

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA: ESTUDOS DA SUBJETIVIDADE**  
**RODRIGO LAGES E SILVA**

**VIDAS BELAS SOBRE CIDADES VIVAS:**  
**UMA LEITURA PARA O CONFINAMENTO DO PRESENTE**

**Niterói/RJ**  
**2012**

**RODRIGO LAGES E SILVA**

**VIDAS BELAS SOBRE CIDADES VIVAS:  
UMA LEITURA PARA O CONFINAMENTO DO PRESENTE**

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em Psicologia: Estudos da Subjetividade, da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Luis Antonio dos Santos Baptista.

Niterói

2012

**Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá**

S586 Silva, Rodrigo Lages e.  
Vidas belas sobre cidades vivas: uma leitura para o confinamento do presente / Rodrigo Lages e Silva. – 2012.  
261 f.  
Orientador: Santos, Luis Antonio Baptista dos.  
Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia, 2012.  
Bibliografia: f. 242-250.

1. Psicologia. 2. Ciências humanas. 3. Ética. I. Santos, Luis Antonio Baptista dos. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD 150

**RODRIGO LAGES E SILVA**

**VIDAS BELAS SOBRE CIDADES VIVAS:  
UMA LEITURA PARA O CONFINAMENTO DO PRESENTE**

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em Psicologia: Estudos da Subjetividade, da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Niterói, 06 de setembro de 2012.

---

Professor e orientador Luis Antonio dos Santos Baptista, Dr.  
Universidade Federal Fluminense

---

Profa. Rosane Neves da Silva, Dra.  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

---

Profa. Tânia Mara Galli Fonseca, Dra.  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

---

Profa. Márcia Moraes, Dra.  
Universidade Federal Fluminense

---

Profa. Claudia Elizabeth Abbês Baeta Neves, Dra.  
Universidade Federal Fluminense

## AGRADECIMENTOS

Com uma enorme gratidão gostaria de agradecer a todos os amigos e familiares que me apoiaram e incentivaram nesse percurso de estudo, especialmente à minha mãe, Martha Lages da Rosa, e ao meu pai, Lauro Roberto dos Anjos da Silva. Ao meu tio, Mauro dos Anjos, agradeço pelas boas conversas e o incentivo certo que sempre me ofereceu, assim como o fizeram as minhas avós Judite e Adjmyr. Nesse mesmo sentido, agradeço à minha amada Isadora Farias dos Santos, por ter estado ao meu lado, lendo, ajudando com a revisão de português, oferecendo a cumplicidade sem a qual esse período de escrita não teria sido tão prazeroso, por ser, enfim, uma pessoa maravilhosa.

Quero agradecer muito especialmente ao meu orientador, Luis Antonio Baptista, porque acolheu, auxiliou, orientou e inspirou as minhas aspirações investigativas, sempre com exatidão e leveza, sensibilidade e objetividade, qualidades difíceis de conjugar, e que ele o faz com elegância, sem esforço aparente. Certamente, há um pouco dele em cada biografema que escrevi. É uma alegria tê-lo como amigo, um privilégio, como orientador.

Agradeço a todos os professores do PPG, assim como a secretaria, com ênfase às professoras Márcia Moraes e Cláudia Abbês, que vêm acompanhando a construção desse trabalho nos espaços das disciplinas bem como na banca de qualificação. Agradeço também à professora Rosane Neves, por ter-me ajudado tanto à época do mestrado e pelo empenho em me auxiliar a encontrar um caminho para as minhas inquietações de pesquisa. À professora Tânia Galli Fonseca, minha gratidão por ter aceitado participar dessa banca de defesa e continuar um diálogo que se estende desde o mestrado. Deixo meu agradecimento especial também ao professor Manoel Mendonça, pelo apoio na qualificação desta tese, e, sobretudo, pela inspiração desse “confinamento do presente”. Ao professor Angel Martinez-Hernández, agradeço pela prontidão com a documentação e com os trâmites acadêmicos que foram fundamentais para viabilizar o meu estágio doutoral-sanduíche, pelo que também agradeço novamente à Márcia Moraes, à secretária do PPG, Rita, e a L. A. Baptista que estiveram sempre com disposição para o tanto de documentação que isso exigiu.

À Alice Spitz, amiga querida, agradeço muito por ter-me presenteado com *Sexta-feira ou os limbos do pacífico* no dia do meu aniversário em 2007. Intuição certa de artista que sabe criar pontes. A Frederico Alabarse agradeço pela cumplicidade com a minha temerária incursão pela história da física e da matemática. Aos amigos Roberto Lopes, Rico Fardin e Dionísio Monteiro obrigado pelos bate-papos e por poder contar com vocês para o que der e vier. Quero agradecer também à minha tia Dionéia Lages, pela ajuda intempestiva e fundamental com o *résumé*; à minha dinda Rosália Miranda, pelas inspiradoras leituras. À Eliana e Cila, agradeço todo o apoio, as acolhidas e a convivência familiar que dedicaram a mim e à Isadora.

Agradeço a todos os colegas do mestrado e do doutorado da UFF, pelas conversas dentro e fora da sala de aula e pelos valiosos momentos de orientação coletiva. Agradeço aos alunos da graduação da UFF à época da minha prática docente, atualmente psicólogos formados, muitos deles, mestrandos, com os quais eu divido os méritos do último biografema. Agradeço também às ex-colegas de trabalho e amigas Marilene Darós e Cláudia Marques, à minha primeira orientadora de estágio, Iara Ramos, por quem tenho enorme admiração, e à Julia Dall Alba pela amizade e pelas parcerias.

Para os colegas que me acolheram nas suas casas, Tiago Régis, Jorge Melo, Iacã Macerata, Jonatha Rospide, Jadir Lessa, Danichi Mizoguchi e Alice De Marchi, agradeço muito o pouso, os repousos, as conversas, as cervejas, a amizade firme que estabelecemos. Pelos mesmos motivos agradeço a Diego Flores, Geraldo Artte, Vitor Delgado, Paula RM e Fernanda Ratto. Às irmãs Cristiane e Luciana Knijinik, agradeço por tudo isso e também pelo incentivo de terem aberto esse bonito caminho.

Agradeço a Luis Artur e Maíra, pela amizade e pela boa vizinhança em Gràcia, e ao primeiro, especialmente, por ter-me contagiado com o gérmen da ficção. Aos amigos David Freudenthal e a Leonardo Segalin, agradeço também pela conversas e andanças em terras espanholas, de lá vieram muitas das ideias que se transformaram em texto.

Por fim, gostaria de agradecer ao meu irmão, Igor, às minhas irmãs Beatrice e Laura, a Valdemir da Rosa, aos meus primos e primas, tios e tias – são muitos e muito especiais - e aos meus compadres Juliano e Patrícia Capellari, pelo companheirismo e admiração recíprocas. Muito obrigado!

## **ESCLARECIMENTOS**

Esta tese foi escrita segundo as normas do decreto presidencial 6583/2009 que institui o Novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa. Para tanto, foram imprescindíveis o corretor automático do Microsoft Word e o Vocabulário Online da Língua Portuguesa do sítio da Academia Brasileira de Letras.

Todas as citações em língua estrangeira foram traduzidas por mim. As exceções, quando existentes, estão expressamente referidas.

A CAPES financiou esta pesquisa durante os 48 meses de sua realização, bem como o estágio doutoral-sanduiche de 7 meses na Universidade Rovira i Virgili, em Tarragona/ES, o que viabilizou a etapa de campo relativa ao capítulo “O Estado Mental de Evru”.

Essa é uma tese de “portantos” e não de “logos”. Fui ao encontro dos excessos e não dos cabimentos.

... o estado mediano ou  
o que podemos chamar  
o ponto alto  
de uma vida baixa.  
(Daniel Defoe – *Robinson Crusoe*)

*...the middle state, or what  
might be called the upper station  
of a low life*  
(Daniel Defoe – *Robinson Crusoe*)



## RESUMO

Esta tese consiste em uma problematização dos modos de existência a partir do conceito de “confinamento do presente”. Através desse conceito, pretende-se argumentar em favor de uma revisão dos pressupostos epistemológicos das ciências humanas, especialmente do intercruzamento entre políticas urbanas e psicologia, em direção a uma ética-estética concebida como experimentação crítica e perceptiva do contemporâneo. Para tanto, realiza-se uma investigação das possibilidades conceituais e metodológicas da noção de “ficção”. Nesse sentido, a partir de uma estratégia de bricolagem, essa pesquisa constrói diferentes vozes narrativas que buscam descrever o processo de investigação e, ao mesmo tempo, apresentar seus resultados, seguindo a proposta de realizar a síntese entre experiência e experimento que é uma prerrogativa norteadora dessa pesquisa. No seu decurso, são propostos quatro ensaios ficcionais-biográficos, ditos, biografemáticos, sobre personagens que ajudam a pensar as possibilidades de uma “estética da existência” como prática de desconstrução do aspecto utópico e utilitário que incide na co-emergência entre sujeito e espaço, especialmente, no que se refere à organização das cidades. Nestes biografemas, busca-se problematizar a alienação da potência inventiva dos homens realizada pelo capitalismo, apontando, outrossim, para uma ética compreendida como tensionamento dos limites instituídos. Através da construção de um olhar sobre a vida de Evru, Lucrecio, Gary Snyder e Hélio Oiticica, essa tese contagia-se pelo caráter múltiplo dos territórios experimentados por estas personagens, e passeia pela arte, pela política, pela filosofia, pela física, pela ecologia, entre outros temas, com especial atenção aos indícios de uma prática materialista que é tanto mais potente enquanto se afasta do idealismo implícito igualmente no pessimismo filosófico e no otimismo cientificista.

Palavras-chave: Ficção. Materialismo. Ética. Biografema

## ABSTRACT

This thesis consists of an inquiry into modes of existence based on the concept of “confinement of the present”. By using this concept, is intended to argue for a revision of the epistemological assumptions of human sciences, especially of the intersection between urban policies and psychology, towards an ethical-aesthetics conceived as a critical and perceptive experimentation of the contemporary time. For that purpose, an investigation of the conceptual and methodological possibilities of the concept of “fiction” was carried out. In this sense, by using the bricolage technique, this research constructs different narrative voices that intended to describe the investigation and, at the same time, present its results, according to the proposal of synthetizing experience and experiment, which is one of the prerogatives of this research. In its course, we propose four fictional-biographic essays, so-called biographemic essays, with characters that help us think about the possibility of the “aesthetics of existence” as a way to deconstruct the utopic and utilitarian aspects that affect the co-emergence of subject and space, especially with regards to the organization of the cities. With this biographemes, we intend to inquiry into the alienation of people’s inventive power caused by the capitalism, pointing out an ethics understood as straining imposed limits. By observing the lives of Evru, Lucretius, Gary Snyder and Hélio Oiticica, this thesis enters into the multiple aspects of the territories explored by these characters, addressing subjects like art, politics, philosophy, physics, ecology, among others, with special attention to the signs of a materialistic attitude that is more powerful when it is taken away from the idealism which underlies both the philosophical pessimism and the scientific optimism.

Keywords: Fiction. Materialism. Ethics. Biographeme

## RÉSUMÉ

Cette thèse se compose d'une problématisation des modes d'existence à partir du concept de "confinement du présent". À travers ce concept on prétend argumenter en faveur d'une révision des présuppositions épistémologiques des sciences humaines, particulièrement de l'interséction entre des politiques urbaines et la psychologie vers une éthique-esthétique conçue comme une expérimentation critique et perceptive du contemporain. À cette fin, on met à exécution une enquête des possibilités conceptuelles et méthodologiques de la notion de "fiction". Dans ce sens, à partir d'une stratégie de bricolage, cette recherche construit des différentes voix narratives qui cherchent à décrire le processus d'enquête et, à la fois, présenter leurs résultats, selon la proposition de mettre en exécution la synthèse entre expérience et expérimentation qui est une prérogative qui fonde cette recherche. Dans son cours, sont proposées quatre essais fictifs-biographiques, dites biographématiques, sur les personnages qui aident à réfléchir sur les possibilités d'une "esthétique de l'existence" comme pratique de déconstruction de l'aspect utopique et utilitaire qui affecte la co-émergence entre sujet et espace, notamment dans ce qui concerne à des organisations des villes. Dans ces biographèmes, on cherche de problématiser l'aliénation des puissances inventives des hommes mise en exécution par le capitalisme, pointant, en outre, vers une éthique tenue comme une distension des limites instituées. À travers la construction d'un regard sur la vie d'Evru, de Lucrèce, de Gary Snyder et d'Hélio Oiticica, cette thèse se contamine par le caractère multiple des territoires vécus par ces personnages, et se promène par l'art, par la politique, par la philosophie, par la physique, par l'écologie parmi d'autres thèmes, avec une spéciale attention aux indices d'une pratique matérialiste qui est aussi puissante à mesure qu'elle s'éloigne de l'idéalisme implicite au sein du pessimisme philosophique aussi bien que de l'optimisme du scientisme.

Mots-clé: Fiction. Matérialisme. Éthique. Biographème.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 <i>The tarot cards</i> .....	38
Figura 2 <i>The tarot cards</i> .....	38
Figura 3 <i>Peine</i> .....	56
Figura 4 <i>Gran Leda</i> .....	56
Figura 6 <i>Mapa Mundi</i> .....	57
Figura 5 <i>Libro</i> .....	57
Figura 7 <i>Ojo</i> .....	58
Figura 8 <i>Evruguis</i> .....	59
Figura 9 <i>Evrugui</i> .....	59
Figura 10 <i>Evrugui</i> .....	60
Figura 11 <i>Asura</i> .....	61
Figura 12 <i>Mapa de Evrugo</i> .....	62
Figura 13 <i>Tucar</i> .....	69
Figura 14 <i>O nascimento de Vênus(Botticelli)</i> .....	84
Figura 15 <i>De como Adami</i> .....	85
Figura 16 <i>Madrágora atada em vime</i> .....	86
Figura 17 <i>Morcegos</i> .....	102
Figura 18 <i>Lagartos</i> .....	102
Figura 19 <i>Banda de Moebius</i> .....	103
Figura 20 <i>Fractal Y</i> .....	103
Figura 21 <i>Fractal árvore</i> .....	104
Figura 22 <i>O homem de Vitruvio</i> .....	111
Figura 23 <i>Tropicália</i> .....	232
Figura 24 <i>Babylonest</i> .....	234
Figura 25 <i>Hendrixst</i> .....	234
Figura 26 <i>Éden</i> .....	235
Figura 27 <i>Bólido Saco</i> .....	236
Figura 28 <i>Bólido Caixa 18</i> .....	236
Figura 29 <i>Parangolés</i> .....	238
Figura 30 <i>Parangolé</i> .....	239
Figura 31 <i>Parangolé</i> .....	239

## SUMÁRIO

<b>PREFÁCIO</b> .....	14
LOG-BOOK 1.....	34
PRIMEIRA ABERTURA: NEM OTIMISMO, NEM PESSIMISMO, O <i>TRÁGICO</i> .....	46
O MAGO: O ESTADO MENTAL DE EVRU.....	53
O ARTESÃO DA NATUREZA.....	54
EVUGO NÃO É UMA ILHA.....	61
A ILHA DESERTA INVENTOU O CAPITALISMO .....	63
LOG-BOOK 2.....	73
SEGUNDA ABERTURA: TUDO QUE É SÓLIDO DESMANCHA-SE EM IRRACIONAIS.....	97
VÊNUS: LUCRÉCIO NA RUA, NO MEIO DO REDEMOINHO .....	109
VENENO REMÉDIO .....	110
EM PEDRA DURA, ÁGUA MOLE.....	117
O MATERIALISMO, ESSA ÍDOLO-LOGIA.....	123
LOG-BOOK 3.....	137
TERCEIRA ABERTURA: A CIDADE DESNATURADA.....	186
SATURNO: GARY SNYDER E O DEVIR SELVAGEM OU DE LEVE QUE É NA CONTRAMÃO .....	197
BELEZA AMERÍNDIA.....	198
TO BEAT OR NOT TO BEAT .....	204
RIQUEZA FRANCISCANA.....	209
O ZEN SELVAGEM.....	213
LOG-BOOK 4.....	219
QUARTA ABERTURA: O PARANGOLÉ DA EXCLUSÃO.....	225

LEÃO: HÉLIO OITICICA. UMA METODOLOGIA ELÍPTICA PARA A PROBLEMATIZAÇÃO DA CIDADE.....	228
SEM MOLDURA.....	229
PENETRÁVEIS: A MONTAGEM DO REAL .....	231
NINHOS: A INCLUSÃO PRECÁRIA COMO ESTRATÉGIA .....	233
BÓLIDES: DESTERRITORIALIZANDO OS VIOLENTADOS .....	235
PARANGOLÉS: A NUDEZ COLORIDA DA VIDA.....	238
A GAFE DE CHACRINHA E A ÉTICA PRÊT-À-PORTER.....	240
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>243</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>252</b>
ANEXO A – DISCIPLINA, CONTROLE E CONFINAMENTO DO PRESENTE .....	253

## PREFÁCIO

Quando Robinson Crusóé, no livro de Michel Tournier (1985), *Sexta-feira ou os limbos do pacífico*, dá-se conta de que ficará na ilha por muito mais tempo do que tinha suposto inicialmente, ele cria uma das primeiras leis que vão reger o funcionamento da ilha de *Speranza*: todo o pensamento deve ser dito em voz alta.

Sabendo que está privado da companhia de outros homens e de toda informação, dos dissensos e também dos neologismos que são produzidos no uso corriqueiro da linguagem, Robinson luta contra o desgaste, luta contra o tempo, que lhe antagoniza ferozmente. Cada dia na ilha rouba-lhe um pouco do patrimônio de humanidade que naufragou consigo. Repetir os pensamentos em voz alta é conservá-los. A redundância joga contra a entropia<sup>1</sup>.

Esse mesmo princípio tem regido boa parte do que chamamos produção científica ou acadêmica. Também vivemos náufragos em um mundo que nos rouba cada dia um pouco de riqueza. Toda a nossa mitologia busca simbolizar essa perda – de qualidade de vida, de boa convivência com o próximo, de uma relação mais apaziguada com a natureza. Desde a expulsão do Éden até a sucessão das eras metálicas (ouro, bronze e ferro) narradas por Ovídio (1983), percorremos o curso da queda e não fazemos diferente de Robinson ao repetir e repetir, incessantemente, as nossas razões, os nossos pensamentos, os argumentos que buscam justificar serem os nossos modos de viver e de produzir as melhores estratégias para enfrentar a decadência.

---

<sup>1</sup> Princípio que se aplica tanto à teoria da comunicação quanto à física. No primeiro caso, o da comunicação, a entropia significa que toda a passagem de um meio a outro - da voz para a fita, da luz para o filme, do original para a fotocópia, etc. - ou de um emissor para um receptor, implica perda de informação. A cópia nunca é exatamente tal qual o original. O disco nunca reproduz toda a extensão da onda acústica. A foto nunca poderá captar toda a emissão de fótons que a cena produz. No segundo caso, o da física, a entropia é o princípio que postula estar o universo em esfriamento progressivo. A expansão do universo implica que os átomos estejam-se separando continuamente, até o ponto em que nada tenha a possibilidade de existir; em que tudo será apenas fria homogeneidade inerte (em física essas três dimensões - calor, movimento e forma – são imbricadas). A entropia é também a função que explica a impossibilidade de um moto-contínuo. Toda a conversão da energia em movimento gera perda de calor.

É nesse contexto que a interrogação surge como uma importante ferramenta metodológica para a pesquisa.

Questionar é uma maneira de interromper a repetição maníaca das ideias que se pretendem conservar. A pergunta, o problema, produz desvio, faz gaguejar, introduz uma vacilação que permite à linguagem enganar momentaneamente a entropia. Desvia o pensamento de sua repetição paranoica.

Assim, temos que muitas teses começam com uma pergunta suficientemente simples e otimamente forte para produzir esse desvio, esse devir. O grau mínimo de variação inicial para o grau máximo de diferença final – esse é um princípio que nos acompanhará por toda a tese. Mas essa tese não começa por uma pergunta.

E o motivo é porque estou desde o começo iludido. Ao desdém das comprovações físicas e lógicas, não acredito na entropia, ou melhor, não a tomo em consideração. Estou iludido, isto é, em meio ao jogo – *in ludus* -, no meio da ação e não no começo. Não estar no começo significa não naufragar, ou então, desconhecer que se está nessa condição. Não sei diferenciar a ilha do continente, não tenho um pensamento a conservar nem a fazer desviar. Se falo em voz alta, diferentemente de Robinson, é porque falo uma língua pela primeira vez e por isso não me ponho a perguntar, só me toca dizer os nomes das coisas, ou melhor, inventá-las; dizer o nome das coisas, ou melhor, encená-las; dizer o nome das coisas, ou melhor, delirá-las, dizer o nome das coisas, ou melhor, ficcioná-las... A natureza também se ilude, ela também nunca está no começo de nada, não distingue indivíduos de processos, ilhas de continentes, humanos de não humanos. A vida só existe ao desdém da entropia. Só existe porque há ilusão.

Essa tese é, portanto, para além de uma tese de psicologia, um exercício de ficção e um trabalho de filosofia da natureza. Isto quer dizer que há nela uma aposta de que a psicologia possa ser pensada para além do domínio do sujeito psicológico e toda a sua aura de humanidade, toda a sua consciência, toda a sua normalidade. Essa tese é uma afirmação de que há muitos possíveis ao lado do delírio, da ilusão, do que já se chamou – com certa razão - de *esquizo* (DELEUZE e GUATTARI, 2010), mas que eu vou insistir em chamar de ficcional, porquanto, meu compromisso não é especificamente o de incomodar um saber psiquiátrico nem um saber psicanalítico, mas o de problematizar as



implicações urbanas e espaciais de certos atravessamentos entre o campo *econômico* e o *ético-epistêmico*. Isto é, interessa-me flagrar certas flexões contemporâneas entre o modo de produção das coisas e valores (o que dá no mesmo) e os modos de viver e de pensar (o que também dá no mesmo). Com isso, assim como o *esquizo* nunca se opôs ao saudável, mas ao paranoico. O ficcional a que eu me refiro não se opõe ao real, mas ao constituído, ao produzido. O ficcional é uma potência que habita a produção, mesmo daquilo que é absolutamente palpável e material.

Nesse sentido, essa tese é também um trabalho de filosofia da natureza, pois ela vai pensar justamente a constituição das coisas, portanto, sua *naturação*, sua emergência. E vai pensá-las como jogo. “Não conheço outros modos de lidar com grandes tarefas senão o *jogo*...” (NIETZSCHE, 1995b).

Estar no jogo é ser um *jokerman*, aquele que joga o jogo da sua própria vida. Não um *playboy*, aquele que joga (*to play*) um jogo de competição, um jogo de vencedores e perdedores, de premiações e aposta de riquezas. O *jokerman* é o bobo da corte, se não agrada ao rei, este o manda matar. Seu jogo (*to joke*) é uma brincadeira, uma diversão, mas, sobretudo uma franqueza. Só ele consegue dizer aquilo que o rei não admitiria ouvir fora de um contexto diversionista. Sua verdade só emerge no mesmo momento de sua ilusão e de seu arriscar-se. Com o mundo não é diferente disso.

Mas ao dizer que não estou no começo de nada é também necessário esclarecer que chego sempre depois. Falo uma língua pela primeira vez porque essa é, em última análise, a única maneira pela qual falamos todos. A língua se constrói no ato. É um efeito de performance. Não falo nada que seja novo, mas tudo que falo é de novo, é novamente. Só se encontrará paródias e trocadilhos nesse texto. Falo do *confinamento do presente* somente depois que ele já foi dito<sup>2</sup>; o mesmo a respeito de Robinson, da ilha, dos biografemas, do *trágico*, da *estética da existência*, enfim... A originalidade que busco é a da construção de uma nova coerência, uma nova convergência, uma nova conjunção entre conceitos, e também o desfazimento de outros tantos. Não se trata, absolutamente, de capitalizar o pensamento através de patrimônios intelectuais. É, pelo contrário, a busca de uma potência comum que passa através e de través aos conceitos.

---

<sup>2</sup> O termo *confinamento do presente* foi referido pela primeira vez pelo professor Manoel Mendonça Filho e Michele Vasconcelos (2010) para falar de uma generalização da lógica prisional pela sociedade.

Inventar novos nomes para referir-se ao que outros autores antes já buscaram enunciar é apostar na variação mínima e acreditar que o modo de dizer faz toda a diferença, que o trabalho acadêmico encontra sua potência ao buscar as possibilidades de composição, de arranjos lado a lado, de hibridação com outras formas narrativas, mais do que na tentativa de descobrir zonas virgens do pensamento prontas para serem anexadas ou devassadas pelo intelecto que a tudo explica, organiza, sistematiza e resume.

