a Terra que propúnhamos. Reconhecidamente, por todos ali presentes, ela não era das mais fáceis. “É super delicado [...] organizar um trabalho de maneira não-hierárquica com um fim comum” (Céline Pereira)⁸.

Hibridizar seria um fim? Ou um meio? Uma tomada de velocidade?

Aos poucos, os ritmos das palavras aquietaram-se e os silêncios passaram a compor outra paisagem. Ela tampouco era simples, mas parecia se aproximar daquilo que havíamos pensado como a língua da Nova Terra. De maneira tímida, ou não, o corpo deu lugar à língua. Eram agora imagens, linhas, tintas e objetos os mais variados que falavam, e falavam pelas mãos de todos nós. “O movimento das mãos, essas mãos paradas, naquele momento que é o anterior ao movimento, ao começar a fazer algo, isso foi o que mais me interessou ao longo de nosso processo de trabalho” (Cristiano Barbosa). Eram mãos que falavam pelo silêncio e pelo



⁸ Céline Pereira, Cristiano Barbosa, Diego de Matos Gondim, Suzany Goulart Lourenço participaram das “Imediações Aberrantes”.

ruído que produziam no seu manusear. *“O silêncio é convite”* (Céline Pereira).

“As bancadas vazias dos pesquisadores que não estavam lá fisicamente, mas estavam pelos objetos, [...] essa ausência foi preenchida pela chegada dos participantes ⁹, e algo de sonoro ocorreu nessa chegada, e essa mudança me contaminou” (Cristiano Barbosa). A ausência de palavras, enfim, passou a ser nosso comum, *“um elemento daquilo que nos unia ali”* (Cristiano Barbosa). Das mãos em trabalho, que pressupunham pequenitades e minuciosidades, contaminadas pelos objetos-convite do laboratório e pelos movimentos de outras mãos, surgia um *“processo de grafar [...] que possibilitava pensar as trajetórias construídas para um trabalho, um apalramento [...] Um apalpar o mundo de Manoel de Barros”* (Diego de Matos Gondim).

Os objetos se faziam presentes, e pareciam compor algo além do que palavras pudessem dizer. *“Os deslocamentos nunca são naturais, automáticos [...] Eles vêm da provocação, são da ordem do afeto [...] o quanto os materiais te afetam, e como te afetam?”* (Suzany Goular Lourenço). Eles pareciam, sim, afetar. Tanto àqueles que a eles se renderam, que com eles trabalharam durante o tempo em que ficamos na sala, quanto àqueles que com eles não estabeleceram qualquer vínculo. Eles produziam conexões, mesmo que não intencionais. Mas, tais conexões eram aquelas que imaginávamos? Eram as que desejamos, quando do planejamem-



⁹ Cristiano chegou antes do grupo ao laboratório, e teve a oportunidade de percorrer o espaço e a instalação enquanto eles estavam “desabilitados”.

to da “mesa de trabalho”, para uma Nova Terra? Não sabíamos ao certo, mas a dúvida pairava na estranha paisagem que ali se delineava.

Uma terra (não?) comum

Uma nova maneira de dizer para uma Nova Terra. Outra língua, uma afetação. Qual seriam elas? Não poderíamos dizer a priori. Percorremos o tempo, nós mediadores, eles participantes, tentando entender, inventar a língua híbrida que falaria de nós e conosco, sobre os trabalhos levados para compartilhar e sobre o trabalho compartilhado (ou não?) naquele espaço. Estávamos lá, e nos queríamos abertos. Mas também tínhamos planos, e eles também incluíam o outro, aqueles tantos outros que ali se encontravam, partilhando de nossa proposta, tentando ocupar-se dela, da melhor forma possível. E lidar com as presenças daqueles tantos outros, e suas vontades, seus desejos, seus impulsos criativos, não era tarefa simples.

Uma pergunta insistia em nós: estaríamos, de fato, trabalhando juntos, como assim pensávamos ser urgente à Nova Terra, ou experimentávamos a proposta *em separado*? Observávamos que os trabalhos tomavam uma forma bastante solitária, bastante individual. E isso nos inquietava. Nossa proposta era de um trabalho a várias mãos, e o que víamos eram mãos ligeiramente apartadas, cada par trabalhando, minuciosamente, nos seus feitos. A dúvida pairava: não desejávamos uma fala que se fizesse individualmente, e por isso incursionáramos numa proposta de “trair” a língua, de hibridizar a palavra



individual por uma palavra que emergisse do corpo, da experiência com os materiais, com o laboratório, com a instalação, e que pudesse ser mais que um ou outro idioma, que pudesse ser dita, dançada, desenhada, ou o que mais o corpo sentisse possível, mas que se o fizesse *em comum*; não desejávamos uma língua individual, mas tampouco experimentações completamente individuais; ansiávamos pela formação de um coletivo de trabalho, mas víamos-nos agora, naquela sala, com todos os participantes, e uma experimentação que aparentava ser, demasiado, só. De que serviria “trair” a língua, hibridizá-la aos materiais, se tudo continuasse a ser a fala de individualidades?

Em certo momento do dia, insinuamos, novamente, um convite: poderíamos tentar uma aproximação, um trabalho em coletivo. Mas, a essa altura, a nova língua parecia já ter se instalado: alguns corpos juntando-se a outros e entrelaçando-se aos materiais, porém a maioria deles se movimentando, aparentemente em solidão, por entre os fragmentos textuais, imagens e objetos oriundos da instalação, e novos fragmentos de escritas, rabiscos, costuras, colagens: processos criativos que solicitavam, bem menos do que esperávamos, a presença do outro, esse outro que, pensávamos, seria fundamental para a criação da Nova Terra.

Questões proliferavam, silenciosamente, entre nós mediadores. Nada estava muito claro. Tudo acontecia rapidamente, e não tínhamos mais a clareza de nossa própria proposta. O chão seguro da velha Terra, aquele que já nos minutos iniciais daquela manhã havíamos, com gosto, retirado dos par-



ticipantes, ausentava-se, agora, também de nossos pés. Estaríamos, de fato, inaugurando algo de uma Nova Terra? E, se sim, será que suas paisagens precisariam, assim como pensávamos, incluir a todos, ser de todos, ou para todos? Seria possível, tal qual intuíamos tão veementemente, que todos ali presentes compartilhassem da proposta com o mesmo ânimo, com uma disposição coletivamente semelhante? Ou será que, mesmo separadamente, poderíamos produzir algo *juntos*? Será que havíamos caído em nossa própria armadilha, traíamos, sem perceber, nossa própria ideia do *novo*? A Nova Terra, se é que havia sido inaugurada, parecia insinuar sua força perante nós, uma força impensada, uma força do não saber.

As maiores dúvidas que nos assolaram durante aquelas últimas horas de trabalho foram, também, os maiores aprendizados que pudemos colher dessa experiência. Ao final do dia de trabalho, uma conversa entre todos deu os tons de finalização daquela proposta arriscada, difícil, desconcertante, quase abissal, e serviu-nos de acalento para as tantas questões que haviam surgido: “o coletivo por vezes acontece de uma maneira não linguística [...] apenas sentar ao lado um dos outros já interfere no que estamos fazendo [aparentemente] sós” (Sophia Dacy-Cole). A coletividade, então, seria da ordem do compartilhar, do *estar*? Trabalhar em coletivo, na Nova Terra, poderia ser partilhar o espaço, o tempo, o silêncio, os materiais? “O coletivo pode ser bem mais que o humano” (Fernando Yonezama). “Somos uma extensão dos materiais” (Sophia Dacy-Cole). “O coletivo pode ser a conexão



de diferentes tempos” (Céline Pereira). “A depender do material que se oferece, constrói-se um tipo de conexão [...] os materiais oferecidos favoreceram uma introspecção” (Giovana Scarelli)¹⁰.

Pelas falas dos participantes, parecia que sim, de alguma maneira, estivéramos juntos, trabalháramos coletivamente. Encerramos nosso dia de trabalho com uma sala cheia de artefatos criados pelos participantes, todos atravessados, em maior ou menor intensidade, pela proposta da criação de uma nova língua, e de um trabalho que fosse afetado pelo outro. *“O trabalho que produzi aqui hoje foi muito influenciado pela visita ao laboratório e pelos gestuais que pude identificar por lá [...] o trabalho nas pequenas coisas, os gestos repetitivos [...] para mim, o trabalho da língua é mostrar o mundo, e usei o espelho como uma metáfora para a língua” (Céline Pereira). “Minha questão final, após essa experiência aqui, é a de como um grupo de pessoas pode ir além da língua, e de quais seriam os universais do humano [...] quando pensamos no conceito de imediação, pensamos num tipo de ‘comunlização’, talvez num tipo de universal, mesmo em se tratando da diferença” (Adam Szymanski).*

No fim do dia, levamos aquilo que foi produzido – coletivamente, agora tínhamos certeza – novamente ao laboratório do CBMEG, numa tentativa de “devolver” àquele ambiente um pouco do que havia sido “inspirado” por ele. Uma nova mistura, agora de lingua-



¹⁰ Fernando Yonezama, Sophia Dacy-Cole, Céline Pereira, Giovana Scarelli e Adam Szymanski participaram das “Imediações Aberrantes”.

gens “híbridas”, a um espaço também hibridizado. Ao final do trabalho, uma certeza: toda reunião de seres e coisas é uma coletividade. O *estar junto* de uma Nova Terra, numa nova língua, necessitaria, afinal, também de uma nova ideia do que seja o comum. Uma ideia, talvez, de um repovoamento, do corpo, dos sentidos, e do pensamento.

O deserto da língua

Uma proposta ousada e difícil, que lidou com a radicalidade de um convite e de uma ideia e tentou delinear, com eles, uma Terra de possíveis. Uma aposta no não sabido, no completamente outro. Essa seria, talvez, uma descrição do que ocorreu durante o dia em que nos propusemos a experimentar as nuances de uma outra língua, as paisagens de uma Nova Terra. Foi um adentrar a um terreno incomum e desconhecido, instigante, fértil, mas nem por isso menos duro ou escarpado. Nele, nem todas as vistas foram planícies, embora algumas, sim, tenham sido. Para além delas, também tivemos vales, desfiladeiros, grandes florestas selvagens e desertos bem áridos. Desejamos embrenhar num ambiente inteiramente exótico, e tivemos de lidar com o que nele encontramos, ou com o que não estava lá, com o que pres-supúnhamos, e com o que aconteceu. Em meio a um clima ao mesmo tempo tenso e tênue, ameno e voraz, tivemos de criar maneiras de habitar esse novo solo, de torna-lo um no qual pudéssemos permanecer e, quem sabe, frutificar. Não foi tarefa simples.

Talvez a questão que permaneça para nós, mediadores, seja justamente



aquela a qual sequer pudemos ponderar como possível, e para a qual, portanto, não tivemos, e ainda não temos, respostas únicas: como se preparar para enfrentar o desconhecido? Refletimos por muitas horas sobre o coletivo da experiência naquele espaço e naquele tempo experimentada, até que pudemos compreender o que ali havia se configurado, talvez uma maneira díspar de *estar junto*. Uma elaboração bastante gentil daquilo que, no momen-



to presente, pareceu-nos um pequeno abismo. Subentendemos o trabalho de criação como algo que seria feito em conjunto, mas pensamos o conjunto numa esfera limitada, apenas humana. Numa esfera de um possível previsto. O que aconteceu, no entanto, foi a inauguração de uma nova esfera: a do (im)previsto. Seria ele, então, o novo possível?

A pergunta sobre o como, é sobre ela que nos vale muito refletir a partir de agora: como estar preparado para o *não estar* preparado? Ficou claro para nós que o pouco tempo que tivemos para pensar e preparar a proposta de trabalho pode ter influenciado a fluidez das atividades daquele dia. Contudo, temos a convicção de que a maior parte do que aconteceu ali foi da ordem justamente do acontecimento (Wunder, 2008) e, como tal, sem nenhuma possibilidade de previsão, de ensaio, de antecipação. De uma tal impossibilidade, de se “prevenir” para aquilo que ainda não se sabe, fica a reflexão de que, uma vez que nos propomos desestabilizar uma estrutura, é necessário estar pronto para a emergência. E de que esse *estar pronto* não é da ordem do pensado, mas do ainda não pensado. Daquilo que emerge, como potência, justamente desse não saber, mas que se constitui, sempre, a partir de um universo conhecido sobre o qual se experimenta o novo, colocando em devir aquilo que *já é*. Talvez, lidar com isso que não sabemos, que não podemos prever, que sequer cogitamos, seja, então, da ordem do improvisado. Nem tanto uma preparação *a priori*, mas *no durante*. Uma questão, porém, nos resta viva, e inquietante: estaríamos sempre despreparados para o novo? Estávamos, de fato, despreparados para a nova língua, para a Nova Terra? Estávamos preparados para ela? Ou sequer à palavra, essa que já conhecemos, caberia qualquer dessas perguntas, nessa nova língua que desejamos criar?

Referências

- CASAL, Amanda. Entrevista com Adriana Lisboa. *Belas Infiéis*, v. 2, n. 1, p. 213-220, 2013.
- DAVIES, Kevin. *Cracking the Genome: Inside the Race to Unlock Human DNA*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 1. Trad. Aurélio G. N. & Celia P. C. São Paulo: Ed. 34, 2011.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- KAY, Lily. *Who wrote the book of life? A History of the Genetic Code*. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- LATOUR, Bruno. The Pedofil of Boa Vista: a Photo-Philosophical Montage. *Common Knowledge*, v. 4, n.01, p. 144-187, 1995.
- LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. *A vida de laboratório: A produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.
- MONTEIRO, Marko. *Dilemas do Humano: Reinventando o corpo numa era (bio) tecnológica*. São Paulo: Annablume, 2012.
- MANNING, Erin; MASSUMI, Brian. Immediation Unlimited: towards a politics of immediation. [palestra]. *Revista Climacom: dossiê ecologias radicais*, ano 5, n. 11, 2018. Acesso em: 14 fevereiro 2018. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=QqstLBgxGtg&feature=youtu.be>>.
- RABINOW, Paul. *Essays on the Anthropology of Reason*. Princeton: Princeton University Press, 1996
- ROSE, Nikolas. The Politics of Life Itself. *Theory, Culture and Society*, n. 18 (6), p. 1-30, 2001.
- SANTOS, Laymert Garcia. Rumo a uma nova terra. *Ecopolítica*, n. 5, p. 38-49, 2013.
- WUNDER, Alik. Restos quase mortais: fotografia, acontecimento e escola. In: 31ª REUNIÃO ANUAL DA ANPED, 2008, Caxambu. *Anais...* Disponível em: <<http://31reuniao.anped.org.br/1trabalho/GT12-4367--Int.pdf>>.

Produzir (im)pertinências com sons e sonoridades para uma Nova Terra¹

Maria dos Remédios de Brito²

Marcus Pereira Novaes³

*Tudo começou com uma pequena batida no tambor...
Um toque de um sino... um carrilhão...*

1

Gostaríamos de começar este ensaio por palavras nuas, nuas das gêneses, palavras que vêm dos afetos, dos encontros esbarrados em signos e corpos, em meio a um espaço e tempo. Pensamos a palavra nua em ressonância à imagem-nua de José Gil (2005) e, se aceitarmos que um dos aspectos da imagem-nua é aquele que evoca dissociações ou criações de sentidos entre o título de uma obra e a obra vista por um observador, tal qual os readymades de Duchamp e os visitantes de sua exposição, nossas palavras nuas possibilitariam a invenção de imagens que, pelos efeitos de modulação entre sons, apresentar-se-iam evanescentes, táteis, cegas. A imagem-artística evocada por sons habita uma organização efêmera, constitui-se em meio ao caos e explode, dilacera a representação e lança fragmentos que constituirão camadas. Combate-se o ser ou não ser da representação que aprisiona o pensamento em categorias, colonializa a criação e despontecializa a vontade de potência da vida, institucionalizando-a. Com isso, indagamos: que elementos seriam possíveis escapar de todas as organizações que arrastam o intolerável para vida na terra? De que maneira seria possível criar outros modos de vida? A terra é algo do pensamento e das experimentações. Por isso, as questões permanecem e resistem junto às forças terrestres que se mostram em sons, em gritos, em risadas, em linguagens, em gagueiras, em silêncios...

¹ Este ensaio é dedicado a todos que estiveram presentes na *Imediação Aberrante: Sons e Sonoridades*, realizada no VII Seminário Conexões: Deleuze e Cosmopolíticas e Ecologias Radicais e Nova Terra e..., na Unicamp, 2017

² Professora Doutora (Universidade Federal do Pará). *E-mail*: mrdbrito@hotmail.com.

³ Doutorando em Educação (Universidade Estadual de Campinas). *E-mail*: novaes.marcus@hotmail.com.

Uma multiplicidade sonora animalesca e humana está aparecendo continuamente...

2

Como fazer renascer os estilhaços e fragmentos da representação decomposta em camadas sonoras? Como fazer uma Nova Terra pulsar e criar um movimento? Cangini (2013) aponta algumas características para se pensar o trabalho da música e sua relação com os sons:

O trabalho da música é uma física da qualidade que tem força para explorar os ritmos e os meios. A música é a própria atividade que não nos oferece nem o eterno nem o tempo cronológico, mas o que ela produz é o movimento e a duração como tempos pulsados e não pulsados.⁴

Em um movimento próximo ao que Cangini (2013) aponta ser o trabalho da música, buscamos durante as Imediações Aberrantes encontrar um modo em que os participantes pudessem lidar com aspectos pertinentes ao trabalho musical desdobrados em um movimento de experimentação. Ressalta-se que aqui a experimentação é pensada em acordo com Lapoujade (2015), “nada além de uma liquidação das coordenadas sujeito/objeto em uma visão ou uma audição que atinge o próprio ser do sensível” (p. 103). Partimos do princípio de que, para se alcançar a música, era necessário criar um pulso, uma Nova Terra que surgisse em meio ao caos. A busca por um pulso atrelou-se à vontade de criar um movimento e, assim, compor um diálogo. Trata-se, no entanto, de um diálogo pré-estrutural, que acontece em conjunto ou, simplesmente, não acontece. Dentro dessa experimentação, criou-se momentos de perguntas e respostas, ora ouvidas ora silenciadas, abafadas, sobrepostas.

3

Sons e sonoridades: um jogo de (im)pertinências, um (im)provável, experimentações lançadas selvagememente, embarcar em uma trilha de sons que percorriam as dissonâncias, os ruídos desconexos, os barulhos dispersos. Nada de fazer uma música com acordes ou arranjos baseados em um roteiro já estruturado. Quis-se durante essa Imediação Aberrante buscar o sonoro entre o audível e o não audível, no entre da duração sonora. Diaz (2013) dá uma pista do que seria produzir esse agenciamento sonoro:

(...) Definitivamente, o sonoro é esse audível e não audível, como bloco sonoro, que não remete ao fenômeno físico do som como matéria de produção

⁴ Nossa tradução.

vibratória, nem ao momento sensível da percepção de tal fenômeno, mas que se situa no meio, nesse entre que estabelece a captura de forças audíveis e das forças não audíveis, nesse agenciamento imperceptível que implanta um bloco de duração sonoro⁵ (p. 237).

Tudo que se desejava nas *Imediações aberrantes* em meio à experimentação com *sons e sonoridades* era produzir um devir⁶. Como já se sabe, devir não é imitar, mas fazer passar algo, produzir um terceiro, quarto ou... Então, com a intenção de passar pelo meio, foram arranjados objetos, tais como: latas, tampinhas de refrigerantes empenduradas por fios de algodão, canos de água com suas “bocas” fechadas por balões que deram a esse objeto a representação de tambores que ao puxar os balões com os dedos produziam sons que reverberavam por toda a sala... um violino sendo dedilhado tal qual um violão produzia um som estranho, batida de tambores e o som do silêncio... Uma experimentação que privilegiou instrumentos confeccionados com objetos de uso do cotidiano em uma busca por criar camadas sonoras. Há sem dúvida nessa atividade uma referência forte ao trabalho do grupo Uakiti (1978 a 2015) e influências do movimento minimalista que surgiu na segunda metade do século XX. Experiências sonoras, sensórias, modos de escutas, interações com instrumentos, conversas sobre música, educação musical, educação dos sentidos, traçados para pensar técnicas sonoras. Um gesto laboratorial foi formado. Foi coletada uma amostra sonora, por meio de gravações feitas a partir do MP3 player. A expressão livre deu início ao encontro de um processo coletivo de audição e produção de sons diversos⁷... Poder-se-ia dizer que dessas variações uma trilha sonora foi criada. É preciso ir ao encontro das sonoridades, produzir uma relação com os sons a partir de diversos instrumentos artesanais, na qual eventos como os ruídos colocaram cada participante em contato com a música, com a escuta, com o silêncio, com o timbre, com o espaço, com o tempo, com o intervalo, com a amplitude e com o ritmo. A perspectiva era lidar com um encontro, expor os participantes à violência com signos sonoros, tentativa de eclodir tudo que remetesse a uma inte-

⁵ Nossa tradução.

⁶ Agradecemos imensamente a coordenação do evento *VII Seminário Conexões: Deleuze e Cosmopolíticas e Ecologias Radicais e Nova Terra e...*, realizado na Unicamp em novembro de 2017, pela oportunidade de estar juntos, fazer passagens, inventar hiatos, gestar novas formas de vida, acreditar no mundo porvir. Os coordenadores lançaram uma proposta desafiadora, radical: a contracorrente das atividades já estabelecidas por eventos acadêmicos. As experimentações conduzidas pelas *Imediações Aberrantes* foram uma abertura ao não saber, como limite de que avançar no “pensamento não é uma questão de consciência”, mas uma disposição para o que não se conhece: o coletivo, o junto, o jogo, as composições para criar/produzir novas aberturas de vida. Sem centro, sem lugar, sem terreno sólido, disposição para o acaso, para o imprevisível de um encontro. Tudo esse movimento promoveu uma multidão, comunidades dispares. Aí permaneceu sua potência e sua força geradora.