O trabalho conceitual almejado é de conquista. Por isso dizer que essa tese é bibliográfica ou conceitual não entra em contradição com o fato de que ela produz um campo, uma exterioridade ao pensamento que lhe condiciona e desafia. O que se pretende, como objetivo e como método nessa tese, é ocupar temporariamente o plano que atravessa a psicologia como ciência humana e inventar sobre ele uma linguagem, um ritual, uma festa ou uma celebração, como um grupo mambembe que faz da rua seu universo efêmero, que cria sobre a superfície dos paralelepípedos que recobre a praça uma profundidade cosmológica.

A liberdade está nas esquinas, longe da verdade.<sup>3</sup> Ficcinar é percorrer distâncias.

---

<sup>3</sup> Na canção *Jokerman*, Bob Dylan canta “Freedom just around the corner for you/But with the truth so far off, what good will it do?” (Liberdade para você, logo ao virar a esquina. Mas com a verdade tão distante, que bem isso faria?)

Antes de partirmos em direção à Acqua, disseram-me que acordar da inconscientização era como despertar de um coma, mas sem o risco de ficar com sequelas. Entretanto, a minha primeira impressão, quando a luz branca da cabine atingiu-me a retina e o ar que os cilindros de oxigênio enviava para o recinto invadiu-me os pulmões, gerando um misto de frio e dor, era de que eu nascia pela segunda vez. E não sei se foi por causa da dor ou de alguma memória emocional longínqua, mas mesmo antes que meu cérebro pudesse processar a estranheza do lugar e as razões de eu ali estar, senti vontade de chorar.

Depois que o choro incontrolado e inexplicável se foi tão abruptamente como veio, levantei da cama e saí da cápsula que fora a placenta que me acolhera portanto tempo, protegendo-me das perturbações e das agitações exteriores. Ensaiei os primeiros passos, depois desse segundo nascimento. Surpreendeu-me a facilidade com que meus músculos e articulações responderam ao comando dos nervos, mas dois passos adiante as pernas transformaram-se em algodão e o sangue subiu-me ao cérebro que inchou como um balão prestes a estourar e voltei à escuridão.

Da segunda vez, despertei no meu quarto. Pendurado no teto sobre meu leito um monitor acendeu tão logo abri os olhos e começou a exibir instruções. A primeira delas dizia que ficasse deitado, que meu corpo ficara muito tempo inativo e que antes de levantar demorasse alguns minutos sentado e esperasse a dor de cabeça passar para, só depois, tentar caminhar. As outras instruções indicavam-me que buscasse na estante ao lado da cama o agasalho que deveria usar impreterivelmente enquanto estivesse na nave e também, depois, durante a missão. A exígua habitação parecia uma cela. Todas as paredes, móveis e lençóis, num cinza-escuro. Decerto que todas as habitações da nave eram iguais e, não fosse pelos números na porta de entrada, seria muito fácil de entrar em qualquer uma delas, indiferentemente.

No refeitório, segui a norma praticada em Capital e não conversei com ninguém. Para todos os efeitos, inclusive os legais e punitivos, aquela nave era território capitalístico. Ao meu lado, havia outros recém-despertos. Com seus rostos vidrados na bandeja de comida não deram conta, ou fingiram não dar, da minha presença. Vi que em sua maioria os recém-despertos levavam insígnias de pesquisadores, como eu. E, quando um rapaz loiro que comia com voracidade largou os talheres súbita e ruidosamente, suspendendo a mastigação por um instante, sem olhar para o lado, o baque do metal com metal, forte o suficiente para chamar a atenção dos outros que levantaram o olhar por um centésimo de segundo e depois retomaram sua alimentação

maquinalmente, eu entendi que a observação direta que eu dirigia aos meus colegas estava no limite da legalidade. Fazia menos de meia hora que eu despertara e já corria o risco de ser denunciado por tentativa de comunicação não institucional. Se eu não aprendesse rapidamente que estava longe de Metrópole, ou seja, longe da minha cidade e longe das pessoas da minha classe, não demoraria muito para que fosse punido.

Uma vintena de pessoas ocupava a sala de reuniões. Em pé, dispúnhamo-nos em um semicírculo em frente a um telão. Com a minha visão periférica hipotrofiada, habilidade que no meu cotidiano de *tête-à-tête* não exercitava, não podia ter certeza, embora suspeitasse, de que boa parte dos presentes me acompanhara no desjejum. Eles, eu não tinha dúvidas disso, eram capazes de distinguir até o sinal de nascença que levo na orelha. Famosa é a visão periférica dos capitalísticos.

O investigador-chefe entrou na sala e dirigiu-se diretamente para um púlpito. Sem mais delongas, iniciou sua apresentação.

- Olá a todos e todas. Sou o investigador-chefe da nossa expedição. Podem me chamar apenas de Chefe. Como vocês sabem, nosso objetivo em Acqua é simples: encontrar evidências da existência do nosso ancestral Robinson Crusóé. O misticismo avança em Capital e nas colônias. Os sextafeirianos insinuam que nós, cientistas, inventamos Robinson Crusóé para justificar a opressão das raças mistas. Os cultos irracionais vêm crescendo em Metrópole e já não é raro encontrar pessoas, mesmo em Capital, que dão ouvidos a essas excentricidades. Sabemos o que vem depois disso. A credulidade, a fé e o contato. Na pior das hipóteses a ideologia. Na pior das hipóteses a política e a subversão. É nossa missão restabelecer a ordem cética e acabar com o misticismo e a religiosidade. Para isso, é imprescindível que voltemos para Capital com provas irrefutáveis da existência de Crusóé e com isso dar fim às teorias da proveniência sextafeiriana. Nossa primeira missão é encontrar o *log-book*. O diário do nosso Patriarca. Esse caderno contém a descrição minuciosa dos primeiros anos da vida de Robinson e do povoamento de Acqua, conseqüentemente, da geração que nos originou. Muito antes de Acqua ter-se tornado inabitável, vítima da poluição, pelo contágio e portoda a sorte de práticas não institucionais que a levaram à ruína e nos fizeram buscar uma terra nova na galáxia Americana, esse lugar foi um paraíso de organização, prédios e rodovias...

No telão começou a ser exibida uma animação digital esboçando como seria a geografia de Acqua antes do maremoto. Grandes avenidas de várias pistas onde carros transitavam sem obstruções. Bairros inteiros atrás de belos muros e portões abobadados. Praças onde as pessoas sentavam nos bancos em perfeita harmonia e contemplação, silenciosamente usufruindo da sua individualidade. Enormes torres, obeliscos ou estátuas marcando os intercruzamentos das avenidas limpas, lisas e simétricas. E os prédios... ah os prédios...um paraíso de aço, vidro e concreto armado. Os jardins perfeitamente cultivados, seguindo a simetria da paisagem. Nada de grama ou musgo nascendo entre os paralelepípedos. As pessoas circulando, ninguém parado na rua, ou pior, conversando, como ainda era comum de acontecer em Metrópole. Era a terra perfeita, tão ou mais organizada que a própria Capital e as colônias, que seguiam o mesmo princípio de ordenação.

Eu estava maravilhado com aquelas imagens quando me dei conta da presença daquele homem. Parece que intencionalmente atraía meus olhos para ele, parece que me... olhava. Sim. Fitava-me diretamente nos olhos e, mais do que isso, sorria!

Nem posso descrever o que senti. Medo, talvez. Não dele. Medo de ser descoberto e de ser punido por isso, mesmo que fosse ele quem estivesse me olhando primeiro e, ainda por cima, sorrindo. Uma forma de comunicação direta, despropositada, enfim, completamente não institucional. Desviei o olhar e voltei a atenção para o telão.

Nossa missão começara a ser planejada alguns anos antes, após o retorno da sonda *Virgile*. Muitas décadas depois da diáspora, quando Acqua era apenas um capítulo na história antiga da nossa civilização, as pessoas começaram a questionar a lógica que ordenou o embarque nas naves. Quem partiu? Quem ficou? Por que motivo? Quem foi responsável pelo cataclismo que inviabilizou a permanência da humanidade no planeta originário? Foi assim que se começou a falar no envio de uma missão tripulada com fins de investigação. Primeiro mandaram a *Virgile* para confirmar se havia restado algo de terra firme no planeta, depois do crescimento dos oceanos e das vagas furiosas que destruíram toda a ordem realizada pelos homens, mas que, felizmente, foram previstas com antecedência necessária para organizar a retirada. A sonda retornou depois de duas décadas, uma de ida e outra de volta, com a informação de que havia um só pedaço de terra no planeta todo coberto por água. Uma ilha. Não havia como prever com certeza, mas os cientistas diziam que a interpretação preliminar dos dados da sonda permitia prever com 85% de certeza de que era a ilha em que o Patriarca Crusoé teria vivido. A ilha de onde toda a civilização humana provinha.

Agora, imagens recém-captadas pelos radares de nossas naves mostravam no telão que a sonda *Virgíle* não estava enganada, e que na atual geografia de Acqua uma porção de terra completamente devastada pela floresta que crescia desordenada ainda restava. Com sorte, era lá que encontraríamos as evidências que acabariam de vez com o sextafeirianismo. Eu me arrepiava só de pensar em pisar num lugar desses.

- Eu vos apresento o nosso Capitão - disse o Chefe enquanto apontava com o braço na direção do homem do qual eu acabara de desviar o olhar.

Autorizados pela norma a olhá-lo diretamente enquanto ele dirigisse-nos a palavra, todos voltamos a visão para o sujeito cujos olhos brilhavam misteriosamente por trás dos óculos e cuja boca, embora tivesse retomado o recato - talvez só para mim - parecesse continuar sorrindo. Mas, como ele nada dissesse, apenas mantinha aquela expressão surpreendentemente viva, cheia de possibilidades cifradas, a norma mandava que retornássemos o olhar para o Chefe, e assim o fiz.

- O Capitão é o responsável pela nossa viagem, sigam as instruções que ele vai enviar para os celulares de vocês na hora da aterrissagem. As demais instruções de minha parte também lhes serão enviadas prioritariamente por mensagem texto. Estão dispensados. Sigam a linha cinza até o setor de cabines - e sem se despedir o Chefe virou as costas e saiu, sendo seguido em fila indiana por todos os outros, eu inclusive, exceto o Capitão que não se moveu do lugar.

Enquanto marchava, ardia em curiosidade para virar a cabeça e olhá-lo uma última vez, mas, saber que haveria um capitalístico atrás de mim, com os olhos cravados na minha nuca, e saber que esse sujeito não compreenderia o meu gesto desnecessário, refreou-me a iniciativa. Por isso, mantive os olhos na nuca do senhor que andava na minha frente, provavelmente um acadêmico de antropologia crusoeniana ou sociologia das sociedades pré-diaspóricas. Não importa que eu também estivesse recrutado como pesquisador, especialista em idiomas proscritos, eu seria sempre um metropolitano, isto é, um desclassificado, um perigoso. E a lei não costumava ser branda para os indivíduos como eu.

A semana seguinte ao despertar ocorreu sem transtornos. Regularmente chegavam as mensagens do Chefe dando detalhes sobre a missão, tanto a respeito das condições climáticas e geográficas esperadas em Acqua, como a respeito das normas a serem seguidas. Esperava-se encontrar o planeta deserto, mas se ficasse comprovada a remota possibilidade de haver outros habitantes no local, estávamos instruídos a voltar para a nave e aguardar novas resoluções. A missão fora montada com o objetivo claro de coletar objetos de natureza bibliográfica ou pictórica

que pudessem comprovar a nossa ascendência crusoeniana. Era uma missão em busca de evidências. Mais do que descobrir algo, estávamos ali para encontrar provas. Como na antiga lenda que falava de detetives, homens que tinham por missão encontrar os culpados por crimes, na hipótese de que um dia nossos antepassados tiveram necessidade ou coragem suficiente para agir assim descabidamente; estávamos ali para encontrar algo que provasse a correção do nosso ponto de vista.

Até que aterrissássemos, meu cotidiano estaria dividido entre a minha cabine e a sala de ginástica. Mais comedido com meus olhos, passei a evitar olhar para os outros pesquisadores, mas buscava sem cessar, com a minha visão periférica ainda insuficiente, porém em desenvolvimento, encontrar o Capitão, não sei se para reencontrar o seu sorriso ou se para fugir dele. Contudo, a monotonia que impregnava a atmosfera da nave era tão espessa que quase dava para senti-la ao tato. Não vi mais aquele homem e nem aconteceu qualquer coisa de excepcional durante todo período de entrada no sistema solar de Acqua.

Nas horas em que ficava na cabine procurava cantarolar as canções que aprendi em Metrópole. Canções em Lusitano ou em Ibérico, em Franco ou em Bretão. A única razão para eu fazer parte daquela expedição é que ninguém em Capital ou nas colônias sabia falar os idiomas antigos, ao contrário de Metrópole - a última região na qual as leis de Capital não conseguiram se impor totalmente. Lá, podia-se conquistar uma garota recitando poemas em Franco, fazer rir com o Lusitano, contar vantagem sobre os amigos em Ibérico ou ofender um desafeto em Bretão. Mesmo que a comunicação oficial fosse em Gentílico, os idiomas antigos eram a sede toda a sorte de comunicações não institucionais. Conquanto fossem proibidos, sobreviviam por insistência e rebeldia dos metropolitanos, não se sabe por quanto tempo.

O Chefe acreditava que se encontrássemos qualquer prova escrita da vida de Crusóe, até mesmo o famoso *log-book*, ele estaria escrito em algum idioma antigo e não na língua oficial, por isso a minha presença na missão. O problema é que, apesar de muito amiúde faladas nas ruas de Metrópole, nenhuma dessas línguas eram escritas fazia anos. E nada me garantia que eu seria capaz de ler o que quer que estivesse escrito em algum desses idiomas proibidos. Era essa a ansiedade que me corroía. Eu não sabia se estava à altura da tarefa que me encomendaram e não iria descobri-lo até que fosse posto à prova.

Numa noite da segunda semana depois do despertar recebi uma mensagem do Chefe - mensagem que todos os tripulantes devem ter recebido - informando que as condições para a

aterrisagem eram boas e que nossa missão estava perto de iniciar sua etapa de campo: *pesquisador esteja pronto, amanhã aterrissaremos. Boa sorte.*

Naquela noite tive um sonho estranho. Estava sozinho numa praia deserta. Não uma praia artificial, de larga faixa de areia e águas mansas, como as que temos em Capital, mas uma praia natural, de mar bravo e areia salpicada por formações calcárias e rochosas. Eu banhava-me no mar. Pensando bem, não era propriamente no mar que eu estava, mas numa substância mais espessa, lodosa. Uma espécie de barro cremoso ou de lama negra. Eu deitava de costas naquele charco e havia um cheiro, um cheiro ruim, um fedor que vinha daquela terra. Mas isso não me incomodava, aliás, nada me incomodava, era como se no meio daquela imundície eu encontrasse uma paz inédita, uma espécie de contentamento, de completude total. Como se fosse possível, dentro de um sonho, adormecer e sonhar novamente, um sonho bom, daqueles que não se quer acordar e que, só de ter essa ideia, de não querer ou de não poder nunca mais acordar de um sonho, chega a dar medo.

Acordéi com um solavanco na nave. Todas as coisas foram derrubadas da minha estante e o celular caiu de cima da mesa para o chão. Seguíram-se uns dez segundos de silêncio e depois começou um chacoalhar contínuo, interrompido regularmente por um tranco mais forte. Era difícil ficar de pé. Um solavanco abrupto fez apagam-se as luzes da nave. Demorou menos de dois segundos para que a iluminação fosse restabelecida, mas quando a luz voltou veio junto um alarme que era acompanhado de luzes vermelhas espocando portoda cabine. Fiz menção de me dirigir até o corredor, mas o celular bípou do chão anunciando uma mensagem. Juntei-o e li o que estava escrito. Era do Chefe: *estamos passando por uma tempestade orbital, fiquem nas suas cabines. Aos tropeções cheguei até a minha cama, mas mal conseguí me recostar e o celular bípou novamente, desta vez com a seguinte mensagem: espero-te na minha cabine. Venha logo.* No campo do remetente dizia apenas: Capitão.

Não havia ninguém nos corredores da nave. Ao que parece, todos respeitavam as instruções do Chefe. Sem saber para que lado me dirigir, resolví tomar os corredores que nunca antes havia percorrido. As luzes vermelhas piscavam sem parar e com os frequentes solavancos, não havia garantia de que haveria um chão para pisar cada vez que a perna arriscava um passo. Algumas vezes quase caí, noutras fui arremessado contra a parede, mas seguía caminhando, entrando e saindo de corredores a esmo, com uma confiança vinda não sei de onde de que encontraria rapidamente a cabine do Capitão, ainda que os corredores fossem todos iguais, e as luzes vermelhas piscantes, junto com o trinar intermitente do alarme só acrescentassem uma sensação opressora.



Eu estava curioso pelo convite, mas ao mesmo tempo temeroso, seja por estar descumprindo uma ordem do Chefe e poder ser punido por isso, seja porque aquele convite era completamente insólito e ao mesmo tempo irresistível. Em algum momento, impossível precisar quanto tempo depois de ter iniciado a procura, encontrei uma porta aberta e, sentado numa poltrona de frente a entrada, estava ele com um copo na mão e o sorriso, o mesmo que me oferecera durante a reunião.

Entreí e, respondendo a um sinal seu, fechei a porta. Uma paz se instalou no ambiente. Ali não havia luzes piscando e o ruído soava distante, quase completamente bloqueado pela porta de aço. Desconfiei que aquele fosse o único lugar na nave inteira que estivesse livre dos sinais de emergência e da sensação de pânico, embora tudo continuasse balançando furiosamente e isso não poupasse nada, nem ninguém.

A caneca negra que o Capitão segurava escondia o líquido em seu interior. Com a mão livre, acenou para que eu tomasse assento na poltrona a sua frente. Parecia feliz e nem um pouco preocupado com o destino da nau que guiava.

- Você está com medo? - Embora compreendesse suas palavras, demorei alguns segundos decifrando o estranhamento com que me soava a sua voz. Não só porque tinha uma voz bonita - uma voz que parecia talhada para contar histórias ou então inventar nomes, recitar provérbios ou batizar continentes desconhecidos - mas porque falava numa língua outra que não a oficial, uma língua antiga... como o itálico, sim, falava itálico e estava claro que isso lhe dava prazer, talvez lhe desse tanto prazer que o fizesse sorrir, ou quem sabe não estivesse sorrindo, apenas saboreando a doçura do idioma em repouso.

Embora, pudesse compreendê-lo, respondi em gentílico:

- Um pouco. Nós vamos cair?

O Capitão, então, puxou do bolso um estojo metálico e dele sacou um cigarro, perguntou-me se eu me incomodava se ele fumasse e, ante a minha negativa, acendeu-o ato contínuo. Eu escutara falar que ainda se vendiam cigarros em alguns lugares de Metrópole, mas mesmo tendo passado toda a minha vida nas ruas dessa cidade, nunca vira o boato confirmado. O seu olhar, o seu sorriso, o itálico e, agora, o cigarro, não deixavam dúvidas, ele só poderia ser metropolitano. Ninguém seria capaz, ou teria acesso, ou possuiria coragem de reunir tanta informalidade em Capital. Sem esperar pela resposta emendei outra pergunta:

- Você é de Metrópole?

- A resposta para a primeira pergunta, sobre se vamos cair, é: provavelmente. A segunda pergunta não preciso responder porque você já tem a resposta. - A fumaça subia em espiral e se não estivesse a nave toda chacoalhando como uma britadeira ou se não fosse a sua cabine um lugar aparentemente livre dos sinais de perigo, já estaríamos encharcados pelo sistema anti-incêndio. Foi só então que me ocorreu o verdadeiro motivo porque não soava alarme e nem piscavam luzes na cabine do Capitão: é que ele tinha desativado os sistemas de proteção para o bem de desfrutar dos seus cigarros em paz.

- E você não tem medo de morreremos na queda?

- Tenho mais medo de sobreviver e ter de voltar para Capital - respondeu, agora em gentílico.

- Mas não é esse o objetivo da missão? Encontrar o log-book e voltar? Desmentir o sextafeirismo, reinstalar a ordem?

- Vou-te contar uma história. Uma vez houve um homem que passou dias caminhando nas montanhas, fugindo da guerra e de uma gente que o perseguia. Na sua fuga ele tinha a companhia de outros refugiados. Ele passou frio e fome, mas ele não tinha escolha, a não ser seguir caminhando na esperança de um dia chegar num país onde ele estaria seguro. Nesse país, ele conhecia um lugar, uma ilha na qual o clima era sempre ameno, havia praias paradisíacas e boa comida. Na montanha, ele só pensava nisso. A memória dessa ilha é o que o animava para seguir suportando o frio e a fome. Se ele voltasse para trás, seria capturado e morto pelos seus inimigos, de modo que ele não tinha opção. Eis que logo que ele ultrapassa a fronteira do país, seus inimigos estão lá e ele fica encurralado na montanha. Ele toma então uma difícil decisão e dá fim à própria vida. Ironicamente, no dia seguinte, seus persecutores decidiram deixar que o grupo de pessoas que o acompanhavam continuasse sua jornada, de modo que o país seguro com a ilha paradisíaca estaria a sua inteira disposição, desde que ele esperasse um dia mais, um só dia mais. Mas ele não tinha como saber disso. Ele tomou a decisão com as informações que ele tinha no momento. E essa era a única decisão que poderia ter tomado - quando pronunciou as últimas palavras, deu um tragada forte no cigarro e lançou-o dentro da caneca, fazendo chiar a brasa ao se apagar no líquido.

- Mas e o que tem isso a ver com Crusóe ou com a nossa missão?

- É que esse homem também carregava consigo um livro. Um livro da sua autoria, mas um livro que não tinha e nem poderia ter um final. Um livro impossível de ser acabado. Compreende? -

ante o meu silêncio, prosseguiu – Um livro, ironicamente, intitulado *As passagens* e que não deixava de ser uma espécie de *log-book*, um grande ensaio sobre o seu tempo. Um livro que falava sobre a cidade e sobre a vida.

- Eu sigo sem compreender nada – interrompi. Aflito, tanto por buscar um sentido para aquela história, quanto pelo trinar do alarme que se acelerava por detrás das paredes de aço, e pelas chacoalhadas da nave que se tornavam cada vez mais frequentes e mais bruscas.

- Eis o que eu quero que você entenda: – disse – carregamos conosco, eu e você, mesmo que não saibamos, uma ilha deserta e um livro inacabado e é essa, precisamente, a razão porque não somos missionários, mas refugiados e conquistadores. Não viemos em busca do verdadeiro, mas da verdade. Não viemos em busca da realidade, mas da ficção. Nem eu nem você embarcamos nessa nave para retornar para Capital. Ainda que essa tempestade cesse de uma hora para outra, como de uma hora para outra, os perseguidores do nosso herói desistiram da sua captura, ainda sim não estaríamos aterrissando em Acqua, mas caindo. Não se pode vislumbrar nada da verdade enquanto ascendemos aos altos picos, tudo que vale a pena conhecer só é possível de alcançar na vertigem da queda. Aliás, nunca chegaremos à Acqua simplesmente porque esse lugar não existe. O nosso destino é a T...

Foi quando um poderoso golpe abateu a nave que rangeu como um gigante em agonia e num segundo o teto da nave rasgou-se ao comprido deixando entrever num relance um céu noturno estrelado, noutro fomos lançados ao mar sem exceção, seres e coisas.

Amanheci numa estreita baía de areias brancas. Pedacos de aço e outros destroços de material e forma indefinidos espalhavam-se a pouca distância um do outro, cravejando a areia da praia. Eu era o único ser humano. Nada de útil, nenhum objeto ou utensílio restara inteiro do acidente. Eu tinha sobrevivido apenas com meu uniforme, que por ser de material flutuante deve ter-me ajudado a ser lançado pelas ondas do mar em direção à praia. No bolso do meu uniforme havia um bloco de anotações que permanecera seco, dado a impermeabilidade do tecido. O outro bolso, que deveria conter uma caneta, porém, estava vazio. Todo o meu tesouro era um utensílio pela metade, inútil posto que lhe faltasse um complemento essencial.

A coisa de três ou quatro quilômetros para dentro do mar, uma ponta da nave erguia-se para fora da água em forma de cunha, parecendo a metade da cauda de uma baleia que tivesse interrompido seu mergulho, batido com a cabeça no fundo do mar ou congelado no meio do

movimento. Uma fumaça elevava-se de onde afundava a nave, como se ela ainda ardesse embaixo d' água. Eu tive a compreensão imediata de que não poderia haver outros sobreviventes, tamanha a magnitude do desastre. Era também muito difícil compreender como eu sobrevivera e por que eu dentre tantos? Não havia espaço, contudo, para que as perguntas ecoassem e fossem desenhando hipóteses no fio do tempo. Todos os significados estavam desenhados num só instante. Eu estava sozinho num planeta abandonado, um planeta que era também uma ilha deserta, e o único veículo capaz de me levar dali estava destruído e semi-submerso. A minha pergunta nunca poderia ser compartilhada com outra pessoa, o que equivale a dizer que não era propriamente uma pergunta, mas o primeiro sintoma de um processo acelerado de perda da razão. Todo e qualquer pensamento, doravante, enquanto insistisse em supor a presença ou a possibilidade de uma alteridade, seria um passo em direção à loucura. Nada valia a pena a não ser esperar pelo meu fim.