⁷ Os sons criados foram publicados pela revista *Climacom/Labjor*, Unicamp, como produção coletiva experimental, artística, pela *Imediação Aberrante Sons e Sonoridades*.

gridade pessoal para fazer surgir um bloco de singularidade, entremeanando um corpo rizoma, como forma de escapar ao juízo, ao ato condenador do que é. Encontrar uma embriaguez corpo-som-sonoro, fomentado por um devir vivo, contra um representar, explorar as potências do corpo, pois a vida é sempre autoexperimentação. Criar um bloco corpo-rizoma, uma certa vitalidade para desfazer o rosto, desmontar para libertar, libertar as matilhas que compõem um corpo, fazer surgir personagens, gemidos, choros, silêncios, tribos, povoações, os guardiões do corpo.

Pode-se dizer que a experimentação realizada durante as Imediações Aberrantes está situada no meio, em uma zona de indiscernibilidade entre o artístico, o filosófico e o educativo e que, talvez, privilegie mais um processo educativo artístico afastado de um saber pronto, do que um trabalho artístico que prima por peculiaridades de uma verdade sobre a arte ou de um saber específico sobre a arte. Como afirma Lins (2017) “A arte, porém, nem explica nem acata – resiste, atrapalha, inventa, inventa-se: é movimento” (p. 346). Inventar um movimento, flertar com a música. Mas de que modo?

A opção pelo uso de instrumentos não formais e feitos de objetos cotidianos tinha a intenção de propiciar tanto uma atmosfera intimista, já que pouco participantes tinham um alto nível de especialidade musical, como para estabelecer uma relação mais primitiva, como poderia ser percebido na relação de batimentos $3/2$, característica comum a antigos povos africanos, latino-americanos, asiáticos, e que acabou influenciando a construção de um bloco musical pelos participantes. Essa característica de um som mais primitivo foi trabalhada com sequências mínimas em camadas: por timbres, harmonias, graves... Com isso, marca-se a experimentação por um campo de intensidades, uma onda, uma vibração, uma variação, sem objetivos para formar um acorde ou uma sonoridade apreciada pelo julgamento do certo ou do errado; nada disso estava em jogo. Não se buscava revelar o ser da música aos participantes. Afinal, como coloca Lins (2017)

Ser ou não ser é uma jogada conservadora, desde a época de Shakespeare, poeta e gênio popular por excelência. Ser é uma camisa de força. É uma palavra de ordem. É uma condenação a um determinismo vazio, a um modelo “cultural” falido, remendado de uma representação historicamente dominada pela ordem moral, em agravo à ética (p. 347).

Mas ao se retirar características demasiadamente atreladas ao modelo cultural e educativo esperado para uma atividade como esta, em um encontro de apresentação de trabalhos durante um seminário, os sons vieram como uma espécie de grito, como se passasse uma ameaça que estivesse em cada um dos participantes da *Imediação*. Um espanto foi causado...O que é isso? Qual o objetivo dessa atividade? Olhos espantados, cheios de dúvidas. O que importava todas essas perguntas para quem estava ali para experimen-

tar vivências de um puro devir? Uma estranha atividade explodia em sons (im)pertinentes. Entre esses sons, passavam corpos, um devir criança saltava por todos os lados, uma canção aparecia por entre corpos, lábios e fala... No meio entrava uma variação produzida pelo som do silêncio... Um gesto voador, desembaraçador dos sentidos, deixar se possuir por uma espécie de ritual xamã, entrar em uma onda, sentir um corpo que nada falta, deixar ir... deixar passar um sopro vital.

4

Um tambor é tomado nas mãos, sons viram caos e os participantes se deslocam, dizem que não sabem o que fazer, mas já estão fazendo, saindo, andando pela sala, sorrindo, pegando os objetos, batendo nas carteiras, fazendo sons com as mãos, com as bocas, com os pés e produzindo sonoridades em cada gesto... Cada um percebe que o corpo é um grande órgão sonoro, que a musicalidade, as sonoridades estão em cada parte dele... A música também pode ser sentida e feita por aqueles que desconhecem as técnicas e as artes dos sons dos acordes... Um encontro do pensamento com a arte em meio a um processo educativo. Como colocar Diaz (2013):

Aqui é onde a arte, como modo de pensamento, deve abandonar o bom sentido e abrir o campo afetivo de forças que arremetem com violência, uma destabilização que arrasta ao limite as 'faculdades perceptivas entrando na dissonância que as excita e as apaga. Esta abertura da arte para fora do reconhecimento e da imitação tende a um exterior inapreensível, intensamente produtivo de encontros singulares, múltiplos e não definidos, que se tornam indiscerníveis às distinções clássicas da forma e conteúdo, entre outras perversões (p. 211).

Ora, a questão não é ser um músico, mas saber sentir/ escutar / encontrar os sons que habitam a terra. Se o corpo foi instrumentalizado para não sentir, mas para operar de forma mecânica, ele também pode ser desmontando. Um corpo sempre pode ser desfeito, há sempre aberturas para outras peles... para outras perturbações. E por que privar-se de pensar em conexão com os sons e a música? A embriaguez entra quando não se receia a vida... Deixar os órgãos dos sentidos padecerem de uma certa obscuridade para cair as armaduras. Entrar em um delírio criativo, carregado pelos os signos dos encontros múltiplos. Não se tratava de uma aparência, de um gesto descuidado, sem sentido... Uma alquimia foi gestada, uma feitiçaria musical, sonora, em que a melodia passava pelo canto do diabo, o ortogador dos mistérios e dos desejos... Transfiguração, experimentação, conjunto heterogêneo, disjunções, dissidência para brotar uma nova carne.

5

Difícil experimentação, quando o costume é ficar em casa, quieto, coberto em um canto, recolhido em um quadrado... Mas o hábito é o que precisa ser desmontado para que um pensamento passe entre as molaridades cognitivas. Tocar o infinito do pensamento implica lançar-se às ondas (sonoras), constituir uma pequena zona de subjetividade tal qual uma prancha e surfar junto, cria-se uma relação efêmera e movente em um espaço-tempo. Foi possível passar um círculo pelo meio do frágil quadrado e foi se inventando uma incerta musicalidade na junção de batidas e suas vibrações. Os compostos vocais, sonoros apareciam por todos os lugares, atravessam os corpos de todos que lá estavam presentes e surgiam sons e cantos... Um gravador aparece e a canção fica grande e se mistura em falas, gritos, risos, povoando o espaço da sala, uma teatralidade delirante (gritos, palavras faziam ecos, ecos, ecos, ecos... vozes, vozes, vozes... sons, sons, sons...) que entra em vibração junto com outros sons criados por instrumentos tocados. Um teatro de máscaras sonoras que só podem esconder outras máscaras. O som abro-lha vida, corpos falantes e dançantes... Tudo já parecia formar vários sons, a cadeira, a mesa, as mãos, os pés, os dedos, os lápis, caixas de fósforos, os ruídos estavam sendo traçados, criava-se uma criança sonora entre as velocidades e as lentidões dos corpos... Alguma coisa abriu para a experiência, que não se sabe efetivamente o que foi; ora, mas a experiência não teve nenhum interesse de saber sobre isso... A tentativa de passar alguma coisa, um afeto, pois algo faz, cria signos, atravessa o corpo e o pensamento, faz gerar um problema, portanto, uma dignidade.

6

Forças surgiam, forças cósmicas abriam um futuro... tudo lançado sem ensaio, uma improvisação, uma vontade de ir ao encontro com o outro, com o mundo, com a vida, um arriscar, um confundir, um desorientar, produzir um intervalo, fazer o silêncio atravessar a via...sair do quarto, ser levado por um *grito-som* para qualquer lugar... A busca por uma Voz, por um afeto musical a-consciente, uma subjetividade sem sujeito. Mas por que buscar uma voz?

É a voz que faz o clamor do ser. A mesma que está por detrás da voz, sem nada por detrás dela, sem identidade prévia, não apresentando significações proposicionais, mas sempre por vir e sempre de uma só vez. Não é a voz da consciência, é a voz da consciência a-subjetiva (Godinho, 2007 p. 82).

A filósofa portuguesa nos diz que é “próprio do ser exprimir-se sempre, na plenitude de sua impotência infinita” (2007, p. 82). Segundo ela, o ser não estaria velado nem se esconderia, mesmo que os entes o recobram, envol-

vam-no, mascarem-no.... “Os entes são portadores e criadores de sentidos” (Godinho, 2007, p. 83) enquanto o ser é expressão que nem se vela e nem se esconde. Diz-nos ainda Godinho (2007):

Não há mundos mudos, mas um mundo de múltiplas vozes, um ‘clamor. Tudo ‘fala’, exprime, mesmo o silêncio e a mudez. Daí a importância dos signos. A voz clama nos signos de mil maneiras, tem mil maneiras diferentes de se dizer. (...) Voz significa expressão. Não uma ou tal expressão (linguística, pré-verbal, etc.), mas pura expressão que constitui o ser, não um ser que pré-existe, por assim dizer, à expressão, mas que é ser ‘porque’ é expressão (voz). Ser é expressão.

Ao mesmo tempo que se afirma o ser como expressão (e não um ser expressivo), insiste-se na sua não substancialidade. O ser não se exprime em entes, como suas manifestações, mas em singularidades pré-individuais, como multiplicidades de vozes” (p. 83).

Não teriam as formas de linguagem, a própria linguagem musical hegemônica, escondido e velado os ruídos e os silêncios? Aprisionado as vibrações em categorias em que as notas são seus guardiães do sentido único? Mas também é necessário sair do labirinto que o caos provoca.

7

Que linha seguir? Não havia a linha a seguir, a experiência fez embaralhar as linhas, trouxe para próximo gestos, rabiscos, como se todos estivessem na areia da praia, criando linhas de errâncias, espaços lisos, casinhas de som feitas de área... Havia quebradiços seguimentos de fios de metamorfose, que contradiziam os tradicionais fios condutores enrijecidos por categorias. Orlandi (2014) oferece um percurso ziguezagueante e rítmico para que nosso texto constitua uma pequena embarcação à deriva, em meio aos fluxos desta difícil tarefa de se conversar com encontros conceituais e encontros vivenciais:

... não é raro sentir-se ligado a um ziguezague de ritmos pelos quais transitam transpassagens de ida e volta entre encontros conceituais e encontros vivenciais. Essas transpassagens parecem ecoar dobras e desdobras que pulsam nessa dupla experiência de encontros, dobras quase sempre rebeldes a fios condutores excessivamente categóricos. Parece que elas implicam quebradiços segmentos de fios de metamorfose sensíveis às circunstâncias das ocorrências, ao que abre jogos de forças, ao que exala tensões etc. (p. 5).

Um convite a abrir-se às forças dos encontros e surfarmos a mesma onda ao constituirmos uma prancha que, em forma de trilha sonora, dá-nos possibilidades de surfar um mar de ruídos e esquivar dos fios que aprisionam a

prática ao hábito. Fazer emergir uma exterioridade, estando para além dos seus termos, atravessar uma contingência, o acaso, o arbitrário se diz.

8

Do caos proliferam ondas sonoras e com ele os agenciamentos coletivos de vida, marcados por pequenos pontos dissonantes de pensamentos, de narrativas escolares de professoras, de choro, de lamento, de silêncio, de raiva, de produção de personagem. Importa dizer o quanto essa experiência com os sons despertou-nos do sono que habitava e habita as entranhas de muito de nós. Então, os sons e sonoridades lançaram efeitos imprevisíveis, linhas de fuga, hiatos... O bloco de sons, seu efeito: ritmos de todas as formas... A música não foi codificada, mas experimentada. E se é um agenciamento coletivo de vida onde se buscou uma experimentação mais primitiva com a música, não deixou de ser uma aposta na filosofia de Gilles Deleuze e seus efeitos práticos, em que se busca experimentar as vozes não racionais e estar atento aos signos que não estavam codificados, distanciados da linguagem dominante. Uma cosmopolítica do som.

Sabe-se, pelo menos desde o caso Heidegger, que a ontologia é assunto da política na medida em que não é separável da questão do povoamento da terra. E muita política vem se abrigar na morada da poética heideggeriana. Se, para Deleuze, a questão é política, é porque os povos não são separáveis dos gritos que fazem ouvir. (...) Dar razão não se limita a remontar até o sem-fundo do Ser e reconduzir a filosofia rumo a um fundamento ontológico em que se faria ouvir o chamado silencioso do Ser; é fazer jus às vozes não racionais, não razoáveis de todas as minorias que povoam a terra, todas aquelas que não conseguem compreender o que todo mundo compreende, que não conseguem saber o que todo mundo sabe, todo um clamor (Lapoujade, 2015, p. 44).

Buscar fazer jus as minorias que povoam a terra e compreender o que não se compreende envolve riscos. E quais riscos eram aqueles? Que combate seria possível travar ali? Que forças críticas atravessavam aqueles corpos sonoros? Lutar por quais movimentos aberrantes? Em prol de quem e do quê? Toda aquela expressão estava em formato de grito, numerosos gritos estavam sendo postos. O que aqueles sons reivindicaram? Que existências desejavam? Talvez, antes das respostas, fazer existir, deixar viver, deixar criar, deixar sentir, deixar ir, deixar ficar, deixar partir, antes de julgar. O sem fundo passava, algo que não desejava tomar forma entrava em circuito, uma pele rasgava, encontrava algo na superfície, sob os *signos-sons* eram distribuídos toques singulares... Uma lógica da sensação, uma lógica do fora atravessava a experimentação, forçosamente o irracional, lançava o desafio de uma pura afirmação do encontro, do acaso... Um não pensar, um não interpretar... aparições de problemas, muito mais do que resoluções de problemas.

9

Sons sem planos estavam sendo abertos, evocando múltiplos cantos que não vinham por imitação e nem por modelagem... O corpo vivo daqueles que estavam na sala de projeção do Labjor/Unicamp⁸ entraram em ligações com pontos imperceptíveis, com linguagens gaguejantes... Essa desordem requer toda e qualquer experiência, pois experimentar é encontrar, experimentar é não saber, não está na ordem do dado, do modelado, do pré-determinado. Experimentar é tomar a travessia em aberto e não ter um ponto de chegada pré-fabricado... É um ir, fazer passar, entrar em passagens, nessa aventura, formar e, quem saber, aprender.

10

Molecularmente, os movimentos aberrantes estão a existir, atravessados pelas multiplicidades, pelas expressões, pelos povoamentos. Quando se grita, esse grito se transforma, mesmo quando ele permanece mudo... ali passava um grito de criança, um grito de professor, de músico, de artista, de índio, de mulher, um grito... Os sons e as sonoridades eram como um grito, um imenso grito por novas terras, novas cosmologias... quem sabe?!

11

Esses movimentos sonoros aberrantes se mantinham como questões, tentativas de fazer, quem sabe, o pensamento desmontar, remontar, montar para além de qualquer fundamento, indo cada vez mais para o mundo sem fundo, na tentativa de fazer passar algo, uma insistência, uma persistência atravessava aqueles sons (im)prováveis. A partilha era operada justamente com aqueles que pareciam abandonar as respostas, que persistiam pelas questões, mas que não desistiam da crítica ao valor do verdadeiro. Experimentar é pensar, pensar é experimentar, criar problemas... Um ato foi formado. Problematização: música, educação, arte, filosofia. Dessa criação problemática não dependia um saber, uma verdade, mas um gosto pela ignorância, pois “ignorar é captar signos que nos lançam, justamente, num aprendizado” (Zourabichivili, 2016, p, 58).

12

A presença do caos era pavorosa, um terrível horror de serem capturados pelos movimentos aberrantes, pelas sonoridades perversas, (ir)racionais; estavam a fazer sombras, mas as superfícies eram desafiantes...Um exercício

⁸ Local onde essa Imediação Aberrante aconteceu.

de lógica atravessava a experimentação sonora como uma exploração, tentativa de instaurar uma diferença... traçar um plano...

13

Camadas, peles, ruídos, traçados, intervalos, o indistinto, distinto, nem determinado, nem indeterminado... importa dizer que foram invocados por uma espécie de necessidade desterritorializante, na medida em que a nova terra afirma sonoridades sem fundo, planos abertos, movediços, que fazem sons, barulhos de toda natureza que entravam pela boca do índio, pelo corpo dos nômades, pelas peles dos metalúrgicos, pelos devires animais, pelas máquinas de guerra de todos os lugares e tribos... Quanto mais se desterritorializa, mas a terra pode ser ocupada pelos nômades, pois são esses que podem ser os únicos a ocupar a nova terra a partir do seu próprio seguimento. A terra sempre se desloca, força um movimento, atrita, fissura, rasga, corta, separa, junta, ocupa, desocupa. Territorializar para desterritorializar... Que sons ainda se deseja para essa terra? Ali, soluçava uma lógica das forças, algo que vinha como expressão, não tinha um em si, mas uma espécie de função estava instalada, o critério emergia quando a necessidade forçava o coletivo. Isso não significava que não se tinha conexões com o espaço e com o tempo, mas essa conexão não era uma crença ou uma fé... A novidade era conciliadora aos ruídos presentes... As potências que atravessavam os corpos era a força do fora.

14

De todo modo, esse trabalho apoia-se também na proposição de Laurie Anderson⁹ em transformar algo pequeno em mais pequeno ainda, fazer algo mínimo do que já é mínimo e, assim, torná-lo mais intenso. Segundo a artista, essa postura possibilitaria uma certa liberdade dos padrões artísticos. Pois, tudo começou com uma batida, uma dissonância, um pequeno eco... algo destranquilizador, uma perda da homogeneidade e de sua aparência verídica... Um som escapou, atritou a pele, desarranjou os ouvidos, riscou a pele do corpo, rasgou as vestimentas comuns, extraiu um impensado, batucou a cabeça, atingiu o desejo, não fez nenhuma afinidade eletiva, pois encontrar nunca é reconhecer... Tudo passou por uma emergência, batucou, tocou, invocou um signo, despedaçando as camadas e fez um outro... Tudo que se explicou foi para confundir...

⁹ Entrevista com Laurie Anderson. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Vzt2p4XkKco>>. Acesso em: 14/02/2018.

Referências

- CANGI, A. Fisiología del arte sonoro. Resonancias, intersecciones y defasajes sobre el ritmo y la música em Gilles Deleuze. In: SOSA, J. P.; DIAZ, S. (Org.). *Hacer Audibles: Devenires, Planos y Afecciones Sonoras entre Deleuze y la Música*. Mar del Plata: Suárez, 2013. p. 100.
- GIL, J. *A imagem nua e as pequenas percepções: estética e metafenomenologia*. Lisboa: Relógio D'Água, 2005.
- GODINHO, A. *Linhas do estilo: estética e ontologia em Gilles Deleuze*. Lisboa: Relógio D'Água, 2007.
- LAPOUJADE, D. *Deleuze e os movimentos aberrantes*. São Paulo: N-1 Edições, 2015.
- LINS, D. *Bob Dylan: a liberdade que canta*. Goiânia: Ricochete, 2017.
- ORLANDI, L. B. L. Um gosto pelos encontros. *Deleuze online*. v. 3, p. 5. Acesso em: 19/02/2018.
- ZOURABICHVILI, F. *Deleuze: Uma filosofia do acontecimento*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo, 34, 2016

Anatomias de um crime: o que aquelas linhas demarcavam?

Gabriel Cid de Garcia¹

Renato Salgado de Oliveira²

Os advogados de um criminoso só raras vezes são suficientemente artistas para aproveitar em favor do réu a terrível beleza do seu ato.
Nietzsche

Grupo 06 – relatório de um crime

O presente texto tem como objetivo apresentar e debater o trabalho coletivo desenvolvido no *workshop Imediações aberrantes* durante o VII Seminário *Conexões: Deleuze e Cosmopolíticas e Ecologias Radicais e Nova Terra e...* A proposta inicial era de constituir um espaço outro que potencializasse relações novas entre os trabalhos que seriam apresentados durante o segundo dia de atividades do Seminário. Produzir já na própria estrutura do seminário uma *nova terra* que subvertesse as tradicionais posições de fala e escuta na apresentação acadêmica. Ficamos responsáveis pelo Grupo 06: uma mistura errática de um pouco mais de uma dezena de trabalhos a serem apresentados, sem nenhum parentesco inicial pré-determinado, se não pela sorte. Diante da leitura dos trabalhos duas ideias emergiram e se tornaram fortes, um comum inventado na relação daqueles trabalhos: a de uma ruína em espera e a de um crime porvir.

Diante de nós se colocou o desafio de propor uma subversão dos trabalhos apresentados, sem, no entanto, descaracterizá-los. Para tanto recorremos a diversos guias: Gilles Deleuze, como espécie de profeta enigmático (de quem nos interessou mais o enigma do que o profeta); Nietzsche (1992),

¹ Doutor em Literatura Comparada (UERJ). Produtor cultural e coordenador do SeCult - Setor de Cultura, Comunicação e Divulgação Científica e Cultural da Faculdade de Educação da UFRJ. *E-mail:* gcidgarcia@gmail.com

² Doutor em Teoria e Crítica Literária (Unicamp). Pesquisador de pós-doutorado vinculado ao INCT – Mudanças Climáticas, sub-rede de Comunicação. *E-mail:* renatosmo@gmail.com

uma voz distante que nos provocou a repensar o crime como uma potência que rompe a normalidade; e, por fim, as sombras sem formas de filmes antigos sendo projetados em uma tela que ainda não percebíamos com clareza. Dessa combinação aberrante resgatamos duas forças que nos pareciam potentes, que abririam caminhos para além do lugar habitual da fala: a fabulação (Deleuze, 1997), os distanciamentos e aproximações entre a investigação criminal e a científica.

Primeiro imprimimos, em seguida recortamos, amassamos, rasgamos, queimamos, rasuramos, sujamos, manchamos, despedaçamos os resumos enviados pelos participantes do Grupo 06. Após essas intervenções, espalhamos os resumos afetados em uma sala e os demarcamos como evidências de uma cena de crime. No centro, com uma fita, fabulamos um corpo aberrante, desproporcional, entre o humano e o monstro, relembrando as clássicas imagens do cinema do corpo delineado no chão. Na parede projetamos cenas de filmes clássicos do cinema *noir*. E pelo acaso, em harmonia com os encontros aberrantes propostos, a nossa instalação foi invadida por uma fumaça que vinha da sala ao lado, onde outro grupo desenvolvia seu próprio *workshop*. O acaso contribuiu para o nosso clima de suspense e investigação. Em uma mesa, organizamos pinças e materiais de laboratório para que os investigadores pudessem recolher suas evidências e testá-las.