Durante dois dias permaneci observando os destroços da nave ali da praia. Apenas dei-me ao trabalho de arrastar-me para a sombra de uma árvore e fugir do sol calcinante. A ilha não me interessava. A fome e a sede igualavam-se em forças à inércia e o sono ia e vinha, mas eu não arriscava mover um membro. Deitado, tinha esperanças de que uma hora não acordasse mais.

No início do segundo dia já não saía fumaça da nave e houve uma leve diminuição na silhueta que ela pintava no horizonte. O que restara dela ia pouco a pouco sendo coberto pela água. Foi quando começou a angústia de verdade. Ao final do segundo dia, a nave começou a afundar aceleradamente e, então, todo o meu desespero manifestou-se sob a forma de fome e sede, principalmente, de sede. O desaparecimento da nave, o fato de que ela "morrera" antes de mim devassou-me e, subitamente, a fome e a sede tornaram-se insuportáveis. Apesar da minha vontade de morrer, o meu corpo parecia ter tomado consciência das suas necessidades e gritava para mim, impedindo-me de desistir. Foi assim que no entardecer do segundo dia adentrei na mata desesperadamente buscando alguma água potável.

Embora tudo fosse úmido e parecesse estar em decomposição. A noite já era completa e eu ainda não conseguira encontrar nada para beber. Tentei lambear algumas folhas para aliviar a ressequidão da boca, mas logo me veio o medo de que aquelas fossem plantas tóxicas. Caminhei por horas, inutilmente, pela mata, buscando algum sinal de água corrente. Já não tinha a menor noção de onde estava ou para que lado estava o mar. Aliás, o mar estava para todos os lados, em todas as direções, eu o sabia, mas mesmo caminhar numa direção contínua parecia impossível naquela mata densa que não oferecia muitas possibilidades de deslocamento, de modo que eu parecia andar

sempre às voltas no mesmo lugar. A fome e a sede eram enormes e num dado momento não resisti a lamber e a sugar os líquidos de uma folha larga e carnuda que se pendurava de um arbusto. Por fim, o medo de morrer envenenado me pareceu inútil, tão inútil quanto o uniforme que eu vestia, o bloco de papel que eu carregava ou as línguas que eu sabia falar.

Camínhei ainda por quase uma hora no escuro da mata depois de ter tomado o sumo da folha. Meu estômago se apertava em desconforto, mas acho que não seria o caso de que eu fosse morrer por intoxicação. Quando, tendo perdido as esperanças de que houvesse qualquer fonte de água potável naquela ilha, as minhas forças se acabaram e desabei no chão, envolto pela escuridão total da noite e da mata, pronto para dormir ou morrer, escutei reverberar no solo o silvo de uma corrente fina, ou de um frouxo fluxo d'água que entrechocava seixos a poucos metros de distância. Esperança! Logo ao ver o riachinho que corria manso a poucos metros de mim, eu soube como passaria a chamá-lo.

Depois de matar a sede naquele córrego cujas águas sabiam a terra e metais oxidados e que, não obstante, refrescavam e preenchiam cada cavidade do meu corpo, a superfície das mucosas, os espaços entre as minhas células e as dobras do meu cérebro, senti o coração golpear forte por um par de vezes como se agradecesse ou suspirasse de alívio. Matei a sede por diversas vezes, numa primeira e longa ingestão de água feita com a boca diretamente aberta sob o fluxo d'água, seguida de goles mais curtos sorvidos da palma das mãos em concha. E dormi ali mesmo. Foi a primeira noite na ilha em que sonhei. Com a cabeça recostada nos cascalhos à margem do riachinho, as imagens oníricas chegavam e passavam por mim como se também viessem do seio da terra e fluíssem junto com a água em direção ao mar.

Sonhei com um bode. Nem em Capital, nem nas colônias e nem em Metrópole havia bodes. Mas qualquer pessoa minimamente informada sabia que o bode era o símbolo dos sextafeirianos, a seita proibida que afirmava não sermos descendentes de Crusoé, mas de Sexta-feira, segundo eles, seu companheiro no povoamento de Acqua. Os sextafeirianos também diziam que existiu um Crusoé, mas ele seria na verdade um tirano, um egoísta e um dominador. Exatamente o contrário do que diziam os cientistas, ou seja, que Crusoé teria deixado como legado uma série de princípios morais virtuosos e harmônicos, cujas práticas não institucionais do misticismo, do ócio, da produção de objetos inúteis ou artísticos, da comunicação sem finalidade, etc., teriam arruinado. No meu sonho, um bode corria em círculo, cada vez mais veloz e, então, suas patas começavam a se

despregar do chão e ele ia subindo em espiral, galopando o ar até ficar pequenino, pequenino, lá no alto, e sumir como uma estrela.

Acordei com o sol numa intensidade absurda. Todo um lado do meu rosto estava queimado quase ao ponto de formarem bolhas na pele. A água do riacho parecia ferver e a luz era tão intensa que eu mal podia ficar de olhos abertos. Levantei imediatamente e caminhei para baixo da copa de uma árvore cuja sombra aliviava, mas não protegia completamente do calor excessivo. Enquanto tomava fôlego, porque também respirar aquele ar quente era asfixiante, vi que havia uma bananeira no outro lado do córrego. Havia diversas frutas que foram levadas para Capital durante a diáspora. A banana era uma das mais populares. Comer um fruto da terra original era uma possibilidade excitante, além de ser a minha chance de matar uma fome de três dias.

Comi até o estômago chegar ao limite da sua elasticidade e o sabor e a textura daquelas bananas eram tão perfeitos que até me esqueci do calor por uns instantes. Porém, logo que a fome aliviou, o trabalho de digestão anunciou que seria difícil. Minhas pernas pesaram, a cabeça parecia que ia explodir e ficar naquele lugar resultava impossível. Eu precisava encontrar um lugar mais fresco, então me esforcei para abrir os olhos e vi aquilo que durante a noite não pudera descobrir, mas que agora parecia a promessa de uma sombra verdadeiramente refrescante. Logo a uns trinta passos de onde eu estava, subindo o riacho, uma pequena gruta abria-se na face de um maciço rochoso que era de onde saía o fluxo d'água. À noite eu não pudera distinguir, mas por trás das enormes árvores, erguia-se um paredão de pedra e, no cume, outra vegetação mais baixa sinalizava que havia ali um platô, isto é, que aquela ilha não era apenas uma planície revestida por uma mata densa e inóspita rodeada por areia branca. Mas tinha também pedra, tinha gruta, tinha rio e, com sorte, alguma campina, alguma clareira de grama macia e rala que lembrasse os vastos gramados de Metrópole onde as pessoas sentavam para fazer *píc nic*, para conversar ou para praticar malabares e funambulismo. As memórias alegres de Metrópole só não me deixavam mais feliz do que o fato de que aquela ilha presenteara-me com abrigo e água num mesmo lugar. Nada podia ser mais perfeito!

A caverna tinha uma entrada estreita, através da qual um homem de tamanho médio podia entrar agachado, sentado sobre os calcanhares ou de gatinhas, sentindo o feixe d'água correr por debaixo do corpo. Logo em seguida, porém, a gruta abria-se numa grande câmara, cujo teto devia medir uns quatro metros e que de largura tinha pelo menos outros cinco. O riachinho cortava o solo

pelo meio da gruta e ao fundo, de onde a água vinha, havia uma passagem. A temperatura ali era bem suportável, sem ser gelada, era confortavelmente fresca, apesar de talvez demasiado úmida. O único desconforto era a escuridão. Não havia passagem de luz, com exceção da abertura da frente que deixava o sol entrar enviesado. Da abertura menor, no fundo da gruta, também se percebia uma claridade.. Decidi tentar passar por ela e conhecer melhor as possibilidades daquela caverna.

Para passar ao outro lado, a fenda exigiu que eu colocasse o peito no solo e me arrastasse como uma serpente, molhando todo o corpo no riacho. Do outro lado, a paisagem era esplêndida. Uma segunda câmara, quase que perfeitamente circular, com aproximadamente o dobro de tamanho da anterior, tinha-se formado na carne da rocha. No alto, como uma claraboia, uma abertura redonda no teto, à altura de uns seis metros, fazia entrar o sol a pino para iluminar o ambiente. O córrego não vinha do centro do solo, como eu imaginara, mas formava-se ali mesmo, a partir da umidade que escorria desde o alto pelas paredes, acumulando-se no solo do qual brotava um imenso tapete verde de uma espécie de planta cujas folhas se espalhavam pontiagudas em forma de estrela, como se fosse um tipo de bromélias, mas sem pontas cortantes e de consistência macia, que não me era desconfortável de pisar com a bota. E revoando por sobre aquele pântano juncado de verde, um panapaná de centenas de borboletas amarelas rebrilhava com suas asas os raios do sol. Era lindo! A natureza desoladora daquela ilha demasiado densa e ferina tinha reservado um recanto de cores, maciez e de aroma inebriante.

Camínhei até o centro da gruta e deite-me de braços e pernas abertos, eu também uma estrela, como aquela imagem que as naves da diáspora levaram da antiga Acqua para Capital e que chamavam de o Homem de Vitruvius. Num segundo, as borboletas desceram sobre mim e me cobriram como se eu fosse uma planta de sabor açucarado, ou como se viessem reconhecer aquela criatura estranha que profanava o seu templo. Mas eu nem pude ficar muito ali, porque a soma daquela umidade formada pela água, pela respiração das plantas, juntamente com o calor exacerbado que cavalgava os raios de sol, fazia do ambiente uma estufa. O ar que entrava para os pulmões levava um cheiro forte e quente de terra molhada que, se era agradável à primeira respiração, já era insuportável um segundo depois.

Fiz o caminho de volta para a primeira câmara que, apesar da escuridão, tinha a temperatura perfeita e era o melhor lugar para ficar até que o sol baixasse. Haveria tempo para conhecer melhor o restante da caverna. Eu começava a criar, na minha cabeça, uma possibilidade para que a ilha não fosse apenas uma tumba a qual me acolheria vivo, esperando a cada dia pelo

meu último suspiro. A ilha tinha vida vegetal e também animal, as borboletas, e, quem sabe, com sorte, algum tipo de vertebrado pudesse ter sobrevivido ao maremoto. A presença de outros seres semoventes além de mim era intensamente reconfortante. Se bem que elas não falassem, não pudessem conversar comigo, era como se elas soubessem alguma coisa que apenas eu, dentre todos os humanos do universo soubesse também. O gosto daquela água, o cheiro daquele solo, a forma com que o sol queimava e esquentava o ar até o insuportável e depois tudo se refrescava e ficava agradável à noite. Pouco a pouco eu ia descobrindo uma forma de viver naquela ilha, alguma coisa um pouco melhor para a vida do que apenas comer bananas e matar a sede.

Na antecâmara, ao meio-dia, a luz praticamente não se insinuava pela abertura da frente. O sol descia pelo outro lado do morro, então a probabilidade era de que eu não tivesse praticamente luz nenhuma disponível no interior da gruta no restante da tarde. Como era demasiado calor para estar fora da caverna, decidi aproveitar a escuridão e dormir durante estas horas. À noite, quando a temperatura estivesse mais agradável, poderia tentar conhecer mais da ilha. O chão dentro da caverna era quase que tão arenoso quanto o da praia, só que de uma areia mais grossa e vermelha. Não era duro, porém, e consegui dormir muito rapidamente, escutando o barulho da água correndo e pensando nos amigos e na família que ficou em Metrópole. Quanto tempo tardaria para que eles se dessem conta do acidente? Daquí a dez anos, que era o período esperado para o retorno da missão? E depois, haveria uma missão de resgate? Mais dez anos para chegada da nave? Período esse em que os missionários enfrentariam num sono induzido, da mesma maneira como eu enfrentara a transposição galáctica anteriormente, mas que agora eu teria de vivenciar acordado, e em dobro, dia após dia, comendo bananas e bebendo a água do Riacho Esperança, eu e as borboletas...se é que haverá algum resgate.

Quando acordei, a escuridão era completa. Aos tropeções, fui tateando em busca da abertura da caverna e logo cheguei ao exterior. Aos poucos meus olhos foram-se acostumando com a escuridão. O céu estava ladrilhado por miríades de estrelas. A lua ainda não havia saído. Eu tinha fome e fui direto em direção ao bananeiro. O que seria de mim quando acabassem as frutas daquele pé? Pensei. Eu precisava expedicionar pela ilha, encontrar outras fontes de alimentação. Mas para isso, precisaria de mais luz. A verdade é que eu precisava fazer fogo o quanto antes. Uma fogueira para iluminar o interior da gruta e com a qual eu pudesse acender tochas para iluminar minhas caminhadas noturnas.



Nunca imaginei que o método pré-histórico de friccionar pauzinhos fosse-me ser imprescindível algum dia, mas parece que esse dia tinha chegado. Deixei as bananas de lado e fui inspecionar a mata em busca de alguma árvore que tivesse a madeira seca e dura, capaz de esquentar rapidamente com a fricção. A flora e a fauna tanto de Capital quanto de Metrópole ou das colônias eram muito parecidas com as da ilha. Também pudera, dizem que pelo menos duas naves da diáspora foram carregadas com material biológico congelado e que depois os cientistas recriaram muitas espécies a partir das cadeias de DNA. Mas mesmo lá eu não sabia dizer o nome das plantas, tanto menos o saberia de suas parentes ancestrais. Para mim elas eram apenas espíngosas ou macias, ou verde-claras ou verde-escuras, ou úmidas e flexíveis, ou secas e duras. E foi levando esses critérios em consideração que juntei um carregamento de galhos e gravetos e voltei para dentro da caverna.

Sentado de cócoras na escuridão completa, comecéi o trabalho de esfregar um galho contra o outro. Deixei à mão umas folhas arrancadas do meu bloco de anotações. Demorou, demorou... quase ao ponto de que eu abandonasse o projeto, mas de uma hora para outra a madeira encandeceu, bruxuleou uma luzinha e soltou uma fumaça e eu tive o tino de rapidamente encostar aquela parte da madeira na folha de papel e nuns gravetos que estavam próximos. Rapidamente, o fogo se instalou. Primeiro timidamente, mas depois de uns assoprões e acrescentando mais gravetos, a minha fogueira se acendeu vigorosa e iluminou as paredes da gruta com seus lúmens descontínuos e ancestrais.

Tive vontade de gritar de alegria. Escutar, porém, a minha voz solitária ecoando naquele mundo haveria de ser demasiado angustiante. Ao invés disso, levantei e comecéi a pular e a fazer uma dança descontrolada em volta da fogueira, bem como se dizia em Metrópole que os sextafeiranos faziam nas ocasiões de seus rituais. A minha sombra, que se recontorcia insana nas paredes da gruta, era uma companhia maravilhosa e com ela eu dançava ao redor da fogueira num gesto que iniciou apenas como uma exaltação tola do meu pequeno sucesso na conquista do fogo, mas que logo virou uma espécie de transe em movimento. Eu não podia parar, meus olhos fechavam-se enquanto minha dança ficava cada vez mais acelerada, saltando num pé só, depois no outro, girando o corpo e saltando novamente, o ritmo era o das batidas do meu coração que progrediam perigosamente e um dos últimos lampejos de consciência que me vieram foi o de que eu poderia, facilmente, desequilibrar-me e cair naquela fogueira. Meu corpo viraria parte do fogo, ninguém nunca viria a saber disso e essa não era uma idéia totalmente ruim. Mas, depois, eu já

não pensava e nem via nada, de olhos totalmente fechados que eu estava, rodando, rodando, escutei uma explosão de sinos e um barulho igual ao do teto da nave se abrindo naquela noite do acidente e, então, eu caí.

Quando acordei, pouquíssimo tempo depois de ter desfalecido, podia-se deduzir já que o fogo ainda queimava forte, encontrei-o no canto da gruta. Não pude vê-lo antes pela falta de luz. Ele ali estava. Um livro. Soube imediatamente de que se tratava. O *log-book*.

## LOG-BOOK 1

Foi ao buscar o tarô do capitão Van Deyszel que acabei encontrando Evru. No prólogo de *Sexta-feira ou os limbos do pacífico*, de Michel Tournier (1985), Robinson Crusóé é colocado na cabine do holandês Van Deyszel, comandante do navio Virgile, momentos antes do naufrágio que lhe confinaria à ilha por ele batizada inicialmente de *Désolation* e depois de *Speranza*. Sob o balançar do navio castigado por uma tempestade gigantesca, o capitão batavo - o qual Robinson buscara evitar durante toda a jornada em função de seu “materialismo gozador” (p.6), de sua “inteligência dissolvente” (p.7) e de seu “cínico epicurismo” (p.7) - abre-lhe um baralho e, carta por carta, vai enunciando as transformações por que Robinson irá passar nos seus anos de isolamento.

Logo à primeira leitura ocorreu-me que aquele prólogo era a explicitação metodológica de Tournier. Como se ele dissesse para o leitor, já de saída, o que estava em jogo no seu romance, mas, mesmo assim, essa explicitação não estragasse em nada a surpresa do que estaria por vir. A profecia de Van Deyszel não é colocada como um resumo de acontecimentos, mas como pistas, como imagens que vão funcionar para compor um sentido junto com a leitura que se seguirá. Ela permite ao leitor entrar na história “pelo meio”, isto é, sentir-se rodeado pelo universo de Crusóé antes mesmo de que os eventos passem a se suceder numa sequência lógica. O fato de que esse prólogo exhibe a estrutura do livro, mas não tira dos acontecimentos seu potencial de novidade, de invenção ou de originalidade é uma das coisas que mais me encanta nessa obra.

De certa forma, o que eu sempre quis encontrar como método para minha tese era um tipo de relação desta natureza com o fluxo dos acontecimentos; ser capaz de dizer algo sobre o contemporâneo, isto é, sobre a existência das coisas, mas também sobre o fluxo descoisificante da existência, sobre os transbordamentos, sobre os devires, sobre as ultrapassagens de limite, sobre aquilo que no momento que é dito já está

deixando de ser; tentar, enfim, alcançar um vislumbre da velocidade que a seta do tempo produz ao lançar-se em direção ao futuro.

É por isso que o tema da relação entre ciência e profecia interessava-me ainda antes de ler Tournier. Não no sentido da profecia como decifração de uma verdade que já está escrita, e apenas não se realizou. E nem profecia no sentido de um mandamento em que o próprio ato do profetizar inscreve o nexos causal do acontecimento. Desde que li *Sinais: raízes de um paradigma indiciário*, na época dos estudos para o meu trabalho de conclusão de curso de graduação, tenho presente comigo a semelhança apresentada por Carlos Ginzburg (1989), na antiguidade, entre a ação do caçador que interpretava a passagem de um animal selvagem a partir dos corpos das presas que o predador deixa no caminho e o ato dos adivinhos que “liam” o futuro nos cadáveres de animais, nas suas vísceras, etc. Passou a me interessar essa ação de buscar a formulação de uma imagem, seja ela do passado, do presente ou do futuro, tendo como fonte ou como recursos massas informes, fragmentos, objetos em putrefação, cores e cheiros. Realizar uma leitura do real a partir de certos dados, mas apenas na medida em que estes dados não estão totalmente definidos, totalmente estáveis, na medida em que eles estão deixando de ser ou já estão constituindo outra coisa, na medida em que eles não são totalmente discerníveis. Para mim, o que aproxima o pesquisador e o adivinho é esse feito de flagrar o real no momento da sua maquinação. Atitude essa que, só pode ser realizada se o pesquisador-adivinho fizer funcionar nele um processo um tanto irracional, uma maneira de pensar que recusa ou adrede evita as evidências dos nexos causais. Não porque ele “seja” irracional e, sim, por que há nele uma espécie de “intuição narrativa”, ou seja, há algo nele que quer falar e que ao ser pronunciado põe imediatamente em cheque a sua confiabilidade. No momento exato em que ele dá seu testemunho e, na medida em que ele não pode remeter ou fundamentar sua posição em dados ou fatos que o representariam na sua ausência, as suas conclusões vão dizer não apenas sobre o real, sobre passado, o presente ou o futuro, mas também sobre ele mesmo: se é um adivinho ou um farsante; se é um cientista ou um louco. Daí que o pesquisador teria um pouco de louco e que os loucos - no dito popular que antecede e sobrevive às práticas

asilares – teriam algo de sábio. Há uma indissociabilidade entre a narrativa, profética ou científica<sup>4</sup> e a vida do narrador.

\*\*\*\*\*

Antes de ler o romance de Tournier, meus conhecimentos sobre o tarô eram muito limitados. Sequer tinha escutado falar em tarô de Marselha. E, por isso, tinha alguma dificuldade em visualizar as ilustrações das cartas descritas pelo escritor. Assim, meu primeiro impulso foi o de tentar encontrar as imagens das cartas conforme Tournier as havia descrito. Em fóruns na internet há diversos debates sobre qual seria o conjunto de cartas usado por Van Deysel. Muito embora Tournier se tenha referido ao baralho do capitão como egípcio, parece não haver algum tarô que corresponda àquele que hoje se encontra com esse nome. Muito provavelmente, o escritor inventou um tarô, o qual não descreve especificamente nenhum tarô real, embora se pareça bastante com o tradicional, também conhecido como tarô de Marselha e que na Idade Média era também chamado de egípcio, daí, talvez, a equivocidade do termo.

Tournier reproduziu a estrutura básica do tarô tradicional, mas inseriu modificações, como a substituição do nome das cartas por outros, em geral transformados em nomes de planetas; ou a modificação de detalhes nas ilustrações. Por exemplo, a carta chamada de “O Carro” é denominada, por Tournier, como “Marte”, e a figura do sujeito que aparece em pé num carro tracionado por dois corcéis, é praticamente idêntica àquela do tarô de Marselha, mas ao contrário deste, que apresenta o condutor do carro em trajes limpos e garbosos, no baralho de Van Deysel, ele está coberto de gordura.

Inicialmente, fiquei apreensivo em concluir pela não existência “real” do baralho de Tournier. O fato de que os curiosos da internet não tenham podido descobrir um tarô que correspondesse ao descrito por ele não quer dizer necessariamente que esse tarô não existisse. Num universo de mais de 3500 baralhos conhecidos, isso poderia

---

<sup>4</sup> Evidentemente há um sentido da palavra ciência que busca antagonizar-se com tudo que seja misterioso ou profético, e eu aqui pretendo distorcer ambas as palavras: ciência e profecia.

simplesmente significar que ninguém teve a sorte de encontrá-lo. De modo que comecei uma busca que teve como primeiro passo a tentativa de conhecer mais sobre o que era o tarô, suas origens e o significado de algumas cartas principais, especialmente, daquelas que pareciam corresponder com as descritas por Tournier, para me instrumentalizar na busca do baralho de Van Deysel. Sem fazer nenhum julgamento racional da utilidade dessa busca para o meu método, tinha apenas o desejo de ver as cartas. Como se ao olhar as imagens descritas pelo escritor eu estivesse criando uma materialidade para o seu romance.

Nessa busca que, quanto a esse desejo inicial, foi frustrada, acabei descobrindo, contudo, que as cartas não têm um significado fechado, baseado no que o desenho representa, mas um significado fragmentado, formado por microjogos de contrastes entre símbolos e arquétipos, entre naipes e cores, entre números e letras. Tem mais a ver com a instalação ou a colagem do que com o desenho. A “leitura” do tarô seria feita na capacidade de construir um significado ao inter-relacionar os fragmentos de diversas cartas ou de uma só carta a partir de um contexto, um problema, ou uma pergunta.

Por isso, a leitura do tarô é “uma” leitura e nunca “a” leitura, no sentido de que ela faz um recorte dentro de um universo que poderia resultar completamente distinto caso o “leitor” levasse em consideração determinados signos em detrimento de outros. O que se chama de intuição seria menos a capacidade de compreender algo de uma verdade que está contida nas cartas, do que a faculdade de extrair um sentido a partir das múltiplas possibilidades de arranjo que a abertura das cartas oferece. Ou seja, a intuição no que diz respeito ao tarô é a faculdade de “ver” no conjunto de símbolos que a sorte ou o acaso reuniram a possibilidade de um arranjo singular.

Outro tema interessante no tarô é que os arcanos maiores são desdobramentos uns dos outros. Nesse sentido, O Pendurado é o mesmo sujeito de O Mago e ambos são expressões de O Louco (o arcano sem número), mas em momentos diferentes, isto é, representam atitudes que variam em expressão, mas não em natureza. No caso dos arcanos citados, seriam variações da natureza daquilo que é singular e ativo, ou seja, do que age em nome próprio. Ao passo que os arcanos A Sacerdotisa e O Mundo, por

exemplo, seriam diferentes modalidades de expressão daquilo que é espacial e receptivo, o campo das possibilidades.