Desse modo, preparamos a sala para receber os participantes e darmos início ao nosso trabalho investigativo. Nossa aposta foi a de que a sala-cena-do-crime se sustentasse como uma fabulação, ou seja, uma ficção que não desejasse mais a mera representação da realidade, de reproduzir como tal a cena de um crime, e sim que fosse atravessada pelas mesmas linhas de intensidades que uma cena-filme-crime, trazendo o espaço da investigação como problema a ser experimentado. O crime não era uma metáfora para os trabalhos, para o Antropoceno, para as mudanças climáticas, para o mundo. O crime não poderia ser nada disso, pois não estava pronto, não era dado. Seria preciso mobilizar todas aquelas evidências, instrumentos, corpos, mentes, interesses, resumos, para que disso se produzisse um crime. O crime não é anterior à sua investigação, é preciso criar encontros entre os fragmentos do mundo, as pessoas, os seres, as normas, as tradições, as alianças para daí produzir um crime. Há um crime? Quais sentidos são criados na relação com os seres ao pensarmos em um crime?

As linhas no centro da sala demarcavam um corpo? Esse corpo seria humano? Estávamos diante de uma morte? Seria possível levantarmos a ideia de que se tratava da morte do humano? Uma morte que nos mobilizasse a pensar, a escrever, a constituir novas sensibilidades para o mundo. Quais humanidades seriam possíveis diante da morte do humano? O tema do evento cada vez mais ia penetrando nosso encontro. Poderia ser um assassinato político, algo parecido com o que sucedeu ao arquiduque Francisco Ferdinando em 1914? – porém um assassinato de outra ordem política, uma *cosmopolítica* que não é feita por sujeitos individuais, nem desencadeadora de guerras como a que sucedeu ao assassinato de Ferdinando. Essa ordem da *cosmopolítica* estava presente em 1914, mas poderia ser melhor sentida nos romances de Virginia Woolf do que nos textos acadêmicos de história. Trata-se de uma relação política heterogênea, que mobiliza os seres e o mundo, sem distinção entre sujeitos e objetos, vivos e não vivos, capaz de provocar guerras de outras naturezas: *ecologias radicais*, a invenção de *novas terras*.

Que metodologia de investigação é possível inventar para esse outro tipo de crime? Uma espécie de detetive holístico, que substitua a dedução implacável de um Sherlock Holmes pela abertura da sensibilidade aos acasos e encontros, afirmando incansavelmente que tudo está conectado, procurando as alianças que se formam antes mesmo das identidades, tal como um Dirk Gently? Uma investigação que flerta com a pedagogia da desterritorialização da aula-metamorfose do Professor Challenger, o personagem de Conan Doyle e figura-chave de *Mil Platôs*? No entanto, o crime possui também uma relação com a verdade: o que se busca ao investigá-lo é, em geral, a restauração de uma verdade. O método investigativo que escolhemos está profundamente relacionado com a nossa compreensão do que seja essa verdade. Há em 1914 infinitas verdades: uma compactua com o historiador que busca a

reconstrução de um passado perdido, outras se entrelaçam com os romances de Woolf, fabulando linhas de intensidades de um presente indissociável da virtualidade de seu passado e futuro. Por isso, escolher o método investigativo é também uma escolha política, uma escolha que nos atravessa e nos situa em uma determinada partilha do sensível, para utilizar um termo de Jacques Rancière.

Abrir a cena do crime para que a investigação *aconteça*, uma investigação que suspeitava da morte do humano. É preciso mais que linhas no chão contornando um corpo para que se anuncie com certeza a morte desse humano. Talvez precisássemos inventar um assassino para esse crime, assim como Nietzsche inventa seu anticristo (esse outro tipo de assassinato) para que possa afirmar a morte de Deus. Do outro lado do detetive, está o criminoso, do qual não podemos nos desfazer na invenção desse crime, e muito menos polarizar atribuindo ao detetive o lugar da verdade e o do criminoso o da mentira.

A virada inumana

De súbito, a vida. A reboque, o humano. Marcada por estratégias de controle e normatizações discursivas, removida sutilmente daquilo que ela pode – suas formas mais elementares de liberdade –, a vida se depara a todo momento com a ressalva do humano. Desafiado em suas certezas e em sua ânsia por eternidade, em meio aos desequilíbrios em jogo no Antropoceno, o humano é confrontado não apenas com a sua finitude, seus limites e limitações, mas com a iminência de sua própria morte, de sua própria desapareição. Não faremos aqui a elegia do humano em uma espécie de revisão nostálgica de sua grandeza, de suas potencialidades. Pelo contrário: trata-se de ensaiar uma investigação sobre possíveis anatomias de um crime, trazendo com ela formas de colocar em causa o próprio modelo de investigação.

As mudanças climáticas fornecem um cenário – a cena do crime – que deve ser resguardada, isolada, preservada das perturbações e contaminações futuras ao crime cometido. É um momento de crise. Porém, as crises são a própria razão de ser de uma cultura que se vale de diversas estratégias e mecanismo para mensurar, esquematizar e esquadrihar a vida e o mundo, tendo em vista sua própria segurança (Chun, 2015, p. 140). Alguns teóricos chamam de *virada não-humana*³ este recente protagonismo conferido por enfoques analíticos das ciências humanas e sociais, ocupados em direcionar seus interesses para elementos obscurecidos pelas abordagens tradicionais ou hegemônicas.

³ Ver a introdução de GRUSIN, 2015.

Há, portanto, um projeto de Humanidade que se vale do apagamento de sua própria animalidade, das diferenças e das singularidades. A ciência moderna, por exemplo, tem como um de seus pressupostos a relação de dominação entre um sujeito de conhecimento e um objeto a ser conhecido. No entanto, a partir de Michel Serres, podemos perceber a inversão deste jogo, situando o sujeito em um terreno menos seguro quanto às certezas de que se vale: “Sujeito. Esta palavra retém o traço de um ato de humildade. O sujeito sujeita a si mesmo ao domínio daquilo que o produz e que o perde. Sim, que o mata” (Serres, 1987, p. 211) Pode-se entender esta morte do sujeito, do humano, como um “crime inumano” sempre por vir, um crime que ainda precisa ser inventado. Deste modo, trata-se de abordar um crime não como violação da ordem moral ou legal, mas como gesto de ruptura com uma normatização, com o discurso, com o Antropoceno: uma violação do cosmos.

Neste sentido, ao esquivar-se de sua dimensão caótica – que lhe é constitutiva – e privilegiar os aspectos que reduzem a vida aos referencias tradicionalmente valorizados pela racionalidade ocidental, pode-se dizer que o humano se vê diante de um crime do qual é ao mesmo tempo vítima e culpado: culpado pelo isolamento que resultou no assassinato e no ocultamento dos aspectos que envolvem a dimensão não-humana da vida; vítima, pelo retorno do protagonismo destes mesmos aspectos que finalmente o levaram à ruína. Mas não adiantemos o veredito pois não se trata de julgar.

A intimação



Kafka republika

Campinas, 12/11/2017.

Aos (Às) Senhores (as) Inscritos no grupo 06 do "Imediações Aberrantes"

Assunto: INTIMAÇÃO PARA COMPARECIMENTO AO VII SEMINÁRIO CONEXÕES "DELEUZE E COSMOPOLÍTICAS E ECOLOGIAS RADICAIS E NOVAS TERRAS E..."

Processo nº Conexões – 2017, Vara de Campinas-Unicamp, Autor: Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo e Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, Réu: Deleuze e Cosmopolítica e Ecologias Radicais e Nova Terra...

Nos termos do verbete Uqbar, § 1º do volume XLVI da *Anglo-American Cyclopaedia* (edição com 921 páginas e não 917), é a presente para INTIMAR Vossa Senhoria para comparecer, na qualidade de experimentador/subversor do que podem testemunhas e cúmplices e réus e investigadores e vítimas, à audiência que será realizada dia 28 de Novembro de 2017, das 9:00 às 12:00 horas, na sala ED11 no Anexo da Faculdade de Educação da Unicamp, localizada na Rua Bertrand Russel, 801, na Cidade Universitária. À tarde (entre às 14:00 e 17:00) a audiência segue na Sala da Congregação do prédio principal da Faculdade de Educação.

Caso Vossa Senhoria deixe de comparecer sem motivo cosmológico será conduzido labirinticamente e responderá pelas despesas do Castelo (art. 455, § 5º do Quixote de Pierre Menard).

Qualquer dúvida poderá ser sanada através do e-mail do Processo-Evento Conexões 2017.

k.

Juiz de Letras Dr. Josef K.

Assistentes: Dr. Gabriel Cid Garcia (UFRJ) e

Dr. Renato Salgado de Melo Oliveira (Lajbor-Unicamp)

O processo, o castelo, a família, a *Amerika*, uma ilha prisão com sua máquina penal, os códigos, as leis, as normas, textos esquecidos, desconhecidos que guardam regras obscuras e também linhas de fuga. Os participantes do Grupo 06 das *Imediações aberrantes* receberam essa carta-intimação antes do encon-

tro que dava início ao jogo de nossa fabulação. Abrir uma rachadura para o que estava por vir, mas ao mesmo tempo esconder o jogo criminal que se formava. Uma carta-véu que revela e esconde, máquina de agenciamento do desejo que tinha um objetivo duplo: preparar para o encontro e também *despreparar*.

Produzir desde o convite-intimação essa intensidade dupla presente no crime, na lei, na investigação, que articula verdade e segredo em uma relação mais complexa e fragmentada que a simples orientação em polos. A verdade tem em si segredos, assim como os segredos tem em si verdades (uma espécie de ocultismo jurídico), para que o plano em que se explica e se entende o mundo possa se relacionar com o próprio mundo sem que se passe por um simulacro falso, espécie de membro postiço.

Investigação metafísica

Em seu texto “A filosofia da Série Noire”, Gilles Deleuze havia marcado duas formas de se compreender a relação entre a investigação policial e a investigação filosófica. Ambas possuíam modos de distintos de se relacionar com a verdade. Vejamos:

Na antiga concepção do romance policial, mostravam-nos um detetive genial que consagrava toda sua força psicológica à busca e à descoberta da verdade. A verdade era aí concebida de uma maneira bem filosófica, isto é, como produto do esforço e das operações do espírito. E então o inquérito policial baseava-se no modelo da investigação filosófica e, inversamente, dava a esta um objeto insólito, o crime a elucidar (Deleuze, 2006, p. III).