Além disso, o tarô é simétrico. Cada carta tem um número e um nome, exceto a carta O Louco que não tem número (mas é por vezes dita a carta zero) e a carta 12 que não tem nome (mas às vezes é chamada de Morte). Essa simetria e essa divisibilidade dos arcanos em subgrupos, os quais mantêm algum sentido em comum - que faz, por exemplo, com que, se dividirmos os arcanos maiores pela metade, tenhamos dois grupos de 11 cartas em que cada carta manterá uma relação com aquela numericamente correspondente no grupo seguinte - significa que o tarô é, de



Figura 2 The tarot cards



Figura 1 The tarot cards

certa forma, geométrico, ou seja, ele tem proporções que fazem com que ele possa ser interpretado como um objeto.

Minha incursão no universo semântico do tarô, entretanto, não foi muito adiante, pois, mais do que interessado no funcionamento do jogo, eu buscava, como quem coleciona um álbum de figurinhas, uma ilustração que correspondesse aquela descrita em *Sexta-feira ou os limbos do pacífico*. Comecei a buscar na internet, através da ferramenta de imagens do Google, todos os tipos de tarô possíveis. E encontrei inúmeros, um pouco mais ou um pouco menos inspirados no de Marselha, mas nunca correspondendo àquele descrito por Tournier.

Entretanto, em meio a essa busca, totalmente por acaso, encontrei uma colecionadora de baralhos que tem um blog<sup>5</sup> na internet no qual relatou estar encantada com um baralho que teria sido desenhado por um artista plástico catalão chamado Evru.

No seu blog havia duas imagens (figuras 1 e 2) da série de obras chamadas *The Tarot Cards* desenhadas por Evru.

<sup>5</sup> [http://zoedecamaris.blogspot.com.br/2009/03/blog-post\\_31.html](http://zoedecamaris.blogspot.com.br/2009/03/blog-post_31.html)

A busca pelo tarô de Tournier, portanto, me levou até Evru e quanto mais pesquisava sobre ele, mais me surpreendia com o seu trabalho e com a sua vida; com a capacidade que teve de se reinventar e de criar seu próprio mundo, a cidade-Estado de Evrugo. Mais do que isso, comecei a sentir uma identificação com o seu modo de criar, com a sua forma de posicionar-se diante do seu tempo, com a sua ética radicalmente experimental. Assim, acabei por compreender que eu também teria de começar a minha tese por uma explicitação metodológica e que no meu caso ela teria de buscar esse tipo de relação alusiva e desviante com um objeto. Teria de visar a uma narrativa, mas, ao mesmo tempo, ser capaz de produzir um mundo diferente, um “outro mundo possível”. E esse mundo não seria utópico no sentido de um mundo ideal, mas seria um mundo artificial, com o único objetivo de interrogar as possibilidades do nosso mundo contemporâneo. Uma ficção, portanto. Evru significa para mim a realização do que sugere a primeira carta do tarô (o arcano I), e a primeira carta que saiu para Robinson na leitura de Van Deysse, a carta intitulada: o Mago.



As palavras desfilaram na minha mente da mesma forma com que minha sombra dançara nas paredes da gruta, trôpegas, claudicantes, possuídas, malsãs... O meu medo praticamente confirmara-se. Eu tinha encontrado o *Log-book* do nosso Patriarca, mas não reunia condições para compreendê-lo. Demorei em cada página, sem desperdiçar nenhuma palavra, mas, apesar de admirar-lhes a caligrafia, de supor seus fonemas e de eventualmente reconhecer um ou outro vocábulo, não conseguia apreender o significado das frases, dos parágrafos, enfim, do texto. Aquelas páginas estavam repletas de palavras e sentidos que eu desconhecia. Estava escrito em Lusitano, sim, sem dúvida em Lusitano, uma língua amiúde falada em Metrópole, mas apenas para o chiste, para contar anedotas, para provocar o riso. Será que era disso que tratava o livro do nosso Patriarca Robinson Crusóé? Um livro de piadas? Era isso que ele teria achado importante ou imprescindível dizer para seus descendentes? Depois de um tempo de leitura, o cansaço foi-me vencendo. Meus olhos ficaram pesados e deixei-me repousar encostando a cabeça no chão. Soltei o livro que tombou fechado, assim como fechados estariam para mim os significados contidos nas suas palavras. A luz da caverna aos poucos esmaeceu e, imprevidente que fui de não conservar uma brasa, a fogueira também se apagou por completo.

Quando acordei, meus olhos não puderam nada distinguir. Pensei imediatamente no livro. Teria sido um sonho? Sobressaltado, tateei ao meu redor. Ali estava o *Log-book*, capa de couro e folhas ásperas. Apalpei-o. Ele era real. Eu tinha encontrado o que víamos buscar. Mais tarde eu tentaria novamente compreender o que dizia, mas para isso precisaria da luz da fogueira. A fogueira! Eu deixara apagar. Merda! Depois de tanto trabalho....

Não foi um sonho. Era tudo verdade, ali estava o livro, bem na minha mão. E de que servia tê-lo encontrado? Pensei. Sequer posso compreendê-lo, tampouco poderei compartilhá-lo a sua descoberta. Assim como eu, aquele livro falava para ouvidos surdos. Vestia suas figuras de linguagem, desfilava sua sintaxe, insinuava seus sentidos em vão. Nós tínhamos muito em comum. Eu também estava condenado, tanto quanto as palavras do Patriarca, a ser um tesouro eternamente economizado, que nunca faria a alegria de ninguém. Tudo o que eu sabia, tudo que eu tinha visto e vivido, ali naufragou comigo. Tudo em mim era inútil e desimportante nessa ilha de bananas e cavernas!

Sai da gruta. Era manhã e o sol ainda não se tinha levantado. Resolvi voltar para praia. Pela mata isso seria praticamente impossível, dado à semelhança da vegetação. Era mais fácil eu

me perder e não conseguir voltar para a caverna do que encontrar o caminho da praia pelo meio da floresta. Então resolvi seguir o riacho. Decerto ele desaguaria no mar, além de ser um caminho seguro para a volta.

Eu não tinha muito tempo porque o sol logo estaria mais alto e forte. Mas queria ir até a praia confirmar uma suspeita. Comecei a alimentar a ilusão de que alguma parte da nave pudesse ter caído em outro pedaço da ilha. Quem sabe haveria um ou mais sobreviventes em algum lugar? Talvez eu me tivesse precipitado em deduzir que estava sozinho. Não custava nada tentar, porém eu teria de ser rápido, já que o sol logo estaria alto demais no céu e o calor demasiado forte. Por sorte o caminho do riacho não era muito pedregoso, de modo que pude avançar com agilidade. Com o pé no fundo da sanga a água mal chegava ao meu tornozelo e a bota emborrachada agarrava-se bem às pedras, não me deixando escorregar.

A pressa em chegar logo na praia não me permitia observar com mais cuidado o restante da ilha. De igual forma, eram árvores e arbustos aos montes, paredes compactas de galhos ladeando o curso do riacho. Nada em especial para reparar. Caminhei a passos largos, tentando manter a respiração constante. Pouco a pouco sentia a temperatura subir. Precisava cuidar para não ficar desabrigado na hora do sol forte. Durante a caminhada fui-me lembrando de uma ou outra palavra que eu reconhecera no *log-book*. Uma em especial não saía da minha cabeça: "ficção". Eu não sabia o significado daquele vocábulo. Não sabia dizer a que língua pertencia. Mas ele não me era estranho. Ah! Lembrei. Fora o Capitão que o tinha pronunciado, logo antes do acidente. "Não viemos em busca da realidade, mas da ficção". Que estranho isso de topar com essa palavra duas vezes em pouco tempo e em condições tão diferentes e peculiares. O jeito que o capitão falara parecia opor a realidade à "ficção". Em *Capital* se dizia que o que não era real era mentira ou invenção, como as coisas que diziam os sexta-feirianos. Mas não se usava essa palavra.

Outra fato curioso que eu fiquei pensando, a respeito do livro, era que mais de uma vez as palavras *Robinson* ou *Crusóé* apareciam no texto. Por que motivo haveria o nosso Patriarca de citar-se a si mesmo no seu diário? Além disso, outros nomes próprios pareciam estar ali referidos: *Van Deyssel*, *Tournier*, etc. Conforme nos ensinavam em *Capital*, *Robinson* não teve contemporâneos a não ser a sua própria descendência, que evoluiu da geração espontânea para a reprodução bissexuada. A solidão original de *Robinson*, a não existência de *Sexta-feira* ou qualquer outro humano para com ele originar a nossa raça era uma premissa essencial da ciência capitalística.

Talvez aqueles nomes não fossem de pessoas, mas de lugares, talvez... Com sorte eu encontraria outros sobreviventes e poderia compartilhar com alguém dessas interrogações.

Acelerei o passo e comecei a correr. A temperatura subia progressivamente e eu deveria começar a trilhar a volta em breve, caso contrário poderia não chegar a tempo de me abrigar do calor. Parei para recuperar o fôlego por uns segundos e senti o cheiro do sal do mar em uma leve brisa marinha que soprava. Eu estava próximo. Mas antes de retomar o passo avistei algo maravilhoso. Uma macieira! Eu não havia sido condenado apenas a comer bananas para o resto da vida. Havia também maçãs, vermelhas e doces como eu nunca as tinha comido antes. Sentei-me embaixo da macieira a pus-me a comê-las com vontade. Eram muitas. A árvore estava carregada delas e ainda me fornecia um pouco de sombra que aliviava o calor. Pensei em recolher uma porção de frutas e voltar para a caverna. Mas eu estava tão perto da praia. Podia até escutar o barulho das ondas. Tinha de prosseguir por mais um pouco.

Depois de correr por menos de cinquenta metros cheguei à praia. Deserta. Nenhum pedaço da nave. Nenhum sobrevivente. A praia era uma baía larga. O riozinho me levava para uma das pontas da baía que era limitada por um enorme paredão de rochas. Intransponível. Caminhei até onde o mar encontrava a areia. As águas estavam calmas e tépidas. O sol refletindo na areia branca era quase insuportável. Apertei os olhos e tentei enxergar alguma coisa ao longe. Lá na outra ponta, apenas um paredão muito similar ao que havia ao meu lado erguia-se desaconselhando, igualmente, a passagem. Era uma prisão. Olhei em direção à mata. Dava para ver o cume do morro erguendo-se acima das árvores. A ilha era siderada por esse enorme maciço de rochas que parecia formar um muro gigante o qual me prendia a uma metade da ilha. Apurando a visão ao longo da praia, há um pouco mais de um quilômetro de onde eu estava, dava para ver ínfimos pontinhos escuros salpicando a areia. Deveriam ser os pedaços da nave. Fora lá adiante, àquela altura da praia que eu tinha repousado nos primeiros dois dias depois do acidente. Na ocasião, não me lembro de ter passado tanto calor, mas agora o sol era perigosamente forte. Eu tinha de voltar para a caverna sob pena de sofrer uma séria insolação. Foi o que resolvi fazer imediatamente.

Tinha sido tudo em vão. Eu estava duplamente preso. Numa ilha, a uma década de distância de casa. Mas não apenas numa ilha, e sim na metade de uma ilha. Como eu era desgraçado! Pelo menos eu encontrara as maçãs e minha dieta seria um pouco mais variada. Apesar de que meu

apetite desde o acidente fosse muito menor do que o normal e já as carnes abandonavam-me. Eu devia estar um bocado mais magro, denunciava-o as folgas no meu agasalho.

O caminho de volta foi torturante. Até mesmo ficar parado numa sombra era desaconselhável naquele calor, quanto menos correr ao sol. Mas eu não tinha alternativa. O astro-rei já estava quase no zênite e eu precisava chegar logo à caverna. Passei reto pela macieira, teria de voltar outro dia, ou à noite, para buscar mais frutas. A sensação de correr perigo e o fato de que eu já tinha a percepção da distância a ser percorrida pareciam-me ajudar a superar a fraqueza e o calor. Meu uniforme protegia quase que completamente o torso e os membros das queimaduras do sol, mas a cabeça recebia a radiação solar diretamente e latejava como se quisesse expulsar o cérebro pelos ouvidos.

Quando cheguei à caverna, quase desfaleci. Deitei-me de bruços dentro de Esperança. Deixei que molhasse meu cabelo, minha cabeça e minha roupa. A água, pouco a pouco, foi abaixando a temperatura do meu corpo. Para matar a sede, apenas abri a boca e deixei que o líquido entrasse, bebendo diretamente da terra, como fazem as bestas. Se aquela ilha me roubara a fome, a verdade é que ela me dava muita sede. Eu estava sempre bebendo água, como se os líquidos me abandonassem pelos poros e pela respiração tão logo eu os ingerisse.

Aos poucos, tendo recobrado as forças, voltei a pensar na minha situação. E se uma parte da nave tivesse caído do outro lado da ilha, justamente aquele ao qual eu não tinha acesso? E se ali tivesse outro sobrevivente como eu, imaginando-se solitário, prestes a enlouquecer? Eu tinha de dar um jeito de passar ao outro lado a qualquer custo. Então, ocorreu-me de explorar melhor a caverna em busca de uma passagem. Talvez, depois daquela segunda câmara houvesse ainda uma terceira gruta, ou ainda uma saída diretamente para a outra metade da ilha. Eu precisava tentar.

Arrastei-me pela passagem estreita e entrei naquele enorme jardim de inverno do paraíso. Novamente encontrei o sol alto e uma quantidade imensa de borboletas voando e repousando sobre a folhagem que cobria o solo pantanoso. Mas dessa vez fui caminhando pela lateral, junto às paredes, buscando uma fresta ou uma fenda, alguma abertura que antes me tivesse passado despercebida. Ao completar um semicírculo, no lado oposto da passagem que ligava a primeira para a segunda câmara, encontrei o que estava procurando. Havia uma abertura junto ao solo que indicava um possível caminho subterrâneo.

Não me foi difícil introduzir por ela. Havia grandes pedras que formavam praticamente uma escada. O problema era a falta de luz. Logo nos primeiros metros de descida, a luz da claraboia

já não alcançava a passagem e todo o avanço devia ser feito lentamente, experimentando cada passo, descobrindo o ambiente com as mãos. O mais prudente seria voltar e providenciar uma tocha. Mas apenas pensar em passar todo aquele trabalho para fazer fogo já era desanimador e eu estava ansioso pela ideia de achar logo a saída para o outro lado da ilha. Por isso, resolvi avançar utilizando os demais sentidos, enquanto fosse possível. A passagem em seguida deixou de ser um declive e transformou-se num corredor plano formado por rochas grandes e maciças no qual eu me deslocava fazendo correr as mãos pela lateral para perceber se houvesse alguma outra abertura ou desvio. Nem uma réstia de luz iluminava o ambiente. Eu experimentava o espaço a minha frente com os pés e as mãos antes de cada passo, para evitar topar com alguma coisa e machucar a cabeça ou tropeçar. Depois de uns vinte metros de caminhada minhas mãos viram-se no ar, as paredes haviam terminado como se eu tivesse chegado num saguão, ou numa outra câmara. Experimentei com o braço a frente para ver se encontrava algo, mas nada. Eu estava completamente sem visão e sem referências tácteis também. O vazio era imensamente mais apavorante que o escuro e tive vontade de fazer meia volta imediatamente e retornar por onde eu vim, antes que já não pudesse achar o caminho. Mas, ao mesmo tempo, eu poderia estar perto de alguma entrada ou passagem que finalmente me levasse para o outro lado da ilha. Havia um frescor no ar que me indicava que eu estava perto de algum ambiente amplo. Por isso, tentei dar mais dois passos, sempre com um cuidado extremo, já que poderia estar até mesmo caminhando em direção a um abismo subterrâneo. Ao invés disso, espichando as mãos para frente como naquele jogo de crianças em que uma fica vendada procurando as outras que se escondem, minha mão tocou novamente numa parede de pedras. E logo percebi que havia uma nova abertura, uma fenda, um corredor um pouco mais estreito do que aquele que me levara até ali. Resolvi experimentá-lo. E segui utilizando o mesmo método de deslizar as mãos na pedra e sondar com os pés e as mãos se não havia obstáculo a minha frente. Logo depois dos primeiros metros nesse segundo corredor, as paredes se estreitaram e tive de girar o corpo e avançar de lado. As costas arrastando numa das rochas e o rosto a poucos centímetros da outra parede de pedra. Difícil precisar o quanto avancei, mas o ar foi-se tornando cada vez mais gelado e depois metálico. Eu estava tão obstinado por encontrar a abertura que me daria passagem para o outro lado da ilha e, enfim, descobrir o meu companheiro, o meu duplo a me esperar no final da passagem, que não fui percebendo o quanto já estava longe da entrada e o difícil que poderia ser a volta. Confiando cegamente que a saída estava próxima eu apertava-me cada vez mais contra a rocha. Mas aos poucos, enquanto avançava, o ar foi ficando irrespirável do

tanto que cheirava a metais. Uma sensação de opressão apertou-me a cabeça. Meus passos ficaram menos firmes. Uma náusea e um enjoo quase me fizeram vomitar e, depois, a minha percepção tátil também se perdeu. As rochas pareceram-se dilatar. Era como se a essência de toda a rocha fosse rarefeita e não sólida, ou como se o meu corpo, a rocha e o ar fossem compostos da mesma matéria volátil; fossem véus diáfanos balançando no vazio; fosse tudo o que existisse no universo, mas na sua forma dispersa e caótica. Foi assim que começou a viagem. De súbito não havia mais caverna. Eu girava num espaço multicolorido. Sentia um bumbar rítmico que parecia ressoar dentro do meu crânio. Tudo se acelerou ao limite e depois se acalmou abruptamente. Não era mais eu. Era a presença alheia que se esconde nas dobras do silêncio.

## PRIMEIRA ABERTURA: NEM OTIMISMO, NEM PESSIMISMO, O *TRÁGICO*

...parece-me urgente desfazer-se de todas as referências e metáforas científicas para forjar novos paradigmas que serão, de preferência, de inspirações ético-estéticas. (GUATTARI, 1993, p. 18)

Dois personagens do século passado parecem ter adentrado no início desse século XXI um pouco de mau-jeito, trôpegos, claudicantes: o cientista otimista e o filósofo pessimista. O primeiro constitui um estereótipo que representa o pensamento hegemônico da ciência com seu irrefreável otimismo: sempre encantada com a próxima maravilha tecnológica ou à espera de alguma iminente equação para aquele irresoluto problema matemático, o cálculo perfeito que vai enfim apaziguar a tensão de um mundo que insiste em comportar-se imprevisivelmente. O segundo é o equivalente do primeiro, porém na ceara da filosofia e não apenas entre os filósofos, mas também entre seus companheiros nas ciências humanas, onde parece imperar um inexorável pessimismo: decepcionados como nossos descaminhos coletivos, amargurados por cada novo fenômeno da nossa cultura de entretenimento e consumo exacerbados que faz os dois milênios e meio que nos distanciam do apogeu do pensamento greco-romano parecerem uma imensa perda de tempo.

O começo desse segundo milênio, porém, já colocou algumas cartas na mesa. Em primeiro lugar, uma enorme crise do sistema financeiro, a maior delas depois do mundo globalizado<sup>6</sup>. O capitalismo antes dito “o fim da história” porque seria o gerador de uma era de plenitude e de estabilidade ímpares (FUKUYAMA, 1992) muda de função sintática, deixa de ser sujeito e passa a ser adjunto adnominal. É possível o fim da

---

<sup>6</sup> A globalização alçou o modo capitalista de produção e de circulação de valor para o topo, transformando-o no grande organizador social, acima mesmo, em muitos casos, dos Estados Nacionais. Dessa forma, uma crise do sistema financeiro capitalista coloca em cheque a própria soberania dos Estados e o seu consequente poder de coesão social.

história do capitalismo? Pergunta antes improvável, mas uma pergunta que está intimamente ligada com outra: é possível o fim da raça humana? A crise do meio ambiente, o aquecimento global, os primeiros sinais de esgotamento da matriz energética baseada em hidrocarbonetos, sem contar os maus-augúrios soprados por lendas pré-colombianas ou profecias cifradas da Idade Média. Nenhum daqueles personagens está conceitualmente aparelhado para lidar com essas hipóteses. E a razão disso é que, possíveis ou impossíveis, prováveis ou improváveis, o fim do capitalismo e o fim da raça humana, o fato é que a própria consideração dessas variáveis como elementos plausíveis em qualquer análise que se faça do contemporâneo ressignifica a nossa noção de *presente*. Enquanto o otimismo do cientista não cessa de pensar o presente como uma etapa necessária entre um passado imperfeito e o futuro ideal que virá; o pessimismo do filósofo lamenta o presente por sua impossibilidade de repetir a excelência do passado e por ser incapaz de interromper a chegada de um futuro ainda pior, um futuro de sofrimento, mas um futuro que está lá só esperando para se realizar. O presente que vemos emergir nesse começo de milênio, ao contrário, se nos apresenta com outras qualidades: imprevisível, indecído, desafiador. Não está destinado nem para o melhor e nem para o pior. Está sendo feito e exigindo que prestemos uma atenção a ele com olhos livres das miragens pintadas pelas velhas dicotomias. Não está nem para o otimismo e nem para o pessimismo. É da ordem do *trágico*<sup>7</sup>.

Portanto, uma das propostas dessa tese é realizar o debate sobre as consequências dessa mudança de paradigma do ponto de vista da produção de conhecimento, levando em consideração o papel das ciências para o contemporâneo e as possibilidades éticas que se apresentam para vivermos essas transformações.

Tanto ao nível macroscópico como ao nível microscópico, as ciências da natureza libertaram-se, portanto, de uma concepção estreita da realidade objetiva que crê dever negar em seus princípios a novidade e a diversidade, em nome de uma lei universal imutável. Libertaram-se de um fascínio que nos

---

<sup>7</sup> Nietzsche (1992) vai pensar o *trágico* como aquilo que arruína ao mesmo tempo as construções pessimistas e otimistas. O *trágico* é uma experiência cíclica que nunca se deixa apreender por uma lógica de circular previsibilidade. O *trágico* é cíclico e incerto ao mesmo tempo. O edifício da lógica que divide as coisas em acertos e erros é abalado pela errância trágica. “Em face desse pessimismo prático é Sócrates o protótipo do otimismo teórico que, na já assinalada fé na scrutabilidade da natureza das coisas, atribui ao saber e ao conhecimento a força de uma medicina universal e percebe no erro o mal em si mesmo” (p. 94).



representava a racionalidade como coisa fechada, o conhecimento como estando em vias de acabamento. Doravante, elas estarão abertas à imprevisibilidade, da qual não fazem mais o sinal de um conhecimento imperfeito, de um controle insuficiente. Abriram-se, por isso, ao diálogo com uma natureza que não pode ser dominada mediante um golpe de vista teórico, mas somente explorada, com um mundo aberto ao qual pertencemos e em cuja construção colaboramos. (PRIGOGINE & STENGERS, 1997, p. 209)

A modernidade científica iniciada no século XVIII junto com o Iluminismo concebeu o mundo como enigma, como conjunto de leis e funcionamentos a serem decifrados. Pensava uma ordenação do mundo que prescindia do homem ou, ao menos, tomava-o como conjunto de funções, tecidos e órgãos os quais deveriam estar regidos pelas mesmas leis físicas que regem a todos os objetos.

A “mente” ou a “consciência” que formulava as perguntas, entretanto, não lhe eram pertinentes e seguiam pertencendo ao mundo obscuro das conjecturas filosóficas ou teológicas associadas ao longo período de “trevas” da Idade Média. Da mesma forma, as atividades que lhe concerniam, a moral e a arte, por exemplo. De um lado haveria as coisas dadas pela natureza, variáveis independentes da existência e do interesse humanos, e do outro lado as coisas inventadas pelo homem, como o conceito de bom e mal, beleza e fealdade, etc..

O mundo moderno é completamente natural, todas as coisas têm origem na natureza, inclusive as leis que a regem. Através do conceito de natureza a modernidade pretendeu superar o problema da criação substituindo um Deus transcendente pela transcendência das leis naturais. Elas organizam e regem a vida que, por sua vez, nada pode fazer senão corresponder às suas exigências.

O método experimental é o grande operador dessa epistemologia científica moderna no sentido de garantir que esses dois universos, o humano e o natural, não se misturem ou, mais precisamente, para que as leis ou os comportamentos inventados pelos homens não contagem as leis da natureza.

A utilização de protocolos experimentais estandardizados - aqueles que podem ser repetidos por pesquisadores diferentes e conduzir a resultados semelhantes - passou a distinguir os chamados *hard scientists*, ou os cientistas das áreas exatas e tecnológicas, dos seus colegas das ciências humanas. Ao passo que os últimos buscam

apontar o que há de arbitrário e cultural no mundo, os primeiros dedicam-se ao que é lógico e natural, isto é, às evidências.

Nessa disputa que é, em grande parte, uma disputa de sentidos que coloca em jogo cosmovisões diferentes, os *hard scientists* frequentemente lançam mão da seguinte anedota para reforçar suas convicções: “se você se atirar de um prédio, você vai cair e isso não é uma questão de ponto de vista, ou de poder, ou de história, isso simplesmente é o que acontece quando alguém se atira de um prédio”.

O que é visado no exemplo acima - e, sem dúvida, alcançado - é a explicitação da irrefutabilidade do “dado”. O que os *hard scientists* normalmente não estão interessados em debater, contudo, é que na sua forma simplificada e racional, o método experimental raramente nos leva além do “dado”, ou seja, ele comprova aquilo que a lógica já supõe existir, mas não nos informa sobre o que está por vir, sobre as tensões ou as possibilidades que habitam o presente e o papel que nos toca diante dele.

Nesse sentido, a superação da dicotomia entre as propriedades racionais do mundo natural e os acontecimentos arbitrários do mundo humano precisa ser jogada no terreno da ontologia, isto é, na interpretação não apenas de como o “dado” ganha existência, mas também sobre as potências de transformação ou devir que habitam o “dado”. Trata-se de trabalhar num paradigma que não supõe que o futuro já está completamente decidido pelo passado e apostar no presente como potência de desvio, de engendramento de novas organizações. É, pois, uma produção de conhecimento que demanda experimentação metodológica, bem como uma revisão das nossas estratégias cognitivas.

E isso vale tanto para as ciências humanas, que não padecem apenas do desencanto com o contemporâneo, mas também das formas enrijecidas do academicismo e do intelectualismo; quanto para as ciências exatas que precisam arriscar-se um pouco além dos consensos que a habitam.

Quero dizer com isso que a ciência para o bem de realizar o desafio científico que lhe endereça a contemporaneidade precisa forçar os limites do paradigma epistemológico que a tem sustentado desde o Iluminismo; precisa incorporar estratégias cognitivas de outros domínios do pensamento ou da realização humana, mais

especificamente, daquelas dimensões sempre desqualificadas pelo ideal cientificista com subjetivas ou pouco confiáveis: as artes, por exemplo.

O fato de que a epistemologia científica moderna se estandardizou e supervalorizou o método experimental não significa que as possibilidades de tal método estejam resumidas ao escopo das intenções cientificistas. O experimento nem sempre está aí para confirmar o discurso científico. Pode-se dizer que a finalidade de confirmação é sempre secundária à experimentação científica e que, ao arriscar-se para além das fronteiras de um universo já decodificado pela linguagem da ciência hegemônica, não faz outra coisa senão transgredi-la. O momento da confirmação é posterior a um afrontamento inicial. Não há experimentação que possa ser respeitosa com um *status quo*.

Mas por que afrontar o *status quo*? Por que ir além do dado? Por que, afinal, é necessário olhar as forças do porvir que habitam o presente?

É que da modernidade para o contemporâneo, passamos de um universo confuso, cuja ordenação oferecida pelas explicações religiosas demonstrava-se demasiado obscura, demasiado infantilizante, um universo, enfim, que demandava esclarecimentos, que precisava ser explicado, para outra perspectiva de um mundo precário, cuja natureza mais do que ameaçadora surge como um plano complexo ao qual estamos vinculados, um mundo no qual precisamos estar atentos às surpresas que ele nos apresenta, que nos demanda problematizarmos constantemente as relações que estabelecemos com ele.

De modo que são questões eminentemente éticas e estéticas que assediam o conhecimento: qual a maneira correta de intervir na natureza? Que aparência ou que ordem deve ter o meio-ambiente para sustentar o contingente humano que o habita? Como o homem deve relacionar-se com seu entorno para não esgotá-lo? No final das contas, vivemos um momento em que o paradigma epistemológico da modernidade precisa ser superado. Ou então, colocando o problema nos termos de Latour, Schwartz e Charvolin (1998), os cientistas precisam dar-se conta de que nunca foram modernos e que em realidade não somos e nem nunca fomos capazes de ter uma noção transcendente da natureza, nem para dela extrair qualquer conhecimento irrefutável,

nem para ser capaz de antecipar seus destinos, sequer para prever a próxima epidemia bacteriológica, tanto menos para antecipar as mudanças climáticas. Estamos inseridos num universo que se move à revelia de todo o conhecimento e de toda a organização que a modernidade foi capaz de produzir. A atual crise do meio-ambiente, ou melhor, dos meios ambientes, já que se trata de uma pluralidade que não forma um todo, é, segundo esses autores, um exemplo de que nosso modo de relacionar-se com a natureza não é mais moderno do que o de qualquer tribo considerada primitiva pelos antropólogos.

Um coletivo que deve se ocupar do ar, do mar, da água, dos animais selvagens e domésticos, dos micróbios e das estrelas, não é mais pós-moderno do que moderno. Ele é simplesmente não moderno, mergulhado na comum humanidade, antropológico como todos os outros. (LATOURE, SCHWARTZ e CHARVOLIM, 1998, p. 104)

Em suma, a maioridade prometida pelo Iluminismo não passou de uma experiência existencial, foi mais uma atitude do que um êxito cognitivo. O giro epistemológico que nos cabe, pois, para “encaixar o meio-ambiente nas ciências humanas” (LATOURE, SCHWARTZ e CHARVOLIM, 1998, p. 124) é a assunção de uma ciência completamente cultural, que não tenha a pretensão de definir os limites do que é natural, mas que aceite seu estado de imanência, que saiba extrair do método experimental, dessa atitude moderna, aquilo que ele tem de possibilidade de criação e de produção. Com isso, o que se pretende é incluir o homem na operação do conhecimento, mas apenas para forçar os limites daquilo que consideramos humano. É preciso superar o natural e o humano num só golpe.

Readequar, portanto, os objetivos das ciências humanas num mundo em que estamos despejados do conforto e da segurança da modernidade científica para um período de incertezas e precariedades significa manter o longo aprendizado dos anos pós-Iluminismo, ou seja, a capacidade de lançarmos um olhar crítico para o nosso tempo, de problematizar as estruturas de poder que nos circundam e os mecanismos de subjetivação que nos habitam, sem fazer, contudo, um apelo a um ideal perdido ou a uma redenção futura.

Essa crítica imanente, como disse anteriormente, deve ser realizada no terreno da ontologia. E o que isso significa? Que doravante comentar o estado atual das coisas não

está separado da ação de produzir novos sentidos possíveis para elas, sentidos antes impensáveis, de tal maneira que é preciso tornar-se outro para pensá-los. Conhecer deixa de ser uma questão de mera percepção do que está dado para aproximar-se da narrativa, essa companheira infiel que flerta com a história ao mesmo tempo em que flerta com a mentira. Contar a história do mundo em transformação significa tomar parte na sua usinagem. Isso quer dizer que ao cientista não lhe cabe apenas conhecer o mundo, mas transformá-lo, ou inventá-lo, num processo que não o deixará incólume<sup>88</sup>. Fazer ciência torna-se fazer a síntese do experimento com a experiência. Um processo no qual a criação do artifício passa a ser também a criação de si. “O sortilégio dessas lutas é que quem as olha também tem que luta-las!” (NIETZSCHE, 1992, p. 96)

Por isso que temos em Evru uma fonte de inspiração. Porque na sua obra, aprendemos que tal realização, quando levada ao seu extremo, não deixa de ser também um ato demiúrgico que se espalha por várias dimensões: ética, estética e política. Uma atitude excêntrica, imprevisível e precária. A ousadia máxima. Um pulo no abismo. Evru é aquele que foi capaz de inventar o truque e ser enganado por ele ao mesmo tempo. Ele é assustador e sua obra é monstruosa porque ela assombra o modelo hegemônico do homem do conhecimento. Não se trata mais do impassível observador com a prancheta na mão. Em seu lugar ele instala o artesão e prestidigitador. Aquele que constrói com as próprias mãos seus instrumentos, mas, ao mesmo tempo, possui mãos tão rápidas que não as vemos operá-los. Um funâmbulo e ilusionista que prende a nossa atenção enquanto se equilibra num arame e nos convence que engana a lei da gravidade (pode atirá-lo do prédio que ele não cai). Sua obra consegue ser ao mesmo tempo intensamente crítica e obstinadamente criativa. Um grande organizador ainda que seja um louco: O mago.

---

<sup>88</sup> É preciso evitar a armadilha da separação entre ação x interpretação no/do mundo. Uma ação que supõe superar o idealismo porque estaria engajada nas coisas práticas, nas lutas objetivas; e uma interpretação que supõe uma distância dos acontecimentos como pré-condição para um conhecimento puro e universalmente válido. A narrativa como prática científica, coloca o sujeito em meio ao processo, de modo que o seu devir é ao mesmo tempo ação e interpretação no mundo, ele produz um ato de linguagem que não está descolado dos eventos do qual toma parte.

## O MAGO: O ESTADO MENTAL DE EVRU



*Um dos três arcanos maiores fundamentais. Representa um politiqueiro de pé, frente à banca coberta com objetos heteróclitos. Isto significa que em você existe um organizador. Ele luta contra um universo em desordem, que se esforça por dominar com meios ocasionais. Parece consegui-lo, mas não devemos esquecer que este demiurgo é também politiqueiro<sup>9</sup>: a sua obra é ilusão, a sua ordem é ilusória. Infelizmente, ignora-o. O ceticismo não é seu forte. (Van Deysse)*

---

<sup>9</sup> No original, a palavra é “*bateleur*”, que também significa funambulo, ilusionista, malabarista. “Politiqueiro” aparece como uma das últimas sugestões do Petit Robert (1987), desconheço por que o tradutor que, no mais das vezes fez um excelente trabalho, optou por esse significado.

## O ARTESÃO DA NATUREZA

Eu caminho entre os homens como entre fragmentos do futuro que contemplo./Pois nisso consiste todo o meu Criar e Buscar: eu componho e junto em um o que é fragmento e enigma e medonho acaso./ Pois como suportaria eu ser homem, não fosse o homem também criador, decifrador de enigma e redentor do acaso? (NIETZSCHE, 1995, p.93)

A maestria é saber que uma intervenção do acaso não estraga a tua obra, é o que a concerta. (ZUSH, 2000, p. 54)

Uma aquarela seca sobre a relva. Seus traços aspiram às filigranas da natureza. Seu pintor, ainda apenas uma criança, esforçara-se por reproduzir os veios desordenados de uma casca de árvore. O sol faz evaporar a umidade da aquarela. O que fica no papel nunca é igual ao que fora pintado. O que fora pintado nunca é igual ao que fora visto. O que fora visto nunca é igual ao que... Eis que um cachorro mijava na aquarela. Agora, sim. Tudo é igual, natureza e arte, necessidade e acaso.

Na sua *Autobiografia não autorizada*, Evru, quando ainda era Zush (2000), o nome do seu segundo batismo, refere-se ao evento da “mijada do cachorro” como o de um intenso *insight* sobre o fazer artístico. Fascinado pelas formas naturais, pela capacidade da natureza em produzir formas rebuscadas e caóticas ao mesmo tempo, como a casca do pinheiro, por exemplo, o jovem Alberto Porta (o nome com que fora batizado na Igreja) passava longas horas tentando reproduzir no papel aquilo que via. “Fascinavam-me as cortiças dos pinheiros, observar que algo tão real apresentava formas tão abstratas” (ZUSH, 2000, p. 24). Quando a urina do cachorro secou misturada às cores da sua aquarela, de alguma forma ficou-lhe evidente que a natureza não poderia criar as coisas apenas por representação, como se ela também copiasse as filigranas da cortiça a partir de um modelo, ou que tivesse de corresponder fielmente a um padrão para atingir aquela perfeição. O acaso, que se lhe apresentou sob a forma da necessidade

fisiológica do cachorro, também pode ser tão “artístico” quanto a sua destreza no pincel. Naquele momento, o jovem Porta entendeu o mistério da criação<sup>10</sup>.

Alberto Porta nasceu em 1946, em Barcelona onde vive até hoje sob outro nome. A partir do final do século IX e início do século XX, Barcelona fora reinventada pelo modernismo arquitetônico catalão, mais conhecido pelo seu principal mestre, Antônio Gaudí. As construções ornamentadas, coloridas, sinuosas, conviviam com os antigos prédios do bairro gótico e os casarios clássicos da planta principal da cidade, que ao longo da segunda metade do século IX fora toda modificada segundo o projeto arquitetônico de Cerdá, o responsável pela expansão, *eixample*<sup>11</sup>, da cidade. Havia, enfim, à época da sua infância e juventude todo um clima de inovação imagética e onirismo que era inspirador para o longo divórcio das artes plásticas com o realismo. A capital catalã no início do século XX havia reunido artistas excepcionais como Joan Miró, ali nascido, Salvador Dalí, que escolheu a Catalunha como refúgio para seus últimos dias, e Pablo Picasso, o malaguenho que na sua conhecida “fase azul” dividia-se entre Barcelona e Paris.

Foi nesse ambiente que Porta começou a traçar seus primeiros desenhos. Sempre obcecado em brincar de Deus e inventar a natureza no desenho, foi levado pela família para uma Academia de Belas Artes para aprender a pintar “como Deus manda” (ZUSH, 2000, p. 28)

De saída, o professor de desenho chamado Baixas me mandou que copiasse um escravo de Michelangelo. E, ainda que me horripilasse esse tipo de exercício, me dediquei a ele, mas decidi desenhá-lo ao revés. Ao ver o resultado, o professor me confessou que das centenas de alunos que haviam passado por ali, apenas dois haviam feito o mesmo. Um deles estava louco de atar, o outro era um desenhista estupendo. Eu lhe disse que para mim tanto faz pertencer a uma ou a outra categoria... (ZUSH, 2000, p. 28)

---

<sup>10</sup> “Essa nova lógica ecosófica, volto a sublinhar, se aparenta à do artista que pode ser levado a remanejar sua obra a partir da intrusão de um detalhe acidental, de um acontecimento-incidente que repentinamente faz bifurcar seu projeto inicial, para fazê-lo derivar longe das perspectivas anteriores mais seguras” (GUATTARI, 1993, p. 36).

<sup>11</sup> É a palavra catalã para o espanhol *ensanche*, que significa “alargamento” em português. *Ensanche* é um termo que foi usado para referir-se ao processo de redesenho de muitas cidades na Espanha após a explosão demográfica do final do século IX. Significou o transbordamento da cidade para fora dos muros remanescentes do período medieval. É o equivalente espanhol da haussmanização de Paris. Em Barcelona esse processo originou os bairros *eixample*, esquerdo e direito.



Esse desdém às categorizações reflete perfeitamente o caráter da obra que viria a construir. Sem fixar-se às formas já instauradas, buscando repetir com o seu traço a vibração da vida, Porta seguiu os dois caminhos: o do desenhista e o do louco, apenas, porém, para criar um mundo onde estas categorias não servissem para enclausurar ninguém.

Quando Porta começou a expor suas primeiras obras - em geral esculturas em gesso sob a forma de fragmento de corpos e objetos que se fundem, como um tronco feminino cuja cabeça se transforma numa enorme trompa que desce até sua vagina e a penetra; ou um pente composto por dentes (figuras 3 e 4), antecipando o tema da sexualidade, da circularidade, do autoprazer e do hibridismo que se vão repetir muitas vezes mais tarde - a Espanha já levava mais de duas décadas



Figura 4 Peine

de franquismo sendo que nos primeiros anos o clima era de recessão e de perseguição política. Mas, a partir de 1959, começava a mudar o ambiente, ainda que a ditadura seguisse no poder, o país intensificava as relações internacionais, a



Figura 3 Gran Leda

economia entrava numa fase de crescimento e, a despeito dos declarados princípios de anticomunismo, catolicismo e conservadorismo que o governo militar desejava para o país, começavam a chegar à península ibérica, junto com o desenvolvimento econômico, a revolução sexual, o rock e as drogas. O jovem Alberto não passou incólume às transformações do seu tempo.

Depois de passar uma temporada numa república de artistas na ilha de Ibiza, de volta a Barcelona, foi detido pela polícia por porte de drogas. “Na verdade eu era o mais maconheiro de todos (...). E acabei ganhando a aura de ser, o mais pirado do grupo. Por isso pegaram apenas a mim...” (ZUSH, 2000, p. 29). Primeiro foi encaminhado ao presídio e depois ao hospital frenopático. Ali recebeu o segundo batismo. Ao vê-lo, um dos

internos produz uma indecifrável interjeição: zush!, a qual ele toma como um ato de nomeação. Doravante assim chamar-se-ia: Zush.

Não seria a primeira vez que um artista abandonaria o nome dado pelos pais. Mas “Zush” nunca foi um nome artístico no sentido de um pseudônimo, ou seja, um nome falso, pelo menos não mais falso do que qualquer outro nome - já que uma das funções



Figura 5 Livro

de um nome próprio é falsear o fato de que somos muitos e, a rigor, deveríamos ter muitos nomes. Por isso que o episódio do frenopático teve a força de um batismo, porque fez um cativo em meio à multidão de anônimos

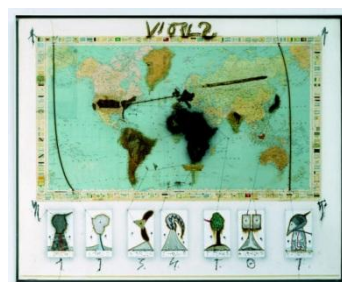


Figura 6 Mapa Mundi

que habitava o artista - e que habita cada um de nós. Talvez esse acontecimento, a interjeição insondável de um delirante, tivesse ganhado uma ajuda para tornar-se tão potente; talvez isso só tenha sido possível porque o Estado franquista tivesse tratado antes de atacar o antigo nome, Alberto Porta, com sua sanha de punição, controle e normalização. Enquanto o Estado apoderava-se do infame<sup>12</sup> Alberto Porta, um fluxo delirante produzia o contraveneno sob a forma de Zush.

A mudança de visão de Alberto Porta, sua transformação em Zush é um ato de fundação em que o relato se repete desde uma formulação quase mitificada: a polícia, o frenopático (a palavra elegante indica o lugar em que aqueles que se encontram fora de seu limites, *fren* - fora do caminho - *delírio* - ou rodeado de murmúrios - *alucinação*). O reconhecimento do novo nome como próprio, e a conquista do que um nome próprio significa. O próprio ato fundacional requer sua sacralização, sua separação do resto dos acontecimentos, sua ereção por meio do relato artístico em algo memorável, sua monumentalização, em suma, que deveria dar passagem a uma festa que comemoraria *in illud tempus* que uma mudança primordial se havia produzido no mundo. (COPÓN, 2000, p. 116)

Ao mesmo tempo em que a cronológica asilar recaía sobre si, o artista inventava-se atemporal (*in illud tempus*: expressão latina para “agora e sempre”, a temporalidade

<sup>12</sup> Foucault em *A vida dos homens infames* (1992), a partir de documentos escritos (as *lettres de cachet*) pelos quais algumas autoridades, em nome do Rei, determinavam a prisão ou o internamento de pessoas na França entre os séculos XVII e XVIII, problematiza o encontro do poder com a vida de pessoas comuns, pessoas sem fama ou glória que ele vai dizer serem “arrancadas da noite em que eles poderiam, e talvez devessem sempre ter ficado”(p.97).

divina). Zush realiza o segundo ato do artesão da natureza: inventar o mundo significa inventar a si próprio, e ser um autor, ser um inventor, significa também almejar um território, conquistar “uma parcela nova do real e se por em relação com quem quer perguntar-se por ela” (COPÓN, 2000, p. 129). Assim, surge sua principal obra: o *Evrugo Mental State* - uma coleção de pinturas, desenhos, colagens, esculturas, poesias, música e uma infinidade de formas de expressão. Uma obra que está em construção permanente (figuras 5, 6, 7, 8, 9 e 10). Evrugo constituiu-se como o espaço no qual tudo aquilo que a história oficial rejeitou, tudo aquilo que, não sendo Alberto Porta, não interessou ao Estado normalizador, resolveu fazer-se potente.

Seu Estado passou a ser a sede da sua arte, a lógica que organizaria o trabalho demiúrgico de Zush. E não apenas organizar, mas também endereçar-lhe tarefas: um hino, uma moeda, uma bandeira, até uma língua própria com seu alfabeto, o *asura* (figura11).

*Evrugo Mental State* ocupa um espaço mental, como o nome já diz, mas não um espaço psíquico, um espaço protegido pela fortaleza de um ego, nem de Porta e nem de



Figura 7 Ojo

Zush. O espaço mental de Evrugo não estava baldio, pronto para ser ocupado; precisou ser conquistado e disputado no terreno vertiginoso das ideias ainda sem nome e sem dono, dos “quase” sentido; em meio ao fluxo selvagem e indômito de imagens. A conquista do Estado Mental de Evrugo nos lembra de que não há

ingenuidade em ser um criador, não é em nome de uma pueril inocência que reclamo a arte como inspiração para a ciência. Criar é impor uma autoridade. Por isso, essa estética deve fazer-se presente acompanhada de uma ética.

*Auctor* era o nome que o Império Romano concedia ao general que ganhava um novo território para a urbe, e autor é quem faz aumentar (*augere*) um território mediante a adição de outros. Criar um território imaginário cimenta uma forma de autoridade, portanto. Uma autoridade idiossincrática que se dá sua própria força. (COPÓN, 2000, p. 129-130)

Evidentemente, não se trata de uma atitude desacompanhada de riscos: o de que ninguém deseje entrar em relação com esse espaço ou que não o reconheçam como tal



Figura 8 *Evruguis*

(o risco que compartilham todos os Estados revolucionários); que não o compreendam ou que, talvez justamente por compreendê-lo, temendo seus desdobramentos, diminuam sua importância (esquisitice, excentricidade); que o remetam às categorias consagradas (desenho, loucura). É preciso de tempo. É preciso durar até que vingue; sustentar com

obsessão “sua inutilidade até convertê-lo em necessário”. (COPÓN, 2000, p. 126).

Ao final, *Evrugo Mental State* vingou. Não apenas porque Zush se tornou um artista com reconhecimento internacional, inúmeras exposições nas principais galerias do mundo. Não apenas porque recebeu uma resposta positiva da Bélgica, onde fez uma grande exposição, para a solicitação de seu reconhecimento como Estado - na ocasião Zush concluiu que seu Evrugo entrou para a Comunidade Europeia (um exagero irônico, já que nenhum outro país respondeu a sua solicitação) mesmo antes da Espanha. Não é, enfim, meramente pelos critérios de sucesso correntes na lógica de mercado que tal empreendimento pode ser considerado como exitoso. É a sua capacidade de seguir importando, de manter viva uma tensão a qual faz com que vários sentidos se insinuem nas vielas de sua geografia mental. Porque o



Figura 9 *Evrugui*

espaço mental de Evrugo não coincide com a mente de Evru, ainda que ele exerça sobre Evrugo uma soberania, é que sua obra mantém-se aberta. Porque há sempre forasteiros como eu, Garcia (2000), Copón (2000), Ullán (2000), Millán (2000), Altaió (2003) e outros, insurgindo ideias, atentando contra sua autoridade, é que ela permanece viva. Evrugo mantém-se em vigor enquanto compartilha com o presente de um caráter indefinido, aberto, metaestável<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Metaestabilidade é um conceito que encontramos na filosofia de Simondon (2003) e que busca fazer uma inversão na lógica aristotélica de forma e substância, bem como na lógica platônica de essências e simulacros. Na ontologia de Simondon os seres são intervalos de metaestabilidade em um fluxo de potências impessoais.

Mas Evru sabe conviver com a tensão, dá para se dizer que até mesmo que anseia por ela. Enquanto ainda se chamava Zush, relatou que na república de artistas em que vivia em Ibiza dormia na cozinha e, valendo-se de uma madeira com um gancho para pendurar carnes, deu um jeito de ali pendurar uma enorme pedra: “me encantava aquela tensão de dormir com uma pedra pendurada quase em cima da minha cabeça...” (ZUSH, 2000, p.34).

Deve ser por esta necessidade de viver no limite da estabilidade, de estar sempre colocando à prova aquilo que está estabelecido, inclusive a própria vida, o sucesso, a carreira, que Zush também chegou ao seu limite.

...estou fartíssimo de contar tudo isso: o manicômio, o batismo, o meu Estado, EVRUGO, (...) é a primeira vez que isso acontece comigo não tenho vontade de falar do passado, simplesmente. Não tenho vontade de falar. Na melhor das hipóteses, depois desta exposição, decido matar Zush de uma vez por todas e me batizo com outro nome. (ZUSH, 2000, p. 31)

Essa foi a última declaração dada por Zush antes de desaparecer. A ocasião era a de uma grande retrospectiva da sua obra no Museu Rainha Sofia em Madrid, em 2000. Depois disso, outro artista, porém, reclamou-a para si: Evru.