Quanto a este modelo clássico, pode-se pensar em uma ligação entre a investigação policial e o modelo da busca filosófica pela verdade. O que seria uma investigação? Podemos pensar na tentativa de elucidação de um objeto – no caso literário, um crime. No entanto, no modelo clássico do romance, temos sempre elementos que se repetem e que dão a ver uma verdade última alcançada: a existência de explicações finais, a acusação de um culpado, que dirime um conflito e provoca o retorno a um estado inicial, livre de perturbação. Nesta caracterização do romance policial, o detetive encarna o sujeito do conhecimento, o homem da razão e do espírito, que se vale dos modelos da dedução e da indução. Na dedução, que caracteriza a escola francesa, a investigação parte de uma intuição para deduzir o que dela decorre. Na indução, que caracteriza a escola inglesa, a verdade corresponde ao que se pode interpretar do repertório de indícios, cada qual apontando para possíveis generalizações, acercando-se cada vez mais do verdadeiro. De acordo com Deleuze, este modelo de investigação não se restringe apenas aos policiais (àqueles que estariam ao lado da lei e da moral), mas se estende também aos criminosos:

O interesse pode também passar para o lado do criminoso. Seguindo uma lei da reflexão metafísica, o criminoso é tão extraordinário quanto o policial. Ele também reivindica a justiça e a verdade, assim como as potências indutiva e dedutiva. (Deleuze, 2006, p. 112)

Deste modo, o policial que investiga, o homem do conhecimento, tem no criminoso o seu duplo, na medida em que põem em movimento séries diferentes que possuem a verdade como destino comum. Portanto, esta característica de certo romance policial se aproxima dos elementos narrativos presentes na tragédia grega.

Ninguém deve se espantar muito que o romance policial reproduza tão bem a tragédia grega, já que se invoca sempre Édipo para marcar essa coincidência, mas Édipo é justamente a única tragédia grega já dotada dessa estrutura policial. Espantemo-nos que o Édipo de Sófocles seja policial e não que o romance policial seja edípiano (Deleuze, 2006, p 112).

Tal estrutura requer a descoberta fatídica de uma resolução de conflito, do desvelamento do verdadeiro que culmina na designação de um culpado, normalmente acompanhadas de uma explicação final em meio a uma reunião de personagens. A remissão da narrativa das tragédias à estrutura do romance policial corresponde, em filosofia, a uma aproximação da pretensão metafísica diante do real, pretensão de negar os componentes imediatos do real para colocar algo em seu lugar, um duplo que passa a valer como sua realidade primeira. O filósofo Clément Rosset havia analisado tal característica paradoxal do oráculo, ou seja, o fato de que as profecias, antevistas dos acontecimentos futuros, sempre se realizam por meio um elemento surpreendente. No entanto, o que surpreende na narrativa oracular é a própria realização da profecia, quando o personagem se debate a cada momento com o real, que recusa o duplo anteriormente esperado pelo vaticínio. No movimento da narrativa, surpreende a traição das expectativas do personagem, que esperava que algum acontecimento acontecesse de outra maneira.

Segundo esta estrutura metafísica, o real imediato só é admitido e compreendido na medida em que pode ser considerado a expressão de um outro real, o único que lhe confere o seu sentido e a sua realidade. Este mundo aqui, que em si mesmo não tem nenhum sentido, recebe a sua significação e o seu ser de um outro mundo que o duplica, ou melhor, do qual este mundo aqui é apenas um sucedâneo enganador (Rosset, 1988, p. 41).

A fuga, a esquiva, acaba se tornando o próprio caminho de realização da previsão oracular, como no caso de Édipo, encarnação da figura do homem que escava, investiga, busca a verdade, sem saber que está cavando sua própria ruína neste mesmo movimento, que está sendo o agente do crime. Explica

Rosset: “o gesto da esquivada e o gesto fatal são um único e mesmo gesto, como o misterioso caminho de Heráclito, que ao mesmo tempo sobe e desce” (Rosset, 1988, p. 23). “O oráculo só se realizou graças a esta malfadada precaução, e é o próprio ato de evitar o destino que acaba por coincidir com sua realização” (Rosset, 1988, p. 23). Se formos apontar, tal qual em um interrogatório policial, os motivos desta culpa, teríamos que incluir aqui a expectativa que confere à consciência a ilusão de ordem prévia aos acontecimentos, a recusa da aleatoriedade, do acaso e da imprevisibilidade do real. Neste cômputo, a consciência aparece como culpada, enquanto os acontecimentos imprevisíveis, aquilo que se sucede no real – a vida – é sempre inocente. Ainda segundo Rosset: “Em suma, a profundidade e a verdade da palavra oracular são menos a de predizer o futuro do que exprimir a necessidade *asfixiante* do presente, o caráter inelutável do que acontece *agora*” (Rosset, 1988, p. 38). Portanto, diante das forças reativas que convocam a vida ao inquérito – em meio à iminência da catástrofe –, a atmosfera lúgubre do agora também favorece os conluios que conspiram os gestos de ruptura.

Passos de um inquérito

Os participantes intimados do Grupo 6 das *Imediações aberrantes* foram recebidos em uma sala-cena-do-crime. No chão, fitas traçavam os contornos de um corpo disforme, ao seu redor papéis vítimas de micro-apocalipses eram demarcados e rotulados por etiquetas amarelas, numeradas e grifadas com a palavra “Evidência”. Na mesa: pinças, recipientes laboratoriais de vidro em diferentes formatos preenchidos por um líquido vermelho (que passou a ser chamado de “o reagente”) e placas de petri.

Já na sala, foi apresentada a proposta: todos eram ao mesmo tempo investigadores, peritos, testemunhas, suspeitos..., e deviam iniciar suas ações. Havia as evidências materiais espalhadas pela sala, e também todos estavam disponíveis para interrogarem e serem interrogados. Do crime só tínhamos as linhas. Era necessário criar um corpo que pudessemos colocar ali, e por isso nossa investigação transformava-nos, inevitavelmente, em criminosos. As evidências e testemunhos eram suas próprias pesquisas. Será que essas pesquisas eram criminosas? Ou talvez, denunciasses um crime? Ou mesmo, quem sabe, combatesses um crime? Qual era a relação dessas pesquisas com o crime? A proposta era criar um duplo falso, uma fabulação em que os pesquisadores assumissem o papel fictício de investigadores, ou seja, o papel que já executavam na realidade.

Os investigadores acolheram rapidamente a proposta e iniciaram seus trabalhos analisando primeiro as evidências materiais espalhadas pela sala. Pegaram pinças e placas de petri, se espalharam pelo chão. Analisavam as evidências, procuravam ler o que era possível ler, coletavam fragmentos e banhavam com “o reagente”. Alguns procuravam reorganizar as evidências,

montando quadros de provas, outros se usavam da lousa para anotar palavras e expressões encontradas nas evidências. Cada um ia criando seus métodos investigativos. Duas participantes trouxeram vídeos e sons que foram projetados na parede e tocados e também etiquetados como evidências.

Esgotada as evidências físicas começaram a colher testemunhos. Rodas se formaram na sala e grupos “se interrogavam” mutuamente. Blocos de papel em mão, rabiscando anotações rápidas, alguns procuravam os responsáveis por algumas evidências encontradas no chão, outros as citavam como provas inabaláveis de um crime. Uma das participantes comentou que o *Conexões* era como uma prisão (a cadeia), um lugar fechado onde anormais se encontravam, compartilhavam de uma língua e de regras próprias, um universo singular.

A escolha por tomar os resumos e provocar neles micro-apocalipses, danificando a integridade do texto, abriu um diálogo entre a investigação policial e a do historiador (ofício também ligado ao trabalho investigativo das evidências). Os fragmentos materiais nunca dão acesso ao todo narrativo: uma faca ensanguentada ou um fragmento de vaso não possuem em si as narrativas que esperamos deles. É preciso agenciar palavras e seres para que essa narrativa do crime e da verdade seja produzida. É nas frestas das coisas do mundo que a narrativa entra para compor uma percepção do real. Os fragmentos foram fundamentais para promover os diálogos-interrogatórios, e assim os investigadores se viam na necessidade de procurar testemunhas que potencializassem uma leitura dos restos e a produção de sentidos. O resumo ainda era muito, poderia dar por acabada a investigação. É nesses pontos escuros, nos vazios, que a investigação se movimenta para constituir sua relação com a verdade. Era preciso que esses vazios assumissem uma existência material, e essa existência se deu nos micro-apocalipses que afetaram cada um dos resumos, a terra devastada, a enchente, o incêndio, a censura, todas elas rupturas de uma ordem narrativa que podem ser tomadas para a invenção de uma *nova terra*.



Um dos elementos que inspiraram nossa atividade de investigação foram os RPGs (*Role playing game*, ou jogo de interpretação). Neste tipo de jogo os participantes assumem o papel de personagens e constroem coletivamente sua narrativa. Mais que uma forma lúdica de aprender, o RPG é uma prática que permite a elaboração e a produção de novos conhecimentos e relações

entre seres heterógenos, compondo séries múltiplas e diversas (Oliveira, 2011). A função fabulatória é muito presente nas mesas de RPG, potencializando o jogo como forma de constituir sensibilidades múltiplas sobre a realidade a partir da ficção.

Depois dos diálogos se deu um encontro coletivo em que debatemos nossa relação com as evidências e o crime. Não só de falas foi feito esse encontro: algumas participantes escolheram dançar por entre as evidências, restituindo um sentido corporal e vivo para aquela cena de assassinato. Finalmente o corpo estava sendo preenchido, as linhas no chão estavam, enfim, virando um corpo, através da dança, das intervenções e das falas – falas que se abdicaram de julgar e encontrar culpados, mas de pensar o crime como uma intensidade capaz de agenciar diversas forças que atravessam o nosso trabalho como investigadores.

Investigação aberrante

É neste ponto que podemos retornar, à guisa de conclusão, à segunda forma da relação entre a investigação policial e a investigação filosófica, apontada por Deleuze a partir de sua leitura dos livros da *Série Noire*, coleção que trouxe inovações quanto à narrativa do romance policial. Estes elementos nos ajudaram a pensar nossa metodologia para o grupo 06 das *Imediações aberrantes*. O que havia de novo, portanto, nestes romances? Como suas características poderiam complexificar o modo de se pensar a investigação e a busca da verdade?

O que era novo, enquanto uso e exploração literários, era, em primeiro lugar, nos ensinar que a atividade policial não tem nada a ver com a investigação metafísica ou científica da verdade. O laboratório da polícia é tão dessemelhante da ciência quanto as ligações telefônicas do informante, os relatórios da polícia ou os procedimentos de tortura não se assemelham a um discurso metafísico (Deleuze, 2006, p. 112-113)

Um aspecto novo de certos romances é mostrar que não há relação da estrutura do romance policial e a busca de uma verdade metafísica ou científica, mas a aproximação com a potência do falso, ou seja: o que há de novo é uma resignificação do problema da verdade, situando-o como uma compensação de erros, sensível à ideia de acaso. Que não nos enganemos: não estamos tratando mais de problemas que levem em consideração a noção de verdade, tal qual na primeira forma de investigação, mas de uma compensação de erros que o aproxima da expressão de *potências do falso*. Deleuze já abordara esta noção alhures, especialmente a partir do cinema de Orson Welles em *Cinema 2: a imagem-tempo*.

Para nosso propósito aqui, é importante reter que as potências do falso passam a se configurar como um elemento policial, exprimindo esta condição aberta ao acaso, ao erro, onde não há um duplo do real a ser desvelado, uma solução derradeira a ser encontrada, mas compensações que atuam por meios erráticos e que constituem a dinâmica da sociedade em que se desenrola a narrativa. O que se procura mostrar é que, antes de haver dois polos, policial e criminoso, existiram alianças de base que desde sempre atuaram na constituição de ambos, donde o foco muda para a relação (sempre anterior aos termos). Por isso trai-se o modelo da reflexão metafísica.

Se a primeira concepção da estrutura narrativa se vale de uma investigação para elucidar uma verdade, restabelecendo um equilíbrio, esta outra evita as explicações finais apresentando, em seu lugar, a condição impura e subversiva da própria investigação. Haveria séries autônomas de movimentos colocadas em influência mútua, por maneiras pouco perceptíveis de se configurar ou prever. O romance opera, deste modo, antes como uma síntese de heterogeneidades do que como uma conclusão em uma tese, donde importam mais as construções de relações, as alianças impuras, os conluios que confundem os lados moralmente definidos e aceitos. Voltamos, portanto, à noção de verdade:

É porque a verdade não é de modo algum o elemento do inquerito: não se pode nem sequer pensar que a compensação dos erros tenha como objetivo final a descoberta da verdade. Ao contrário, essa compensação tem sua dimensão própria, sua suficiência, uma espécie de equilíbrio ou de restabelecimento do equilíbrio, um processo de restituição que permite a uma sociedade, nos limites do cinismo, esconder o que ela quer esconder, mostrar o que ela quer mostrar, negar a evidência e proclamar o inverossímil. O assassino não encontrado pela polícia pode acabar morto pelos seus em nome dos erros que cometeu, e a polícia pode sacrificar os seus por outros erros, e eis que essas compensações não têm outro objeto a não ser a perpetuação de um equilíbrio que representa a sociedade inteira *na sua mais alta potência do falso* (Deleuze, 2006, p. 113).

Se antes as relações entre o policial e o criminoso poderiam admitir uma homologia de tipo metafísico, quando ambos se inseriam em polos distintos, mas correspondentes em suas buscas da verdade, agora os pactos e as trocas entre ambas as dimensões estruturam um caminho de cumplicidade, que passa por elementos diversos (Deleuze nos lembra da trindade delação-corrupção-tortura, por exemplo). “Uma sociedade se reflete bem na sua polícia e nos seus crimes, ao mesmo tempo em que ela aí se preserva, através de profundas alianças de base” (Deleuze, 2006, p. 114). O que definem estas alianças de base? A existência de elementos casuais, de traições, de conluios, que dão à polícia um aspecto impuro, afastado de um modelo de transcendência, desde sempre articulado com o crime e com a esfera dos negócios e da política.

É o momento em que o romance policial dá a ver uma relação inquietante entre o crime, a história e política, municiando-nos de elementos para pensar os anseios do tempo presente e do crime que havíamos inicialmente colocado em (e)vidência. Deste modo, as investigações que permearam nosso grupo nesta edição do *Conexões*, com seus movimentos aberrantes, implodiram o espaço da investigação e do interrogatório, ao mesmo tempo em que expandiram linhas de fuga para tecer novas formas de estar junto. Na esfera dos negócios e da política, percebemos hoje uma tendência global que legisla sobre a vida e os corpos, como uma espécie de aliança capitalista que inclui as crises e o crime. A motivação deste crime seria, como vimos, “assassinar” o acaso, a diferença, erradicando a vida e sua perserveração. Ao recusar o humano, portanto, também incorreríamos em um crime? Haveríamos de viver traçando estratégias de fuga, construindo relações que ressoem como apostas éticas de um mundo porvir.

Este trabalho foi inspirado pela experiência de coordenar a sessão das Imediações Aberrantes no Conexões Deleuze, Campinas, 2017.

Referências

- CHUN, W. H. K. Crisis, cnisis, crisis; or, the temporality of Networks. In: GRUSIN, R. (Ed.). *The Nonhuman Turn*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015.
- Deleuze, G. *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- _____. Filosofia da Série Noire. In: DELEUZE, G. *A ilha deserta e outros textos*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 1. Trad. Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2005.
- GRUSIN, R. (Org.) *The Nonhuman Turn*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015.
- NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- OLIVEIRA, R. S. de M. *Histórias do mar: divagação científica, biotecnologias e RPG*. Campinas: Dissertação de mestrado – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, 2011.
- ROSSET, C. *O real e seu duplo: ensaio sobre a ilusão*. Trad. José Thomaz Brum. São Paulo: L&PM Editores, 1988.
- SERRES, M. *Statues: le second livre de fondations*. Paris: Éditions Flammarion, 1987.

Sobre os autores

Antonio Carlos Amorim

Livre Docência pela Universidade Estadual de Campinas, Professor Associado II (MS-5.2) nesta mesma Universidade no Departamento de Educação, Conhecimento, Linguagem e Arte, pesquisador do OLHO – Laboratório de Estudos Audiovisuais e pesquisador associado no Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo (Labjor). Pós-Doutorado no Goldsmiths College da Universidade de Londres. Publicou os livros desta série: *Conexões Deleuze e máquinas e devires e...* (2016), *Conexões Deleuze e arte e ciência e acontecimento e...* (2012), *Conexões: Deleuze e imagem e pensamento e...* (2011) e *Conexões Deleuze e vida e fabulação e...* (2011).

Susana Oliveira Dias

Professora-pesquisadora no Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo (Labjor). Líder do grupo de pesquisa multiTÃO: prolifer-artes sub-vertendo ciências e educações. Editora da revista de ciência e arte ClimaCom. É bolsista produtividade em pesquisa (Pq2) coordenando o projeto: Por uma nova ecologia das emissões e disseminações: como a comunicação pode modelar a mais intensa potência de existir do humano diante das mudanças climáticas? (2017-2020). Publicou os livros *Conexões Deleuze e arte e ciência e acontecimento e...* (2012), *Conexões Deleuze e vida e fabulação e...* (2011) e *multiTÃO: experimentações, limites, disjunções, artes e ciências...* (2011).

Sebastian Wiedemann

Cineasta-pesquisador, doutorando em Educação no grupo de pesquisa OLHO – Laboratório de Estudos Audiovisuais (FE/Unicamp). É editor de Hambre | espacio cine experimental e curador do projeto NoctilucaScreen – Cinema experimental no Antropoceno. Recentemente, como editor, publicou os livros *La radicalidad de la Imagen: des-bordando latitudes latino-americanas* (Hambre, 2016) e *Pensamientos migrantes: Lo que las imágenes nos fuerzan a pensar* (Hambre, no prelo).

Erin Manning

Diretora do SenseLab. Professora-pesquisadora em Arte e Filosofia Relacional na Faculdade de Belas Artes da Universidade de Concordia (Montreal, Canadá). Seus livros mais recentes incluem: *The Minor Gesture* (Duke UP, 2016), *Always More Than One: Individuation's Dance* (Duke UP, 2013), e com Brian Massumi, *Thought in the Act: Passages in the Ecology of Experience* (Minnesota UP, 2014).

Brian Massumi

Professor de Filosofia no Departamento de Comunicação da Universidade de Montreal (Canada). Seus livros mais recentes incluem: *99 Theses on the Revaluation of Value: A Postcapitalist Manifesto* (Minnesota UP, 2018), *The Principle of Unrest: Activist Philosophy in the Expanded Field* (Open Humanities, 2017), *Politics of Affect* (Polity, 2015), *The Power at the End of the Economy* (Duke UP, 2015), *Ontopower: War, Powers, and the State of Perception* (Duke UP, 2015) e *What Animals Teach Us about Politics* (Duke UP, 2014).

Tim Ingold

Professor de Antropologia Social da Universidade de Aberdeen (Escócia). Membro da Academia Britânica e da Sociedade Real de Edimburgo. Seus livros mais recentes incluem: *Anthropology: Why It Matters* (Polity, 2018), *Anthropology and/as Education* (Routledge, 2017), *The Life of Lines* (Routledge, 2015), *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture* (Routledge, 2013).

Déborah Danowski

Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Possui pós-doutorado em Filosofia pela Universidade de Paris IV (Paris-Sorbonne). Atualmente é professora adjunta da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Recentemente publicou junto com E. Viveiros de Castro *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. (Cultura e Barbárie / Instituto Socioambiental, 2014) e *Negacionismos* (n-1, 2018).

Ailton Krenak

Líder indígena do povo Krenak, ambientalista e escritor. É Professor Doutor Honoris Causa pela Universidade Federal de Juiz de Fora, onde leciona as disciplinas “Cultura e História dos Povos Indígenas” e “Artes e Ofícios dos Saberes Tradicionais”. Em 2015 Azougue Editorial publicou *Encontros | Ailton Krenak* um volume de entrevistas e depoimentos seus.

Almires Martins Machado

Indígena do povo guarani. Bacharel em Direito (UNIGRAN), mestre em Direitos Humanos e doutor em Antropologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Membro do Núcleo Jurídico do Instituto Indígena Brasileiro para a Propriedade Intelectual (INBRAPI).

Adrián Cangí

Filosofo e ensaísta. Doutor em Letras pela Universidade de São Paulo. Professor e diretor do Mestrado em Estéticas Contemporâneas Latino-americanas da Universidad de Avellaneda (Argentina). Seus livros mais recentes incluem: *Naufragios. Imágenes de un siglo corto* (2016, no prelo); *Linchamientos. La policía que llevamos dentro* (Quadrata, 2015) e *Gilles Deleuze. Una filosofía de lo ilimitado en la naturaleza singular* (Quadrata, 2010).

Marco Antonio Valentim

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Possui pós-doutorado em Antropologia Social pelo Museu Nacional do Rio de Janeiro e em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Professor no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná. É pesquisador cofundador do SPECIES – Núcleo de Antropologia Especulativa. Recentemente publicou *Extramundandidade e sobrenatureza. Ensaio de ontologia infundamental* (Cultura e Barbárie, 2018).

Stelio Marras

Professor e pesquisador em antropologia do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo. É coordenador do LAPOD (Laboratório Pós-Disciplinar de Estudos – IEB/LaBieb/USP) e pesquisador do Centro de Estudos Ameríndios (CESTA-USP). Mais recentemente publicou o artigo *Por uma antropologia do entre: reflexões sobre um novo e urgente descentramento do humano*. (Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, v. 1, p. 250, 2018.)

Luiz B. L. Orlandi

Professor titular do Departamento de Filosofia da Unicamp. Recentemente publicou *Arrastões na Imanência* (Phi, 2018). Tradutor da obra de Gilles Deleuze, tendo traduzido para o português: *Diferença e repetição* (com Roberto Machado, 1988), *A dobra* (1991), *Bergsonismo* (1999), *Empirismo e subjetividade* (2001), *A ilha deserta e outros textos* (coordenador da tradução coletiva, 2006), *O anti-Édipo, de Deleuze e Guattari* (2010), além de *Espinosa e o problema da expressão textos* (coordenador da tradução coletiva, 2017).