Nesse período em que produziu uma vasta produção sob a regência desses múltiplos artistas, esse incansável demiurgo vem experimentando a criação artística como atividade que busca criar uma realidade não meramente representacional, mas como obra aberta, passível de ser “concertada” pelo imprevisto, pelo inesperado. A obra de Evru é toda uma trama que busca dar consistência e duração aos acasos até que eles se tornem uma necessidade. Uma obra que não demanda um re-conhecimento,

uma erudição na história da arte, que não é reverente aos cânones da pintura, mas está receptiva aos encontros, que pede para ser habitada; que na sua forma máxima é um Estado inteiro: *Evrugo Mental State*. Esse é o modo de proceder de Evru que me interessa. A possibilidade de inventar uma realidade, desde que se esteja apto a reinventar-se a si mesmo. A percepção de que a maneira mais



Figura 10 *Evrugui*

contundente de conhecer uma realidade é narrá-la. Afinal, é esse o desafio ético que endereço à ciência: que o conhecimento tem que ser contundente, que ele deve assumir sua natureza territorialista. Toda a cultura no final das contas, desde a cultura da célula e sua membrana até as aglomerações urbanas, organiza-se como um luta para estabelecer fronteiras.



Figura 11 Asura

Isso não significa que o conhecimento seja utilizado como estratégia de dominação. Aquilo que aprendemos com Evrugo é que essa conquista pode ser estrategicamente efêmera, ilógica, desmedida e não mesquinha, tacaña e paranoica. “Se fabrica natureza, em Evru, se fabrica um universo desconhecido, em criação permanente, em expansão” (ALTAIÓ, 2003, p. 18). É evidente que Evru exerce uma soberania sobre o seu Estado. Mas porque ele está sempre criando, sempre em expansão, não teme que nada lhe falte, não teme as revoltas, não teme as invasões. Dura o tempo que durar e esse tempo é suficiente para fazer a crítica das nossas soberanias ordinárias, dos nossos Estados de alienação e retenção. Quem disse que as ilhas são o único modelo de fronteira, também não o seriam as bordas de um vulcão?

## EVBUGO NÃO É UMA ILHA

“Não, Evrugo não é uma ilha mental, mas em Evrugo também há ilhas” (ZUSH, 2000, p. 49)

Evrugo não desconhece a existência de ilhas, mas não as toma como modelo de organização territorial. A geografia mental de Evrugo é antes inspirada numa tectônica do que numa arquipelógica, isto é, o “mental” que qualifica seu estado não designa uma circularidade limitante que faz opor o sólido e firme (a consciência) ao líquido e movediço (o inconsciente). A paisagem de Evrugo é trágica porque está construída sobre estruturas que, tal como placas tectônicas, acumulam tensão e estão sempre no limiar de um deslizamento ou uma erupção. O “mental” em Evrugo é uma zona de risco.

Não é a toa que seus mapas revelam a forma de um cérebro (figura 12). Suas rotas sinápticas formam uma extensa rede sem uma centralidade única, dão a ideia de urgência e movimento, possuem a pressa das coisas que não são eternas. Evrugo não é uma utopia no sentido clássico, ou seja, um lugar ideal para substituir nossos espaços imperfeitos. Como nos adverte seu criador, em Evrugo “também há crise como no resto do mundo. Só que nele não temos economistas” (ZUSH, 2000, p. 52), isto é, a crise em Evrugo não é um efeito-colateral a ser superado pela razão econômica, é parte da sua ontologia.

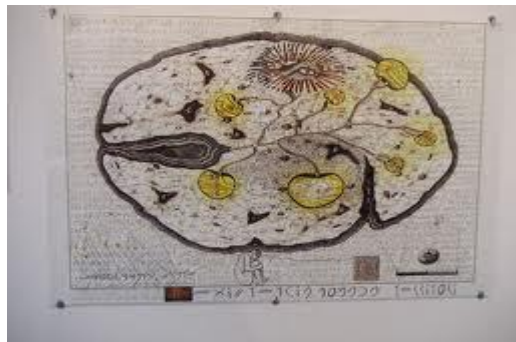


Figura 12 Mapa de Evrugo

Ao contrário dos utopistas os quais, segundo Copón (2000, p. 124), fazem da sua ficção uma busca pela “geração de uma ordem perfeita, regrada pela razão que (...) amplifica em negação os problemas de articulação do espaço da cidade”, Zush inspira-se pela tensão criada pela cidade - a capacidade que uma cidade tem de ser uma pedra pendurada sobre nossa cabeça - para produzir um espaço que lhe faz referência e lhe problematiza. Como disse Zush em resposta aos críticos que buscavam situá-lo, sem sucesso, nos limites do movimento surrealista, o que importa é não estar “nem acima e nem abaixo” (ZUSH, 2000, p. 33). O Estado de Evru habita esse limiar “tectônico” de energia acumulada que está sempre prestes a revirar o real.

É por isso que Evrugo não é uma ilha, porque na imperfeição das vidas que ali habitam é mais fácil suportar a urgência das formas prestes a terminarem do que a clausura das ideias eternas.

A insularidade é uma das diferenças específicas das cidades utópicas. Não só Morus situa sua cidade ideal em uma ilha, senão que o confinamento é uma das constantes das cidades imaginadas por este gênero. (COPÓN, 2000, p. 126)

Contudo, a insularidade não é apenas uma forma ideal de superação através de uma negação dos problemas da cidade, ela é também um operador importante na racionalidade que justifica o sistema capitalista de produção.

A cidade-ilha utópica é o desdobramento de outra ilha: a ilha deserta. E assim como a primeira, essa ilha deserta também é uma invenção literária.

As ilhas desertas não existem como eventos naturais pelo fato de que quando um homem chega numa ilha deserta, ela já não está mais deserta. E quando o homem ainda não chegou lá, seja porque ainda não existe como homem e boia na sopa primordial na qualidade de uma simples cadeia de aminoácidos que um dia se equilibrará sobre a coluna ereta, ou porque já sabe caminhar, mas ainda não aprendeu a navegar; aquelas porções de terra que salpicavam o oceano primitivo eram apenas entes geológicos, indiscerníveis, anônimos e transitórios; destinados a submergirem mesmo antes de serem vistos uma única só vez pelo olho humano, ou dar origem a continentes inteiros sobre os quais aquelas cadeias de aminoácidos algum dia viriam a ensaiar seus primeiros passos. Em nenhum desses casos poder-se-ia dizer que existiu uma ilha deserta.

Foi a literatura que inventou a ilha deserta, e o fez para problematizar o homem. Quem sabe, para inventar uma *humanidade*<sup>14</sup>? As ilhas desertas são espaços literários que buscam testar as possibilidades e limites do homem. Ou seja, a ilha deserta é, em certo sentido, tão “mental” quanto Evrugo, ainda que dele divirja frontalmente, afinal:

## A ILHA DESERTA INVENTOU O CAPITALISMO

O caçador e o pescador, individuais e isolados, de que partem Smith e Ricardo, pertencem às pobres ficções das robinsonadas do século XVIII. Estas não expressam de modo algum (...) uma simples reação contra os excessos de requinte, um retorno mal compreendido a uma vida natural. Trata-se, ao contrário, de uma antecipação da “sociedade”, que se preparava desde o século XVI, e no século XVIII deu larguíssimos passos em direção a sua maturidade. Nessa sociedade da livre-concorrência, o indivíduo aparece desprendido dos laços naturais que, em épocas remotas, fizeram dele um acessório de um conglomerado humano limitado e determinado. Os profetas do século XVIII, sobre cujos ombros se apoiam Smith e Ricardo, imaginam esse indivíduo do

---

<sup>14</sup> A ideia de humanidade surge como operador de um modo mais civilizado de conviver. Talvez seja correto pensar que a “humanidade” tenha emergido junto com a percepção de um espaço limitado a ser habitado sedentariamente, em oposição à vastidão do espaço para o nômade.



século XVIII – produto, por um lado, da decomposição das formas feudais de sociedade e, por outro, das novas forças de produção que se desenvolvem a partir do século XVI – como um ideal, que teria existido no passado. (MARX, 1999, p. 25-26)

O que Marx busca surpreender no pensamento dos liberalistas clássicos, Smith e Ricardo, é que para funcionar como experiência física de alienação do trabalho e produção da mais-valia, o capitalismo faz funcionar toda uma axiomática que tem um polo no passado, vestido de mitologia: a terra ideal habitada pelo indivíduo completamente livre; e outro polo no futuro, vestido de utopia: a recondução da terra para seu estado ideal a partir da intervenção do homem.

O capitalismo sustenta-se como experiência de liberação porque faz supor que é o desenvolvimento lógico e ideal de *um* homem e *uma* terra. Porque precisa, aliás, da ficção de que viemos de *uma* terra e de *um* homem, não da babel, não do confisco, não da dominação de um povo sobre outro e, no seu decurso, da imposição de um Estado sobre territórios e povos. Precisa que acreditemos que é o modo “natural” de produção e não um fato artificial marcado pela imposição de uma acumulação sobre o trabalho alienado e, por fim, nessa fase contemporânea do capitalismo, imposição de um juízo de valor sobre a vida; ato último de dominação que qualifica e organiza o tempo e o espaço vivido, a experiência.

Junto com o capitalismo vem-se desenvolvendo uma razão econômica, uma maneira de pensar escorреitamente, de pensar com precisão, uma maneira de olhar à distância para o curso das coisas e de julgar as possibilidades a partir de um suposto bem comum. E esta razão não se desenvolve apenas paralelamente ao capitalismo, mas numa relação coextensiva com ele, em que ambos alimentam-se reciprocamente. Pois esta razão sustentou há muito tempo a noção de que o capitalismo é o modo de produção mais imediato e eficiente para gerar riquezas e distribuir recursos em condições que igualem os seres humanos em possibilidades. Seria tudo uma questão de tempo. No final, ela promete que todo homem poderá ter uma relação igualmente matinal e livre com a natureza. Ou seja, cada ser humano poderá ser um Robinson com a sua ilha, poderá construir seu futuro sem a interferência ou os constrangimentos de outros seres humanos mais privilegiados ou com maiores posses. Vê-se aí o paradoxo: o

capitalismo seria natural (ou seja, não inventado ou imposto arbitrariamente), posto que constituiria o desenvolvimento lógico da relação do homem livre com a terra, segundo os teóricos do liberalismo citados por Marx; e o capitalismo seria também um instrumento de libertação dos homens dos constrangimentos das leis do mais forte, dos instintos primitivos de realização violenta dos desejos, da sua ligação irracional com a natureza. A invenção que permitiria ao homem sobrepujar o caráter colérico e confuso da natureza e ao mesmo tempo aquilo que nos permitiria uma vida acima das imposições e das limitações que a vida coletiva aporta.

É nesse sentido que *Evrugo* exemplifica magistralmente o que significa uma crítica imanente. Ele carrega consigo a positividade que é inerente às ficções – pode um narrador convencer o seu público se ele não estiver completamente tomado pela narrativa? – e, ao mesmo tempo problematiza a sensação de presente contínuo que o capitalismo produz. A sensação de que nunca nada poderia e nem poderá ser diferente dessa circularidade. Ele nos faz acordar do pesadelo de ilha deserta que habita o mundo e que faz da humanidade um mero acidente. Um evento aleatório no meio de duas ilhas: a ilha primordial, a Terra antes do *homo sapiens*; e a ilha redimida, a Terra depois da sua extinção.

Com ele, nos sentimos mais fortes frente a essa racionalidade circular do capitalismo que nos faz perder a dimensão destruidora, mas também radicalmente criativa do tempo: dimensão trágica. *Evrugo* nos ajuda a problematizar esse modo de viver em um espaço que abandona progressivamente suas qualidades<sup>15</sup>. O tempo em *Evrugo* é tão vertiginoso que é capaz de girar a arquipelógica circular do capitalismo até que ela faça-nos ver sua faceta ficcional, até que ela perca a dureza das coisas que se supõe existirem para além do burburinho humano e das mentiras que são contadas até que virem verdade.

Por isso que *Evrugo Mental State* é uma poderosa arma de guerra contra as soberanias baseadas na alienação produtiva, isto é, na falácia do livre contrato entre os cidadãos e o Estado, no qual os primeiros abrem mão das satisfações imediatas de

---

<sup>15</sup> Beatriz Sarlo (1997) faz interessantes considerações sobre o espaço do *shopping center* como uma experiência espaço-temporal “sem qualidades”, em *Cenas da vida pós-moderna: intelectuais, arte e vídeo-cultura na Argentina*.

necessidades a partir da violência para designar o Estado como intermediador (alienador) dessas satisfações individuais e com isso garantir a paz coletiva. Evrugo nos recorda que todo Estado tem que ter uma faceta “mental”, ou inventada, ou delirante, para funcionar; que acreditar nesse delírio é a condição de convivermos com o fato de que a soberania ao qual estamos vinculados foi-nos imposta pela força e não pela razão. Foi o Estado de soberania que criou a razão e não o contrário.

No final das contas, o que essa racionalidade toda busca dissimular é que a terra é um bem finito, um objeto de disputa e conflito. Ela é a condição da vida e, ao mesmo tempo, é o que a qualifica. Viver bem é diretamente proporcional ao direito de deslocar-se sobre a terra, de disfrutar dela e daquilo que nela brota ou que dela é extraído. Por outro lado, viver mal é estar sempre a empreender esforço ou energia para laborar a terra, mas não ter o direito de colher seus bônus e ter de cedê-los a um senhor ou a um proprietário.

Não é à toa que, nas *Metamorfoses*, Ovídio (1983) relata a Idade do Ouro como aquela em que a terra provia todas as necessidades aos homens e indistintamente sem que eles precisassem realizar esforços. Só na Idade de Ouro era possível uma paz plena na qual ninguém precisava abrir mão de nada. Mas mesmo o mito não ignora a precedência da violência e do conflito sobre a coesão social. A Idade do Ouro é forjada depois que Saturno castra seu pai, Urano, e o destitui do poder; e só é mantida porque Saturno devora cada um dos seus filhos com medo de que algum deles faça-lhe o mesmo. Essa felicidade só é possível pelo esquecimento. Só há paz para os ignorantes.

Nesse mesmo sentido, Foucault (2002b), no curso *Em defesa da sociedade*, nos recorda que o tema da soberania na Europa medieval sempre esteve associado ao tema do “filho legítimo da terra”, isto é, do debate em torno de qual povo tem o direito legítimo de ocupar cada porção de terra. Aqueles que ali estavam por direito pleno, que nunca tiveram de conquistá-la ou tomá-la de outro, mas que estavam ali desde o princípio. Porque recordar que as relações territoriais de disputa estão na base da nossa sociedade é recordar que nunca houve um acordo sob a forma de contrato entre o Estado e os cidadãos, e que o mesmo é apenas um desdobramento das formas antigas de dominação ou de manutenção de privilégios de alguns grupos sociais sobre outros.

O que nesse assunto nos toca profundamente é que a forma Estado empresta ao espaço e ao tempo as qualidades de sua inauguração. Tal como Saturno, ele opera pelo medo e pelo recalque. É a crueldade do esquecimento, do emudecimento, da repressão da narrativa. A busca pela eliminação dos traços da existência de um passado violento e irracional. A violência dos civilizados contra os bárbaros, dos conquistadores contra os índios, dos governos contra as multidões, de Robinson contra Sexta-feira... É um eterno olhar para frente que busca evitar o reconhecimento de que a nossa conquista supostamente mais civilizada e liberal, o modo capitalista de produção, compartilha da mesma natureza feroz e trágica de tudo o que existe no mundo. É obra do acaso e da imposição e não da lógica ou da natureza.

É no antagonismo a essa paz garantida por uma grande centralidade violenta e castradora que Evrugo se organiza.

Evrugo é um país em conflito permanente. Os signos que o sustentam são planos parciais que liberam momentaneamente essa tensão, levando-a a seu extremo, como a liberação de um orgasmo. A economia de recursos escassos da sociedade que é supercompensada pelas imagens de plenitude da Idade do Ouro encontra, em contrapartida, uma Idade da Carne em Evrugo. Uma economia do esbanjamento e do prazer. (COPÓN, 2000, p. 120)

É diferente pensar uma economia em que nada falta (Idade do Ouro) e uma economia em que tudo excede. Evrugo não faz cálculos econômicos, cálculos de probabilidade que sempre levam em consideração um universo de escassez. Trata-se de um Estado de pujança, de pura força, nele nada falta, ainda que nada dure por muito tempo. É um Estado ficcional claro, mas é uma ficção muito mais interessante do que a de uma ilha e um homem. É um Estado em que opera a noção de uma natureza irreversível, isto é, que não pode ser completamente dedutível de um conjunto de leis transcendentais e exilada do fluxo criativo e destruidor do tempo.

O princípio da economia política que funda o capitalismo, e ao qual Evrugo antagoniza, é o da conservação do valor. É preciso conservar o valor do dinheiro a qualquer custo. Esse princípio, que é o garantidor da estabilidade dos Estados modernos, já que esses se sustentam sob a premissa de que são os responsáveis por esta conservação, impõe não apenas o esquecimento das contingências violentas que fundam

o direito sobre a terra, mas também esquecimento da artificialidade da moeda pela qual o Estado trafica, isto é, faz circular os bens produzidos a partir da terra.

A moeda não é artificial porque perdeu sua conversibilidade universal pelo ouro, senão porque o ouro é pesado demais para a vida - que as alegrias da vida são leves, sutis e transitórias: comida, bebida, arte, sexo, etc. - e o ouro é pesado, denso e perene. A ficção capitalista ganhou sua vitória fundamental quando conseguiu liberar-se da materialidade do ouro sem abrir mão da conservação do valor da moeda.

Dizer que a moeda é uma garantia é dizer que ela nada mais é que um tanto recebido com consentimento comum — pura ficção, por conseguinte; mas é dizer também que ela vale exatamente aquilo por que foi dada, pois que, por sua vez, poderá ser trocada por essa mesma quantidade de mercadoria ou seu equivalente. A moeda pode sempre reconduzir às mãos de seu proprietário o que acaba de ser trocado por ela, assim como, na representação, um signo deve poder reconduzir o pensamento àquilo que ele representa. A moeda é uma sólida memória, uma representação que se reduplica, uma troca adiada. (FOUCAULT, 2000, p. 250-251)

Os Estados capitalistas estão sempre na berlinda de uma desvalorização irremediável e por isso apostam nessa “sólida memória” da moeda, isto é, são redundantes, repetitivos, entediantes, não cessam de fazer crer que é preciso dinheiro para viver. Não há premissa tão repetida sub-reptícia e explicitamente quanto essa e, no entanto, ela é quase imaterial, quase como se não fosse apenas o que todas as frases são: um jogo de linguagem, um artefato.

A satisfação dos desejos é nômade e efêmera, ou seja, não universalmente localizável e muito menos perene. Não se sabe ao certo onde está e, quando está, já foi. Não é possível de ser localizada. O que se capitaliza é a impossibilidade de satisfazer desejos, em outras palavras, o medo de não ter dinheiro para ter acesso às coisas que dão prazer, que dão leveza à vida.

A crise contínua do capitalismo (AILLEZ e FEHER, 1998) amiúde funciona para intensificar essa ficção, isto é, para reforçar a associação entre a satisfação dos desejos e a moeda, que precisa ser obtida numa radicalização de uma “ética individual” (p.178). Por outro lado, esse é um jogo perigoso. O capitalismo navega na crise, mas a crise pode ser também a vaga que o ameaça do naufrágio. Um *default*, um calote generalizado é

sempre um forte vetor de desindividualização, coloca o povo nas ruas, faz uma estranha solidariedade brotar, o dinheiro que não se tem começa a ser visto como menos importante. Alívio coletivo de um fardo, de um peso; mundo de ideias velozes, de muitos possíveis, alucinante, como Evrugo, um Estado em crise permanente, mas sem economistas. Isto quer dizer, também, que em Evrugo não há dívida.

Não é necessário comprar a crédito para estar endividado, basta utilizar ou valorizar a moeda. O capitalismo endivida na medida em que o tempo e o trabalho investido para a obtenção do valor monetário não podem ser recomprados pela mesma quantidade de dinheiro<sup>16</sup>. Diferentemente do valor dos objetos, em que sua conservação busca fazer equivaler o dinheiro ao objeto, como uma “troca adiada” (FOUCAULT, 2000, p. 251), isto é, seguindo uma linha paralela, ou até mesmo ascendente: o objeto vale mais do que seu valor de compra; o tempo dos homens, o trabalho, enfim, a experiência é deflacionada, perde valor, segue uma linha declinante. É preciso cada vez trabalhar mais para obter um valor monetário capaz de adquirir os mesmos objetos.

O capitalismo supercompensa<sup>17</sup> a escassez do mundo, a entropia, a decadência, através do mecanismo da dívida, já Evrugo, o faz através da arte. Sua moeda oficial, o *tucar* (figura 13) conserva a memória daquilo que todas as moedas (real, dólar, euro, etc.) esqueceram-se de que são: uma bricolagem, uma estética. Afinal, é essa dimensão ornamental do dinheiro que também acaba sendo recoberta pela conservação do valor; o fato de que ele traz símbolos, signos, desenhos, que ele sobrepõe imagens. A conservação do valor do dinheiro nos faz esquecer que o dinheiro pode ser bonito ou feio. Os *tucares* nunca perdem de vista essa dimensão. E pensar na beleza da cédula é ir ao encontro do momento em que ela foi criada, da ação de unir, de colar, de buscar um sentido para ela; da experiência artística que, afinal, nunca pode ser comprada de maneira honesta. Todo artista realiza uma



Figura 13 Tucac

<sup>16</sup> Marx (1996) definiu esse mecanismo como sendo a “mais-valia”.

<sup>17</sup> “Supercompensa” e não apenas “compensa” porque ele não apenas iguala uma força no sentido da queda por outra em sentido contrário. Ele consegue inverter o sistema, ainda que ilusoriamente.

doação quando entrega a sua obra para alguém, mesmo quando a vende, já que o dinheiro ganho em troca não serve para converter em valor a experiência da criação.

Os *tucares* são obras de arte, literalmente. Sua conversibilidade em moeda é inexata, por isso não servem para endividar uma população. O dinheiro deixa de funcionar como dinheiro na medida em que seu valor como objeto supera seu valor como representação. O materialismo levado às últimas consequências diz isso: que o valor, como as coisas, é impreciso e, por isso mesmo, impossível de conservar. Evrugo nos convida a apurar os sentidos e associarmos-nos com as potências não capitalizáveis do mundo; a aprender com os Evruguis a viver num mundo transtornado. Evrugo, como um Estado Mental, é uma aula de materialismo.

Foi um sonho perturbador, em que eu era o imperador de um mundo de formas viscosas e mutantes, um mundo de prazeres e de tensões, e também de liberdade extrema. Difícil descrever porque a lembrança do sonho era mais um sentimento e uma sensação do que a de uma série de acontecimentos. E tinha outra coisa estranha, não sonhei em gentílico, tampouco em lusitano, como o *Log-book*, mas em ibérico. Uma língua que em Metrópole se usava quase sempre para contar histórias antigas, muitas vezes inventadas.

Acordei sem saber onde estava. Um pouco de luz entrava por uma abertura e eu reconheci a gruta que já era quase a minha casa. Acostumando os olhos, reconheci também o *Log-book* perto de mim e a fogueira apagada logo adiante. O riozinho Esperança seguia correndo e chocalhando as pedrinhas que a água fazia rolar.

Sai da caverna. O sol matinal era fraquinho e ventava muito. Era a primeira vez que um vento forte soprava na ilha desde que eu tinha naufragado naqueles confins. Algumas nuvens viajavam ligeiras no céu. Tinha impressão de que choveria. Seria também a primeira vez que eu veria chuva nesse novo mundo. O vento trouxe-me lembranças... aos poucos veio-me a memória de ter desbravado uma outra parte da caverna, de ter entrado por passagens completamente escuras...mas isso talvez tivesse sido também parte do meu sonho, já não era possível ter certeza.

Senti um pouco de fome e lembrei-me da macieira. Seria conveniente aproveitar o sol fraco e o vento abaixando a temperatura para buscar mais frutas. Então, sai caminhando pelo mesmo trajeto anterior, percorrendo o curso de Esperança, mas dessa vez com mais vagar, observando melhor a geografia da ilha. As árvores faziam uma alameda para o rio passar. Era, dava para dizer, até mesmo bonito, mesmo que de uma beleza diferente da dos jardins de Capital. Era uma paisagem mais desordenada, mais arisca. Tinha, contudo, seus encantos.

De súbito, a ideia do meu duplo do outro lado da ilha sobreveio. Eu tentara passar para o outro lado, tinha quase certeza de que sim, de que aquela memória fora real e não sonho. Mas não recordava de ter voltado, de ter desistido de encontrar a saída daqueles túneis subterrâneos. Absorto que estava, não percebi que o céu se armava furiosamente numa tempestade e, arrancando-me dos pensamentos, um clarão espocou no céu e coriscou nas nuvens acima da minha cabeça, correndo em direção ao mar. Um estrondo trovejou ensurdecedor e eu vi aquele enorme pilar de água, vento e fúria erguer-se bem na minha frente. Um tornado cinza-chumbo revirava o céu na terra e dançava na minha direção. A coisa de uns quarenta metros de onde eu estava o turbilhão avançou contra a pobre macieira que primeiro viu seus frutos desprenderem-se dela e subirem chupados pela força



centrípeta do vento, as bolas vermelhas rodando em espiral e depois se perdendo para dentro da imensa tromba, em seguida a macieira foi arrancada com suas raízes, assim como outras árvores em volta, e eu girei nos calcanhares e corri em disparada, fugindo daquele monstro. Por sorte, ele parecia preferir as doces frutas à amarga carne e logo que arruinou o meu cardápio sacudiu para um lado e balançou para outro fazendo uma curva de volta à praia e poupou a minha vida. Enquanto corria, um segundo trovão gemeu no céu e despençou uma chuva grossa, quase dura, que me fustigou as orelhas sem maiores consequências até que eu alcancei novamente a caverna. Não estava preso numa ilha, nem na metade de uma ilha, mas numa maldita e escura caverna. Essa era toda liberdade que me restava.

Que pelo menos eu tivesse luz. Pensei. Dessa vez seria mais inteligente e não deixaria o fogo apagar. Catei os restos de galho que a fogueira não tinha consumido e iniciei o trabalho de esfregá-los uns nos outros. Preparei o espírito para uma longa e árdua tarefa, mas fui surpreendido com uma fagulha logo nos primeiros minutos de trabalho, em seguida outra e, sem maiores sacrifícios, minha fogueira ardia novamente. O fato de que os galhos agora estavam mais secos havia contribuído.

A solidão entristeceu-me fundo na alma. Observei minhas mãos, a minha sombra projetada na caverna. Tentei ver meu reflexo em Esperança, mas a luz não era suficiente e ele era um riachinho tão raso que mal refletia qualquer coisa, deixava-se atravessar pela visão revelando seu fundo de cascalho. Nada escondia, nem nada espelhava. A única presença ali que me reconfortava era a do Patriarca. Ele tinha estado naquele mesmo lugar. Tinha escrito o *log-book*. Aquele livro era, de certa forma, a única razão por que eu não enlouquecia. Ele era a minha companhia, mesmo que indecifrável. Se eu tivesse conservado a minha caneta durante o naufrágio, teria ao menos a chance de escrever as minhas memórias, aproximar-me do Patriarca, inventar o meu próprio diário, deixar as minhas próprias mensagens àqueles que tentassem novamente explorar a terra original. Mas eu tinha apenas o bloco em branco e nada com que escrever nele.

Acomodei-me como pude perto da fogueira, abri o *log-book* e voltei a contemplar as linhas escritas à mão que serpenteavam pelas páginas. O único traço de humanidade que me fazia companhia naquela prisão. Fluxo que era de grafemas e de fonemas ao mesmo tempo, mas não de síntagmas, não para mim. Segredo que me consolava sem se deixar decifrar.

## LOG-BOOK 2

Um dos principais impasses que essa tese teve de enfrentar foi a relação entre o *confinamento do presente* e o livro de Tournier. Quando da elaboração do projeto, eu guardava uma esperança de que ambos os problemas – porque a leitura de um livro pode ser vivida com a intensidade de um problema – fossem independentes. Aquilo da realidade que me inquietava e a que eu pretendia chamar por essa expressão, *confinamento do presente*, era da mesma natureza da experiência vivida por Robinson na ilha. Como se a personalidade daquele Robinson mercantilista fosse o produto de uma cultura cujo modo de experimentar o presente tivesse a qualidade de um confinamento, e a ilha, submetida aos caprichos do seu espírito, tivesse ganhado também um caráter confinatório que não se confundia com os limites marítimos que lhe eram inerentes. Robinson a tornara objeto de uma ordenação que refletia a estreiteza de sua forma de ser. A ilha deserta, abstração pura, *tábula rasa*, estava a seu dispor para que nela Robinson criasse como um Deus<sup>18</sup>, mas ele agia apenas como prefeito ou jurista. Ao contrário da dupla cabeça, uma mística a outra legisladora, dos deuses indo-europeus, segundo as análises mitológicas de Dumézil a que se referem Deleuze & Guattari (2005) no início do *Tratado de Nomadologia*, faltava-lhe essa dimensão ao mesmo tempo instituinte e transgressora do tempo. Ao Imperador-Deus, que cria o mundo e também as leis pelas quais as práticas no mundo são facultadas, a tirania se confunde com o dom. Porque ele cria as coisas e também as leis que as regem, é-lhe permitido ultrapassar os

---

<sup>18</sup> Segundo Hannah Arendt (2010) “A atividade do trabalho não requer a presença de outros, mas um ser que trabalhasse em completa solidão não seria humano, e sim um *animal laborans* no sentido mais literal da expressão. Um homem, obrando, fabricando e construindo um mundo habitado por ele mesmo, seria um fabricante, embora não um *homo faber*: teria perdido a sua qualidade especificamente humana e seria, antes, um deus – certamente não o Criador, mas um demiurgo divino como Platão o descreveu em um dos seus mitos” (p.26-27)

limites sem que essa ultrapassagem ofenda qualquer cânone, ao contrário, cada vez que ele comete uma infração: nasce um universo.

Um acontecimento dessa natureza só pode ganhar perenidade em situações muito específicas. O mito seria uma delas, outra seria a situação ótima e artificial do experimento, mesmo a do experimento ficcional, como o de Evrugo ou o da ilha de Tournier, na medida em que ela não era mais deserta, mas sede da relação – por vezes, literalmente, explosiva – entre Crusoé e Sexta-feira.

Num primeiro momento, o Robinson de Tournier desperdiça a oportunidade, luta tenazmente para manter seu edifício de humanidade e busca subjugar a ilha ao seu modo. Foi apenas depois do encontro com outrem, de uma série de conflitos e explosões, que Robinson vislumbrou a possibilidade de que a ilha fosse um lugar onde superar a sua humanidade e não o palco de uma luta obsessiva para não perdê-la.

Ao final do mestrado, depois de ter estudado o movimento Hip Hop, eu tinha ficado com a sensação de que pensar as possibilidades de ultrapassagem de limite sempre como resistências era um modo de convocar imediatamente a dimensão do controle, porque a resistência, assim como tomada pelas militâncias, e controle me pareceram inseparavelmente articulados, de tal maneira que um constituiria o *modus operandi* do outro. Como se o controle apenas fosse viabilizado porque certa quantidade de energia fora mobilizada pela resistência e a resistência<sup>19</sup> não fosse outra coisa senão a escapagem de um fluxo de energia até então ordenado pelo controle. Um não viveria sem o outro. Esse modelo cinético-motor serve bem para expressar o caráter hermético do sistema. O controle é a céu-aberto (DELEUZE, 1992), mas a lógica segue sendo a de produzir fechamentos; fechamentos de sentido, de identidades, de instituições, de discursos, sobretudo de discursos. O que me incomodava nos discursos dos movimentos de resistência, bem como das instituições de controle é que ambos são verborrágicos, cheios de si. Os movimentos de resistência são atormentados por discursos, tem muito a

---

<sup>19</sup> Foucault (1995) propôs a resistência como um conceito que antecede ontologicamente o controle. Uma resistência não reativa, portanto. Contudo, a apropriação desse conceito pelos movimentos sociais tem diminuído a potência e as possibilidades da resistência, tal como pensada pelo filósofo.

dizer, muito a contestar e pouco a contar, pouco a “con-textar”<sup>20</sup>. As práticas de controle, igualmente, têm muitas justificativas, muita razão à disposição.

O que eu queria surpreender ao pensar uma tese de doutorado era o mecanismo que engendraria o emudecimento do narrador citado por Benjamin (1994b) quando ele se refere aos sujeitos vindos da guerra e que dela não conseguem formular uma narrativa. Era a pobreza de experiências que Benjamin (1994d) flagrou ser coextensiva ao desenvolvimento do capitalismo. Em suma, não deixando de orbitar a mesma problemática apresentada pelo par: resistência-controle, eu queria colocar o problema em outros termos. Diferentemente do controle, o *confinamento do presente* não se refere mais à noção de fechamento do que à de claustro, de asfixia. Trata-se menos de controlar certo fluxo de energia, do que de evitá-lo. Trata-se daquilo que funciona no nosso cotidiano e que nos impede de vislumbrar as efêmeras viragens<sup>21</sup> (*tourner – Tournier*) do real que nos interpelam, as movimentações tectônicas, os encontros explosivos, e que faz com que, assim como Robinson, desperdicemo-las.

Essa indissociabilidade entre o afecto que me produziu o experimento ficcional de Tournier e o modo de vivenciar criticamente o capitalismo contemporâneo fez com que, ao tentar falar do meu projeto para o grupo do Seminário de Metodologia, no primeiro semestre de aulas do doutorado, as palavras faltaram-me e tive de socorrer-me em *Sexta-feira ou os Limbos do Pacífico*. Não, eu nunca quis opor o *confinamento do presente* a um ideal libertado de subjetividade, ou a uma organização utópica da cidade que fosse mais livre. Eu apenas queria entender de que forma certas lógicas que organizam os espaços, a cidade, que problematizam a vida e projetam as políticas urbanas, funcionam também para evitar que uma vida chegue a disparar devires tais como os que sucederam à Robinson no final do livro; como, enfim, uma forma menos

---

<sup>20</sup> Buscar o raro na linguagem, aquilo que produz uma diferença para o pensamento, pode inspirar uma ética para a vida que tenha na ficção uma estratégia de inconformidade com o dado. “É a raridade, e não a prolixidade, que aqui faz com que real e ficção se equivalham” (FOUCAULT, 1992, p. 100).

<sup>21</sup> Segundo o dicionário *Le Robert: dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, “*tourner*”, na sua terceira sugestão, quer dizer colocar ao avesso, como alguém faz com a roupa para secar, “*tourner et retourner le fourrage vert pour l’aider à se sécher*”(p. 1989).

potente de viver o presente é produzida? E queria, adicional e complementarmente, conjecturar as condições para ultrapassá-la<sup>22</sup>.

Esse episódio colocou em dúvida a real independência dos problemas, o da vida e o do livro, no meu pensamento. Será que ambos sustentavam-se, de fato, sozinhos?

Muitos dispositivos pareciam-me falar desse *confinamento do presente* e eu os identificava principalmente nas cidades. A expansão dos condomínios fechados e a lógica de uma vida prisional cheia de recompensas de luxo para uma sensação de liberdade perdida; o estímulo à circulação urbana automobilística e as ordenações dos fluxos de pessoas não apenas por classes sociais, mas por um perfil de consumo cada vez mais previsível; a íntima relação desse modo de vida com as políticas de segurança urbana e com os novos modos de exploração do trabalho e de alienação produtiva; enfim, temas que se situam na convergência do político com o cotidiano.

Optar por escolher um deles talvez me ajudasse a formular uma pergunta que pudesse balizar o desenvolvimento da tese e, ao mesmo tempo, indicar possíveis estratégias metodológicas a percorrer: cartografia, genealogia, ou qualquer outro método que já apresentasse bibliografia de orientação. Mas toda a vez que eu dirigia a atenção para um desses dispositivos um “indizível” continuava assombrando o desejo de pesquisar.

A recomendação que recebi no seminário foi a de fazer o livro “entrar na tese”. Já que algo desse *confinamento do presente* era indizível sem fazer referência ao livro de Tournier, não seria possível evitá-lo. Assim, ao invés de uma pergunta orientadora, fui-me deparando com perguntas que funcionavam ao modo de um “atravessamento”<sup>23</sup>. Durante um bom tempo, portanto, a pergunta que me inquietava era, como fazer uma ficção entrar numa tese acadêmica?

\*\*\*\*\*

---

<sup>22</sup>“Ultrapassar” é diferente de “superar”. As ultrapassagens são, como numa corrida de carros, efêmeras, temporárias, experimentais. Diferente da superação que traz consigo a ideia de revogação de uma condição anterior.

<sup>23</sup> Essa palavra italiana equivale ao português “atravessar”, mas que mantém a qualidade poética do “versar”. Um vetor transversal é aquele que passa sobre o feixe de paralelas para acabar com a sua monotonia. O verso é também o sentido que se atravessa nas paralelas da escrita para deslocar o significado do seu eixo. Por isso, “atravessar” é incidir transversalmente, poeticamente, sobre um campo de forças. Ir de um lado a outro e também ampliar as possibilidades que se situam entre um lado e outro.

Já foi dito anteriormente que a ilha deserta é uma ficção, assim como já foi dito que Evrugo em sua geografia tectônica era uma ficção muito mais interessante do que a da ilha deserta. Esboça-se, então, uma questão que é importante enfrentar nessa tese: como diferenciar numa ficção os elementos que trabalham em direção à aposta ético-política que se aproxima de uma *estética da existência* (FOUCAULT, 2002) e que às vezes é dita nessa tese também como modo *trágico* (NIETZSCHE, 1992) de viver; e os elementos ficcionais que estariam ao lado do *confinamento do presente*? Qual forma de ilusão nos interessa? O que já sabemos implicar também na pergunta: qual jogo jogamos? Qual lúdica nos engana?

A utopia é um gênero literário. Tal como o romance, a poesia, a escrita científica, a biográfica, etc., é um modo de narrar, de dar coesão e coerência a elementos heterogêneos, de produzir uma experiência espacial, portanto.

Numa perspectiva de radical empiria<sup>24</sup>, só há espaço enquanto experiência de espaço, enquanto sede de encontros, de relações, de conjunções. É aí que se estabelece o paradoxo. A utopia é uma ficção que se pretende como modelo global para as cidades, como ideal a ser perseguido. A cidade sem as suas fraquezas, sem aquilo que a faz ruir, que a degenera. É a cidade em perfeito equilíbrio. Mas o perfeito equilíbrio é, na verdade, uma estase. Todo equilíbrio é imperfeito, todo o equilíbrio é “equilibrações”; da mesma forma que o espaço enquanto efeito da união entre diferentes é sempre limitado no tempo, é circunstancial, que circunstanciais são as relações. Por isso, espaço-tempo.

Assim, o que vemos na ficção utópica é a proposta de uma correspondência entre o global ou universal: a cidade ideal, descendente do Olimpo, cidade-modelo de perfeita ordenação espacial e imune aos desgastes do tempo, cidade que se eterniza e que só existe na literatura, só existe como ficção; e o local: as cidades imperfeitas, de geografia acidentada, entregues ao desgaste do tempo, enfim, as cidades em decadência nas quais vivemos e que são descendentes de Tróia - fadadas à ruína, não importa o quão fortalecidas ou pujantes.

---

<sup>24</sup> Aquela que não pretende extrair um conhecimento universal, um conhecimento que tenha validade para além das experiências locais. É nessa radical empiria que me incluo.

Poucas imagens ilustram tão bem a impossibilidade de correspondência entre o local e o global como a utopia. Não é possível fazer corresponder universalmente a experiência do espaço perfeito que temos quando lemos um livro utópico às nossas experiências locais.

...nenhuma loucura é a própria loucura, nenhuma ciência é a Ciência, nenhuma pintura é toda a pintura, nenhuma guerra é a guerra absoluta. (...) a expressão jamais se ajusta perfeitamente ao expressado: há distorção. (VEYNE, 1983, p. 31)

Essa tese não teria razão de existência, contudo, se essa impossibilidade prática de coincidência entre a “expressão” e o “expressado” impedisse que o local fosse constrangido pelo global. Muito embora impossível de fazer-se replicar, o global não cessa de constranger o local. O poder não é outra coisa que a subsunção do local pelo global, isto é, o investimento de uma aura de global em uma experiência local, “a invasão do particular no universal” (SERRES, 2003, p. 151). Esse mecanismo não cria, como sabemos a partir de Foucault (1993), apenas repressões, mas ele também faz funcionar realidades. Fica, assim, explícito que não há nada mais equivocado do que desvincular a ficção do real. O universal, enquanto ficção, produz.

O *confinamento do presente* (não é à toa que o nomeamos fazendo uso de uma conjugação espaço-temporal) fala deste mesmo problema: do tensionamento das experiências locais (urbanas, de vida, comunicacionais, sociais, acadêmicas, etc.) por um modelo global que é, mais do que utópico<sup>25</sup>, arquipelógico.

As *geografias imaginativas*, segundo Doreen Massey (2008, p. 129), não são observações de como é o mundo, mas descrições que ao mesmo tempo legitimam o modo como o mundo está sendo feito. É nesse mesmo sentido, o de pensar um modo de conceber o espaço e, ao mesmo tempo de engendrará-lo, que lanço mão do conceito de *confinamento do presente*, isto é, para referir-me ao modo como há uma produção espacial que tenta, ainda que sempre de maneira falha - e não há como ser diferente - evitar os conflitos, os encontros, os contágios. A arquipelógica do *confinamento do*

---

<sup>25</sup> Pois não se resume a pensar uma organização do espaço-tempo, mas aspira - como vimos na problematização marxiana a respeito das teses liberais (MARX, 1999), citada na página 62-63 desta tese - ao status de mito.

*presente* é consonante com a conceituação espacial moderna que “compreende a diferença geográfica como sendo constituída, primariamente, através de isolamento e separação” (MASSEY, 2008, p. 106).

É necessário, pois, demonstrar como o *confinamento do presente* se relaciona com o pensamento de Foucault (2009) a respeito da disciplina. A disciplina fixou certas populações em instituições, isto é, criou um lugar adequado para cada um: para o louco o hospício, para o militar a caserna, para o criminoso o presídio, etc.. Tinha o muro e os portões como divisores entre dois meios. Os muros das instituições disciplinares não serviam para isolar, estrito senso, a instituição como uma ilha, mas para proteger um território, deixar que ali se desenvolvessem modos de funcionamento específicos, códigos próprios, ritmos particulares; propiciar a emergência de saberes locais destinados a pretender à universalidade. O isolamento das instituições disciplinares é seletivo. Mais do que evitar as trocas entre o que se passa dentro e fora das instituições, ele pretende selecionar e controlar esses fluxos.

Decerto que tanto a *sociedade disciplinar* (FOUCAULT, 2009), como a *sociedade de controle* (DELEUZE, 1992) – que não deixa de ser uma forma de seleção e ordenação dos fluxos, mas que prescindem dos muros - são produções que num horizonte último e radical comungam da razão tanatológica do *confinamento do presente*. Porque é nas infrações à disciplina e nas escapagens ao controle que se produz a vida, isto é, que se fossem levados ao extremo e à infalibilidade, tanto a disciplina como o controle perderiam a razão de ser, porquanto nada haveria para ser contido, controlado ou ordenado.

Com isso, também quero dizer que o *confinamento do presente* é tão ficcional quanto a ilha deserta. Ele constrange as experiências locais por meio, ou seja, através da disciplina e do controle. O *confinamento do presente* não é um dispositivo, posto que estes são singulares, são locais, ainda que por vezes investidos de aspirações majoritárias, ainda que inspirem saberes que se pretendem universais. Os dispositivos atuam no intercruzamento da experiência com o experimento, isto é, habitam o lapso espaço-temporal em que a performance da existência (experimentação) não se distingue da codificação, da memorização, do afecto por ela produzida (experiência). O



*confinamento do presente* é, por sua vez, a produção ficcional que coage a experimentação para fora desse lapso espaço-temporal; que pretende preenchê-lo apenas pelo já experienciado, pela repetição, pela monotonia. Proposição que é a própria negação do espaço concebido como sede dos possíveis, do experimentável. Inspiração tanatológica, portanto. Poder-se-ia chamá-lo de utopia, mas então estaríamos ainda olhando de cima para baixo, contemplando de fora o mapa da cidade ideal, e o problema com as cidades ideais é ter de se viver dentro delas.

A ficção que nos interessa é, pois, aquela que vai embaralhar esse mapa, que dá profundidade a ele, ao mesmo tempo em que o distorce; que produz um espaço-tempo repleto de possíveis. A ficção que não opõe *diegesis* à *poiesis*.

*Diegesis* é um termo inventado pelos gregos para referir-se ao que nas tragédias gregas dava à história uma vivacidade, uma consistência; aquilo que produzia uma sensação espaço-temporal. É diferente da verossimilhança, pois uma história pode ser totalmente inverossímil e ainda assim parecer real para o expectador ou leitor. A *diegesis* é, nesse sentido, o mecanismo pelo qual as ficções se habilitam a participar da realidade. Uma ficção sem *diegesis* não tem intensidade, não convoca engajamentos, não seduz para o jogo, “não fica de pé”, não dura.

Isso vale para a história e vale também para a vida. A natureza também demanda *diegesis*. Experimental é a natureza que arrisca constantemente, que ficciona sem parar e que, eventualmente, produz *diegesis*, produz corpos e existências. A *diegesis* está para a *poiesis*, assim como a experiência está para o experimento.

A síntese da *diegesis* com a *poiesis* compatibiliza no paradigma ético-estético a crítica em relação às abordagens idealistas ou transcendentistas da natureza e a potência de criação ou invenção do mundo. A poética não é menos essencial às ficções do que a diegética para produzir as realidades possíveis. Na qualidade de “atraversamento”, a poética realiza a inserção de um *trans* no seio da experiência, no meio das nossas realidades diegéticas; estratégia antiuniversal, portanto. “O transversal barra localmente o universal” (SERRES, 2003, p. 225).

\*\*\*\*\*

Num dado momento dessa tese, ficou claro que eu não estaria fazendo uma exegese do Robinson de Tournier. É verdade que a mitologia de Robinson Crusóe, naufragado numa ilha deserta, e de seu encontro com o selvagem Sexta-feira interessou-me como um todo. Fui atrás do Robinson de Defoe (1994), durante certo tempo deixei-me levar pelos desdobramentos desse arranjo ficcional. Acabei descobrindo que um escritor que eu já admirava muito, o sul-africano J. M. Coetzee (1986), tinha escrito a sua versão, chamada *Foe* (“inimigo” em inglês). Nela quem naufraga na ilha é uma mulher, Susan Barton, e lá já estão Crusóe e Sexta-feira, de modo que o livro gira em torno da reconstrução narrativa que essa personagem busca fazer do encontro, nunca descrito por Coetzee, entre o colonizador e o escravo.

A questão das possibilidades que esse experimento, *um homem em uma ilha* apresentam, portanto, vê-se imediatamente ligada a outra que é das relações entre a civilização e a barbárie, relação entre Robinson e Sexta-feira, entre um modo e outro de relacionar-se com a ilha. Esse é o foco também de um texto que Deleuze (1985) escreveu chamado *Michel Tournier e o mundo sem outrem*, que na minha edição brasileira do livro de Tournier vem anexado ao final, como um posfácio. Como eu não tenho o costume de abrir as últimas páginas dos livros, nem de folheá-los, gosto de deixar o livro em aberto, como um universo de possibilidades, até os últimos instantes, foi com grande surpresa que eu encontrei esse texto, logo que terminei minha leitura pela primeira vez, no segundo semestre de 2007.

Essas surpresas, essas coincidências foram uma constante na produção desta tese. Mas, ao contrário de muitos que buscam nesses acasos uma confirmação transcendental da correção de seus propósitos, um sinal divino de que caminham na direção certa, eu me interessei em conhecer os mecanismos que produzem essas coincidências. Se, estar aberto à experimentação, se acolher os acasos, fazia parte do meu método, então seria preciso construir um texto que fosse coerente com esse princípio. A coerência, aliás, mais do que a correção, foi um dos balizadores dessa tese.

A ordem é ao mesmo tempo aquilo que se oferece nas coisas como sua lei interior, a rede secreta segundo a qual elas se olham de algum modo umas às

outras e aquilo que só existe através do crivo de um olhar, de uma atenção, de uma linguagem (FOUCAULT, 2000, p. XVI)

A correção é como uma força centrífuga que busca fazer o pensamento aderir a estruturas externas que lhe antecedem. Aquele que está correto não se pode iludir, portanto, não pode jogar, não pode tomar parte na criação. A coerência, ao contrário, funciona de maneira centrípeta, ela atrai os fragmentos, ela junta as partes, ela realiza a bricolagem; ela ordena, mas seguindo um princípio que - tal qual uma linguagem, como diz Foucault (2000), relaciona um objeto a um olhar, e não a uma imagem; é, pois, a razão do demiurgo, que mais do que correta é coerente, “ele ignora que sua ordem é uma ilusão” (TOURNIER, 1985, p. 5).

A coerência é parte do mecanismo da produção, da construção de sentido; é um esforço diegético que produz as coincidências. Um corpo se produz com e através dos encontros, isto é, os acasos formam a tese – ela é completamente contingencial, está restrita às limitações da realidade que lhe dá proveniência -, mas a tese também produz acasos, porquanto ela age sobre um olhar.