Erik Bordeleau

Pesquisador no SenseLab (Universidade de Concórdia-Canadá). Colaborador da Economic Space Agency. Seus livros mais recentes incluem: *Foucault anonymat* (Le Quartanier, 2012, prêmio Spirale Eva-Legrand 2013) e *Comment sauver le commun du communisme?* (Le Quartanier, 2014). É coeditor do livro *Nocturnal Fabulations: Ecology, Vitality and Opacity in the Cinema of Apichatpong Weerasethakul* (Open Humanities Press, 2016).

Marcelo Moscheta

Artista Visual. Vive e trabalha em Campinas. É representado pela Galeria Vermelho, SIM Galeria e Galleria Riccardo Crespi. Já recebeu vários prêmios e bolsas de pesquisas entre as quais The Pollock-Krasner Foundation Grant (2017), The Drawing Center Open Sessions Program (2015), Bolsa Estímulo de Produção em Artes Visuais da Funarte (2014), Prêmio Marc Ferrez de Fotografia (2012) e o I Prêmio Pipa Júri Popular, em 2010, entre outros.

Leandro Belinaso Guimarães

Doutor em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Possui pós-doutorado pelo Centre for Latin American Research and Documentation (CEDLA-UvA, Amsterdam – Holanda). Professor no Centro de Ciências da Educação do Departamento de Metodologia de Ensino da Universidade Federal de Santa Catarina. Mais recentemente organizou o livro *Des-loucar-se* (Unicamp, 2017)

Gustavo Torrezan

Artista, doutor em Artes Visuais pela Universidade Estadual de Campinas. Mais recentemente participou das residências artísticas *Barda del desierto* (Argentina, 2018) e *Intervalo Escola –Intervalo em Curso Amazônia* (Brasil, 2017) e sua última exposição individual *estado* teve lugar na galeria Ateliê 397 (SP, 2016).

Glauco da Silva

Doutorando em Educação e mestre em Divulgação Científica e Cultural, ambos pela Universidade Estadual de Campinas. Participa do grupo de pesquisa “multiTÃO: prolifer-artes sub-vertendo ciências, educações e comunicações” da mesma instituição e é professor de história da cultura africana e indígena no curso de pedagogia da Faculdade Integradas Einstein Limeira (2017).

Tatiana Oliveira

Doutoranda em Educação e mestre em Divulgação Científica e Cultural, ambos pela Universidade Estadual de Campinas. Participa do grupo de pesquisa “multiTÃO: prolifer-artes sub-vertendo ciências, educações e comunicações” da mesma instituição. Desde 2018, integra a equipe editorial e de coordenação da Revista ClimaCom.

Entrefios e Memórias

Grupo que se dedica à pesquisa, criação e partilha de bordados e outras artes manuais com fios, tecidos e papéis, a partir das memórias e do imaginário de cada participante. Os encontros são semanais e envolvem por volta de dez pessoas, especialmente mulheres. Por meio dos fios, das cores e texturas surgem pontos bordados que tecem histórias de encantamento e sonhos, às vezes guardadas na memória do tempo. A alegria da criação vem do encontro com as próprias experiências. O ouvir, o silenciar, o sentir, o pensar, o bordar e o desbordar fazem parte do processo, dando vazão ao ato criativo tão próprio de cada um.

Eduardo Pellejero

Doutor em Filosofia Contemporânea pela Universidade de Lisboa. Possui pós-doutorado pela Universidad Complutense de Madrid (Espanha). Professor de Estética no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Seus livros mais recentes incluem: *O que vi – Diário de um espectador comum* (Carcará, 2018) e *Perder por perder (e outras apostas intelectuais)* (Edufrn, 2017).

Vivian Marina Redi Pontin

Doutora em Ciências Sociais e mestre em Divulgação Científica e Cultural, ambos pela Universidade Estadual de Campinas. Integra a CORPUS International Group for the Cultural Studies of the Body e participa dos grupos de pesquisa “multiTÃO: prolifer-artes sub-vertendo ciências, educações e comunicações” e “ASFALTO – texturas entre artes e filosofias”.

Rafaele Paiva

Mestre em Educação e graduação em Letras, ambas pela Universidade Estadual de Campinas. Tem experiência principalmente na área de Educação, Técnica Klauss Vianna de dança, teatro clown e danças populares.

Carolina Cantarino Rodrigues

Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas. Possui pós-doutorado pelo Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo, Labjor (Unicamp). Professora da Faculdade de Ciências Aplicadas (FCA), da Unicamp. Participa do tema integrador “Comunicação e educação para sustentabilidade” do INCT Mudanças Climáticas e do grupo de pesquisa “multiTÃO: prolifer-artes sub-vertendo ciências, educações e comunicações”. É editora da Revista ClimaCom.

Carlos José Martins

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Humano e Tecnologias da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho Campus de Rio Claro. Mais recentemente publicou o capítulo *Prelúdios a Vigiar e Punir: acontecimento e escrita* no livro “Michel Foucault: o ronco surdo da batalha” (Intermeios, 2018).

Sara Melo

Doutoranda em Educação pela Universidade Estadual de Campinas. Mestre em Educação pela Universidade Federal de Santa Catarina. É co-fundadora do Instituto Cultural Voamundo, que busca contribuir através de diferentes linguagens artísticas com uma educação que valoriza a diversidade ambiental e cultural brasileira.

Wenceslao Machado de Oliveira Jr

Doutor em Educação pela Universidade Estadual de Campinas. Possui pós-doutorado pela Universidade do Minho (Portugal). Professor (Livre Docente) no Departamento de Educação, Conhecimento, Linguagem e Arte e pesquisador do Laboratório de Estudos Audiovisuais OLHO, ambos da Faculdade de Educação/Unicamp. Mais recentemente organizou o livro *Intervalo: entre geografias e cinemas* (Editora da Uminho, 2015).

Isaltina Mello Gomes

Doutora em Linguística pela Universidade Federal de Pernambuco. Professora Titular da UFPE e atua como docente no curso de Jornalismo, do Departamento de Comunicação Social e no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da mesma instituição. Membro do Comitê Assessor de Divulgação Científica do CNPq (2011-2017).

Ana Carolina Brambilla Costa

Mestre em Educação pela Universidade Estadual de Campinas e graduação em Pedagogia pela Universidade Federal de São Carlos. Professora de arte (PEB III) da Prefeitura Municipal de São Carlos e artista produtora do Grupo Galhofas (Descalvado – SP).

Tarcisio Moreira Mendes

Doutorando em Educação e membro do Grupo Travessia. Faculdade de Educação – UFJF.

Steferson Zanoni Roseiro

Mestrando em Educação. Centro de Educação – UFES.

Nayara Santos Perovano

Mestranda em Educação. Centro de Educação – UFES.

Wescley Dinali

Doutorando em Educação e membro do Grupo Travessia.

Tamiris Vaz

Doutora em Arte e Cultura Visual – UFG. Docente no Instituto de Artes – UFU

Leiliane Aparecida Gonçalves Paixão

Mestranda em Educação e membro do Grupo Travessia. Faculdade de Educação – UFJF

Nilcéa Elias Rodrigues Moreir

Doutoranda em Educação. Centro de Educação – UFES.

Camilla Borini Vazzole

Mestranda em Educação. Centro de Educação – UFES.

Sofia Karam

Doutoranda em Literatura, Cultura e Contemporaneidade – Puc-Rio.

Alda Regina Tognini Romaguera

Doutora em Educação pela Universidade Estadual de Campinas. Possui pós-doutorado pela Universidade Federal de Santa Catarina. Professora/pes-

quisadora da Universidade de Sorocaba – Uniso. Coordenadora do grupo de estudos “Grupo Ritmos: Estética e Cotidiano Escolar (GREeCE)”. Mais recentemente organizou o livro *Univer-Cidade em encontros: educação, cultura e arte* (EDUNISO, 2017).

Carlos Augusto Silva e Silva

Mestre em Educação em Ciências e Matemáticas e Graduação em Ciências Biológicas, ambas pela Universidade Federal do Pará. Atualmente é componente do grupo de estudos e pesquisa “Transitar”.

Davina Marques

Doutora em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa pela Universidade de São Paulo. Professora no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo – Hortolândia (IFSP-HTO), onde coordena o Experimentações: Núcleo de Pesquisa em Leituras, Escritas e Imagens. Mais recentemente organizou o livro *Nas dobras do (im)possível: ensaios literários e imagéticos* (ALB, 2017).

Michele Fernandes Gonçalves

Doutoranda em Educação pela Universidade Federal de Santa Catarina e mestre em Sustentabilidade na Gestão Ambiental pela Universidade Federal de São Carlos. Desenvolve pesquisas junto ao grupo “Coletivo TECENDO – cultura, arte e educação” da UFSC.

Bruno de Sousa Moraes

Mestre em Ecologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e Especialização em andamento em Jornalismo Científico na Universidade Estadual de Campinas. Tem experiência principalmente nas áreas de Divulgação e Jornalismo Científico e Ensino de Biologia / Ecologia e Conservação.

Érica Speglich

Doutora em Educação pela Universidade Estadual de Campinas. Possui pós-doutorado pela mesma instituição. Participante da Equipe Pedagógica do Curso de Especialização em Educação Ambiental e Transição para a Sociedade Sustentável no Laboratório de Educação Ambiental da Esalq/USP.

Marko Monteiro

Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas. Possui pós-doutorado pela mesma instituição. Professor no Departamento de Política Científica e Tecnológica da UNICAMP, e líder do Grupo de Estudos

Interdisciplinares em Ciência e Tecnologia (GEICT). Mais recentemente organizou o livro *Comunicação, política e representação: interfaces com ciência, tecnologia e ambiente* (HUCITEC/FAPESP, 2018).

Maria dos Remédios de Brito

Doutora em Filosofia da Educação pela Universidade Metodista de Piracicaba. Possui pós-doutorado pela Universidade Estadual de Campinas. Professora associada da Universidade Federal do Pará, Instituto de Educação Matemática e Científica, atuando na graduação e pós-graduação do mesmo Instituto. Coordenadora do grupo de estudos “Transitar” (Coletivo independente que experimenta a Educação, a Filosofia, a Formação, a Arte pelo pensamento).

Marcus Pereira Novaes

Doutorando e mestre em Educação pela Universidade Estadual de Campinas. Coordenador Pedagógico no Colégio Educap e membro da Diretoria da Associação de Leitura do Brasil (ALB) gestão 2016-2018. Pesquisador do grupo OLHO – Faculdade de Educação – Unicamp e pesquisador na Red Estudios Latinoamericanos Deleuze y Guattari (REELD&G).

Gabriel Cid de Garcia

Filósofo, produtor cultural e pesquisador. Doutor em Literatura Comparada pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Possui pós-doutorado pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Coordenador do SeCult – Setor de Cultura, Comunicação e Divulgação Científica e Cultural da Faculdade de Educação da UFRJ. Mais recentemente publicou o livro *A eloquência do mundo: Fernando Pessoa, entre a literatura e a filosofia* (Garamond/FAPERJ, 2014).

Renato Salgado de Oliveira

Doutor em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas. Possui pós-doutorado pela mesma instituição. Professor EBTT – História do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano e Membro de corpo editorial da revista *ClimaCom*. Mais recentemente publicou o livro *História da Ciência* (Edunitau, 2017).