Produzir um texto que seja a expressão de um pensamento, não na acepção clássica de pensamento, mas na sua vertente ético-estética, implica sustentar-se sobre um conjunto de sentidos, sobre um campo semântico, mas também dar-lhe sustentação de modo que ele permaneça polissêmico, de modo que ele convoque, que ele atraia, outros sentidos, outros corpos, outros sujeitos; de modo, portanto, que esse sentidos tenham duração e contágio, dois mecanismos que não caminham separados.

Dentro dessa sequência de acasos, da mesma maneira como se deu a respeito do tarô, eu fui percebendo que uma curiosidade me movia, mas essa curiosidade, esse interesse, não implicava que eu devesse realizar uma análise de Robinson Crusóé como objeto literário, isto é, não se tratava de que eu fosse atrás de todas as versões possíveis de Crusóé, mas que eu devia tomá-lo como inspiração, que eu precisava realizar a minha maneira de construir esse experimento.

Assim surgiu a ideia de realizar os *biografemas*. Tomar o livro de Tournier como inspiração significava construir o “meu” Robinson Crusóé. Foi, então, que me dei conta de que ele não seria “um” Robinson e “uma” ilha. Eu deveria evitar esses modelos

universais. Falar de uma *estética da existência* seria algo que eu faria desde experiências locais. Não a ultrapassagem ideal, realizada por Robinson ao final do livro de Tournier ou por Zaratustra no isolamento da sua caverna e da sua montanha, mas ultrapassagens possíveis, realizadas por diferentes personagens em diferentes cidades. Vidas belas sobre cidades vivas.

\*\*\*\*\*

O *bateleur*, desde o início, mesmo antes que eu descobrisse Evru, apontava-me a direção do método que eu queria construir. Mas outro tema que sempre andou junto da questão metodológica é o da ética. No desdobramento da noção de produção de realidade que esse “mago” realiza está a questão da manipulação. Ele manipula objetos. Sua criação é efeito disso que pode ser entendido de várias formas: mentir, enganar, controlar, conduzir; mas também ter à mão. Manipular é portar à mão. Num certo sentido o ato de manipular pode ser remetido ao artesanato, à ação de produzir com as mãos.

O *bateleur* produziu uma “vitória aparente” (TOURNIER, 1985, p. 5) sobre a natureza, mas, desconhecendo que sua ordem é ilusória, buscou dela tomar posse como um general: Marte. A carta seguinte virada por Robinson, assim chamada por Van Deyssel, aproxima-se daquela que no tarô de Marselha se chama “O Carro”. Significa a proteção de um *status quo* a partir da força. Uma razão conservadora, bélica, violenta. Uma razão fundada na entropia, tal qual a racionalidade ocidental em que vivemos. A ética tem seu lugar, portanto, num jogo de forças que põe de um lado uma ação inventiva, criativa, precária e ilusória (o método demiúrgico do funâmbulo) e, de outro, o recalque do caráter ilusório da realidade, a negação do novo, a conservação, a estabilidade. A prática marcial é vigilante, ela espregueia as insurgências da novidade, busca antecipar-se a tudo o que pode abalar o instituído. Ela cuida com os olhos, destrói com as mãos. Bem ao contrário da dimensão ética que eu queria pensar, isto é, a ética como ação de cuidar, de criar com as mãos imagens que possam perturbar o que está dado, o que está estabelecido.

Assim eu comecei a pensar que a ética, tanto da produção acadêmico-científica, quanto da produção do mundo, de um viver no mundo, tinha que aludir mais ao lugar da mão do que do olho, mais ao tátil do que ao especular. Seria menos o olhar que julga, que avalia, que analisa, do que a mão que junta, que separa, que ordena, que coloca as coisas lado a lado. Essa é aliás uma questão que já vem sendo maturada há algum tempo. Eis a epígrafe da minha dissertação de mestrado:

E por isso vivo cego no mundo dos homens, como se os não conhecesse: para a minha mão não perder inteiramente a sua fé nas coisas sólidas. (NIETZSCHE, 1999, p. 116)

Interessado em testar as possibilidades de fazer corresponder o meu roteiro de criação biografemática, com aquele proposto pela leitura profética do capitão do Virgile, pensei que a figura que aludia a esse caráter manual da ética seria, na abertura de Van Deysel, aquela referida como Vênus - que emerge das águas para “obrigar o Eremita a sair do buraco” (p. 7). O arcano que representa ao mesmo tempo uma atitude, uma vitória sobre a inércia, sobre o repouso, e a produção de uma forma sobre a matéria líquida. Vênus artesã, que dá forma ao tocar. Vênus - o nome romano para a Afrodite grega - é a deusa da beleza sensual. Não a beleza perfeição, equilíbrio, representada por Apolo, mas a beleza envolvente, sedutora, corporal. É uma imagem que convoca ao toque e não à adoração.

A descrição que Tournier faz da carta chamada Vênus na leitura de Van Deysel aproxima-se muito mais da clássica representação de Afrodite sobre uma concha, observada por ninfas emergir para fora da água (figura 14), do que de qualquer imagem apresentada nos incontáveis baralhos que investiguei. Mas tanto o significado dos arcanos enunciados pelo capitão, como a descrição imagética das cartas feitas por Tournier, como disse, anteriormente, parecem não respeitar a divisão estanque e funcional do tarô, misturando as características de alguns arcanos. A



Figura 14 *O nascimento de Vênus*(Botticelli)

Vênus tal qual descrita por Tournier segura um bastão – “logo se reconhece, pelo cetro, que é um louco” (p. 7) -, assim como aquela carta que na maioria dos baralhos é chamada de “O mundo”. Contudo, este último é o arcano XXI, aquele que explicitamente Tournier designa logo no decorrer da leitura como sendo o “Caos”. Ou seja, há toda uma passagem da leitura de cartas realizada pelo capitão holandês que parece enunciar uma atitude de Robinson frente à ilha e essa passagem não se adequa perfeitamente a qualquer carta, mas a uma sequência de ações.

Aqui está quem vai obrigar o Eremita a sair do buraco! Vênus em pessoa emerge das águas e dá os primeiros passos nas suas platibandas. Outra carta, por favor; obrigado. Arcano sexto: o Sagitário. Vênus transformada em anjo alado envia flechas para o Sol. Mais uma carta. Aqui está. Desgraça! Você acaba de voltar o arcano vigésimo primeiro, o do Caos! O bicho da terra está em luta contra um monstro em chamas. O homem que está vendo, apanhado entre forças contrárias, logo se reconhece, pelo cetro, que é um louco. (TOURNIER, 1985, p. 7)

Por isso, ao invés de situar minha proposta biografêmica numa carta, pensei em situá-la nessa passagem que tem como foco central a figura de Vênus. Segundo Van Deysel, ela primeiro arranca o Eremita do buraco, depois se transforma em deusa alada e envia flechas para o Sol e, por fim, retorna como louca no centro de um mundo caótico. Uma sequência que põe em funcionamento uma estase (o Eremita); um desvio, uma criação sustentada sobre uma matéria fluida (Vênus); depois um crescimento, uma duração (Vênus alada apontando para o Sol); e, por fim, restitui-se como personagem entregue à imanência, ao mundo caótico para o qual a sua tentativa de ordenação não passou de loucura (Caos).

Essa associação da ética com Vênus, isto é, a emergência de imagens a partir de um meio viscoso, da construção de formas tendo como base um campo informe, fez-me pensar na Dra. Nise da Silveira.

Em 2001, quando estive no Rio e assisti à exposição Brasil 500 anos, dentro da qual havia um grande espaço dedicado ao Museu do Inconsciente, eu nada sabia dessa alagoana. Na ocasião, os mantos e os estandartes tecidos pelo Bispo do Rosário deixaram-me muito impressionado, e

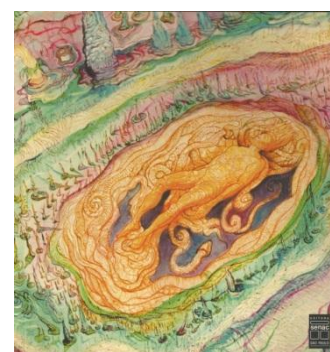


Figura 15 De como Adami...

saber do pioneirismo da Dra. Nise na arteterapia e da maneira como, dizia-se, ela tentou romper com a estigmatização da loucura, antes mesmo de que o movimento antimanicomial tivesse ganhado força no Brasil despertou-me uma atenção especial em relação a ela. Pouco tempo antes, como graduando e membro do movimento estudantil eu tinha ajudado a organizar uma Semana Acadêmica da Psicologia da UNISINOS que contou com uma exposição dos trabalhos realizados pelos internos do Hospital Psiquiátrico São Pedro, de Porto Alegre. A minha inquietação a respeito da relação entre a produção imagética e o fluxo delirante parecia encontrar um acolhimento e uma consonância na obra da Dra. Nise.

Por isso, resolvi reler um livro que há muitos anos eu comprara de impulso, muito devido à ilustração<sup>26</sup> que trazia na capa e ao seu intrigante título: “*Mare nostrum: sonhos, viagens e outros caminhos*”. Trata-se da autobiografia do ator Fauzi Arap (1998), que trabalhou junto com a Dra. Nise na Casa das Palmeiras. *Mare Nostrum* é uma expressão em latim equivalente à: nosso mar. Teria sido uma das maneiras dos antigos



Figura 16 *Madrágora atada em vime*

romanos referirem-se ao Mar Mediterrâneo, depois que sobre ele ganharam soberania com a vitória na longa disputa travada com Cartago na terceira e última das Guerras Púnicas. Na autobiografia de Fauzi, contudo, assim como com “zush!”, *Mare Nostrum* teria sido uma expressão intempestiva proferida por um dos internos, só que para se referir ao “mar interior” (ARAP, 1998, p. 144) de onde brotavam as imagens que eles pintavam.

O livro de Arap é um relato de como a conjuntura dos anos 60 e 70 foi vivida por ele na convergência entre os fenômenos políticos, artísticos, culturais, místicos e, transversalmente a todas estas dimensões, o uso intenso de drogas alucinógenas. Sua autobiografia é contada seguindo uma linha cronológica que é marcada pelas peças em que atuou ou dirigiu – sobretudo pelas coincidências entre o conteúdo de suas peças e os acontecimentos de sua vida -

<sup>26</sup> O nome da ilustração é *De como Adami-Adi-Nathkadmon desceu ao Sanctus-Sanctorum nos dias dos mistérios da iniciação e em profundo repouso dentro do sarcófago penetrou na matriz fecunda da natureza*, e o seu autor é Boccara que a realizou em óleo sobre tela em 1992 (figura 15).

entre os anos 1963 e 1977. A primeira delas, a que abre o livro, chama-se *A Mandrágora*, de Nicolau Maquiavel. A peça trata do embuste orquestrado por um jovem apaixonado por uma mulher casada e que tem como dispositivo uma poção mágica para restaurar a fertilidade, feita da planta chamada mandrágora.

O curioso nessa planta é que sua raiz tem a forma quase perfeita de um homem. Ela simula perfeitamente um homem com cabeça tronco e membros. (figura 16). O chá feito da raiz da mandrágora tem a fama de ser, ao mesmo tempo, afrodisíaco e alucinógeno. Inúmeras lendas tentam explicar a razão de ser dessa semelhança. Uma delas diz que a planta assim teria nascido a partir do derramamento ao chão do sêmen de um homem enforcado.

Mas o que me deixou surpreso, ao reler a autobiografia de Fauzi Arap é a coincidência de que a mandrágora joga um importante papel no livro de Tournier. No seu isolamento na ilha, Robinson encontra um lugar especial na geografia de *Speranza* que lhe enche de sensualidade, uma campina banhada pelo sol e de vegetação rala, macia e rósea que ele chamou, por isso, de Combo Rosa. Ali, Robinson toma o hábito de satisfazer seus desejos sensuais amiúde, copulando com a terra. Depois de um tempo, começam a nascer mandrágoras por todo o Combo Rosa, as quais ele compreende como fruto de seu relacionamento com a ilha. Eis que ao observá-lo em tais práticas, Sexta-feira, às escondidas, também passa a frequentar o Combo Rosa, de modo que em pouco tempo surgem aqui e ali pela campina mandrágoras mestiças, com rajas em suas folhas.

Estendeu-se num sulco um tanto arenoso, mas envolvente, e fruiu o torpor voluptuoso que, subindo do solo, lhe chegava aos rins. Comprimia de encontro aos lábios as mucosas mornas e almiscaradas de uma flor de mandrágora. Estas flores, conhecia-as bem por lhes ter classificado os cálices azuis, violetas, brancos ou purpúreos. Mas o que é isto? A flor que ele tem sob os olhos é *raçada*. Branca listrada de castanho Sacode-se do torpor. Não compreende. Este pé de mandrágora não existia dois dias antes. Havia sol, e ele teria notado esta nova variedade. (...) está de antemão convencido de que nunca se deitara no sítio onde floriu a mandrágora listrada. (TOURNIER, 1985, p. 147)

As mandrágoras fornecem uma imagem invertida da relação entre o homem e a terra. O homem da mandrágora não é aquele cujos pés perderam as raízes que lhe uniam



à terra e que enfim ganha movimento, ganha horizontalidade; mas é o que, tendo o corpo preso na terra que o envolve, lança folhas e flores verticalmente em direção ao céu.

A mandrágora seja na peça de Maquiavel, seja na farmacêutica antiga, ou qualquer das diversas outras fontes literárias que lhe fazem alusão (é da mandrágora que teria sido feito o veneno que adormeceu à Julieta de Romeu), conserva esse caráter de ser ao mesmo tempo um veneno e um remédio; é um potente afrodisíaco e um tóxico poderoso; induz à sexualidade e à loucura; à fecundidade e à morte. Carrega consigo a marca do hibridismo: ao mesmo tempo humana e vegetal.

Essa convergência entre sensualidade e morte que a mandrágora exemplifica parece resumir o caráter venusiano que eu queria para o pensamento da ética. Ela desorienta o sujeito psicológico, faz-lhe viajar para além das fronteiras do eu, ao mesmo tempo, e talvez pelo mesmo mecanismo, intensifica as trocas com o mundo, realça as sensações, inspira a sensualidade, borra os limites entre os sentidos, como nas viagens lisérgicas, as imagens têm tato, os cheiros têm cores, os sons têm forma.

Ao levar em conta esse campo de intensidades nômade, dionisíacas, a escolha de Deleuze e Guattari (2010) para falar das *máquinas desejanter* fica mais clara. Trata-se de acoplamentos, de fecundações, de toques e fricções. A produção do sujeito no mundo, e do mundo com os sujeitos, ou seja, a produção como tal, é um envolvimento e uma fruição. Animal, mineral, vegetal ou industrial, na dimensão do encontro, do toque, do acoplamento, tudo é maquínico, outra forma de dizer que o mundo produz-se por conjunções, carnavais, vegetais, industriais e também híbridas, vegetal com animal, animal com industrial, mineral com vegetal...

Na vasta sintaxe do mundo, os diferentes seres se ajustam uns aos outros; a planta comunica com o animal, a terra com o mar, o homem com tudo o que o cerca. A semelhança impõe vizinhanças que, por sua vez, asseguram semelhanças. O lugar e a similitude se imbricam: vê-se crescer limos nos dorsos das conchas, plantas nos galhos dos cervos, espécies de ervas no rosto dos homens; e o estranho zoófito justapõe, misturando-as, as propriedades que o tornam semelhante tanto à planta quanto ao animal. (FOUCAULT, 2000, p. 24)

A exclusão dessa dimensão sensual e tátil da natureza cria um lugar privilegiado para o olho dentro do organismo. O olhar separa, classifica, reconhece, faz do novo o mesmo, da experiência uma memória. O privilégio do olhar sobre os outros sentidos

instaura uma paranoia num corpo *esquizo* (DELEUZE e GUATTARI, 2010); tira das imagens sua solidez de matéria e das coisas sua lúdica encenação, sua performance; rebaixa-as a meras representações do mundo.

De alguma forma, essas noções foram-me afastando da Dra. Nise. Muito embora, lendo sobre ela em (HORTA, 2009) e (MELLO, 2009), eu percebesse que havia uma boa dose de experimentalidade e ousadia em tudo que ela fazia, era dentro do espectro de uma realidade mitológica que ela apreciava as imagens produzidas pelos internos da Casa das Palmeiras. Ela mantinha uma postura de acolhimento e incentivo com a produção imagética dos internos. E, se por um lado, não permitia que se fizessem interpretações sobre elas, ao sabor das tendências psicanalíticas da época, e com isso mantinha-as intactas em sua potência de obra aberta aos sentidos, como devem ser as obras artísticas; por outro lado, tomava-as, numa visão jungiana, como manifestações de um inconsciente coletivo, como expressões de uma realidade que, mais do que psicológica, seria mítica.

O mito interpõe-se entre essa natureza combinatória, conjuntiva, experimental, e a humanidade. Ele faz uma ligação entre o irracional e o racional, cria uma narrativa que explica como as forças indóceis e inorgânicas da natureza geram seres que tem consciência, que têm vontade, que têm essa liberdade bípede de se movimentar sobre a terra. O mito desinverte o homem da mandrágora, arranca-o das suas limitações telúricas, de sua paralisia forçada (Mandrake!), faz do indivíduo uma singularidade ambulante.

Já a ética como afronta ao sujeito psicológico e sua consciência estruturada, *id*, *ego*, *superego*, sua dinâmica, vai ao encontro de uma experimentação imagética que perturba essa individualidade. Fala de um coletivo, mas de um coletivo impessoal, e não mitológico, porque não está distante das forças primordiais da natureza, mas é composto de intensidades que se fecundam, que se tocam. Um coletivo mestiço e pré-estrutural, cuja dinâmica é imprevisível.

Pouco a pouco, fui-me afastando da Dra. Nise e aproximando-me de Lucrécio.

Como todos os filósofos apaixonados pelo real objetivo, Lucrécio tem o gênio do tato e não da visão, modelo das gnosiologias que tomam distância por

repugnância ou repulsa. Saber não é ver, é tomar contato, diretamente, com as coisas: de outro lugar elas vêm a nós. A ciência de Afrodite é uma ciência de carícias. (SERRES, 2003, p. 166)

\*\*\*\*\*

Se, do lado de fora, a fronteira exterior que dá forma a esse pensamento é um arranjo, um conjunto, uma bricolagem, uma composição feita com compostos; toda essa heterogeneidade busca uma singularidade. Ou seja, para que essa composição forme uma tese, esse amontoado de elementos – os quais para mim são como obsessores – devem funcionar em conjunto, devem possuir *diegesis*, devem formar um corpo. Como se ela precisasse, tal qual um *Frankenstein* de um impulso, de um choque, de uma corrente que a anime, uma alma que a atravesse; ou vice-versa, uma corrente que a atravesse e uma alma que a anime. As palavras encantadas que a bruxa dos contos infantis fala e que dão vida ao que é inanimado.

Em *A Nova Aliança*, Prigogine e Stengers (1997) comentam a respeito de alguns compostos químicos que, quando misturados, não reagem espontaneamente para formar um terceiro composto, mas que ao acrescentar-se uma dose pequena desse terceiro composto à mistura, uma reação é desencadeada imediatamente e logo a mistura toda toma a forma desse elemento que foi acrescentado. Tal fenômeno é designado como *autocatalítico*, já que é o próprio elemento que funciona como catalisador para que suas unidades elementares entrem em relação e o produzam.

Foi assim que eu comecei a pensar a função de uma ficção, não apenas nessa tese, mas no mundo, como uma espécie de fenômeno autocatalítico. Como se uma experiência ficcional pudesse ser um agenciador, um disparador de uma experiência material. Aquilo que faz elementos que já estão próximos entrarem, efetivamente, em relação.

Quem sabe, se, não apenas como dizia Marx (1999), os liberais usaram a fábula “um homem uma ilha” para justificar o capitalismo? Quem sabe se essa fábula não funcionou como um catalisador para ativar diversas condições que estavam colocadas, mas que precisavam de um elemento disparador? E, de maneira análoga, poderia a produção de ficções ser uma maneira de ativar novas composições para o mundo?

Esta é, pois uma das questões que tem transtornado essa tese, como um objeto artificial pode convocar outro objeto que consideramos mais “real”? Como um espaço-tempo diegético, produto de uma narrativa, pode catalisar um espaço-tempo material?

Poderiam as palavras ter algo em comum com os bonecos do *voodoo*, do feitiço, da simpatia, isto é, constituírem montagens artificiais que pretendessem atingir um real? A questão, pois, da relação entre simulacro e realidade.

Em outros termos, trata-se de pensar as possibilidades de que uma escrita funcione ao modo de uma manipulação combinatória e não de uma reflexão analítica, ou seja, a proposição de uma linguagem como criação e não como representação do mundo.

É a mesma sorte de problema que o Dr. Fausto, de Goethe (1958, p. 30), enfrentou na solidão de sua biblioteca. De que serviam todos aqueles livros, todo aquele saber enciclopédico, tudo que ele já tinha lido e escrito, se nada daquilo podia dar-lhe o gozo das “empíreas forças”, o saber da “natureza ativa”?

Por isso entreguei-me todo à Magia  
Para ver se do espírito as potências  
Alguns arcanos revelar-me podem  
Por que não haja com suor amargo  
De ensinar o que ignoro; o que sustenta  
Do mundo o interior conhecer logre,  
Veja as forças ativas, veja as causas  
E cesse o traficar com vãs palavras. (p.30)

Cessar o “traficar com as vãs palavras”, isto é, realizar uma produção de linguagem que se situe no plano da experiência/experimento. Foucault (2000) chama a atenção para o fato de que a produção de saber até o século XVI - precisamente o século em que teria vivido o “real”, o histórico Dr. Fausto, um médico e alquimista alemão que perambulou pelas cidadelas realizando curas e “milagres” - o científico e o mágico andavam de mãos dadas. É nesse período histórico que se instala uma tensão entre um modo antigo de conhecimento, que não separava explicação e a manipulação dos fenômenos, e o saber da modernidade clássica que dava aos fenômenos uma correspondência a leis que estariam descoladas do plano da linguagem e do erro.

Afigura-se-nos que os conhecimentos do século XVI eram constituídos por uma mistura instável de saber racional, de noções derivadas das práticas da magia e

de toda uma herança cultural, cujos poderes de autoridade a redescoberta de textos antigos havia multiplicado. Assim concebida, a ciência dessa época aparece dotada de uma estrutura frágil; ela não seria mais do que o lugar liberal de um afrontamento entre a fidelidade aos antigos, o gosto pelo maravilhoso e uma atenção já despertada para essa soberana racionalidade na qual nos reconhecemos. (p.44)

A história do Dr. Fausto constitui uma das primeiras narrativas orais que ganharam perenidade pela invenção de Gutemberg. Impressa anonimamente, a história do médico alemão inspirou encenações populares, de praça pública, durante os anos que se interpuseram entre a invenção da imprensa no século XV e a sua popularização, seu casamento com a literatura no século XVIII. Na emergência da literatura como tecnologia produtiva, a lenda do Dr. Fausto ganhou versões de escritores, como Christopher Marlowe, por exemplo, que foi um dos primeiros a dramaturgizar a lenda do médico alemão. Goethe veio logo em seguida. Diz-se que teria visto quando pequeno um teatro de bonecos que contava a história baseada na aquela narrativa anônima.

A cena do Fausto de Goethe na biblioteca condensa o conflito entre os saberes que se instaurava com o surgimento da modernidade. De um lado, um saber manipulativo, que não buscava uma transcendência sobre os fenômenos e que tinha na linguagem suas limitações e suas possibilidades; de outro lado, um saber sistemático e universal, que se utilizava da linguagem, mas para comunicar algo que estaria acima dela. Uma verdade situada num plano acima das equivocidades provocadas pela linguagem e que recobre e obscurece aquilo que no mundo antigo era uma premissa, ou seja, que o mundo se produz como uma escrita. Em outras palavras, Dr. Fausto é uma personagem que vive a passagem entre uma compreensão da linguagem, sobretudo da escrita, em que esta compartilha com a natureza das "empíreas forças", e outra noção de escrita que, esterilizada por um saber que lhe impede de errar, faz-lhe inofensiva e vã.

A ética como encanto, como mágica, a que eu aspiro, portanto, não é a que faz corresponder um evento a uma linguagem secreta, esotérica, mas aquela que coloca a linguagem a serviço de uma "imag-ética"; que não dá por solucionado em favor do cientificismo a concepção de um mundo ordenado segundo leis transcendentais e universais. Não se trata de advogar um retorno ao pensamento do século XVI, mas precisamente o de mostrar que, a rigor, as práticas experimentais, seja na física ou na

arte, desde a antiguidade, nunca deixaram de atualizar essa dimensão artesanal e ilusória da linguagem. Mais do que isso, que o primeiro materialismo, de Demócrito, Epicuro e Lucrecio, não dizia outra coisa: a matéria é engendrada como as palavras. O mundo é uma linguagem. “A escrita aparece nas coisas, aparece das coisas, não é diferente das coisas” (SERRES, 2003, p. 231).

Novamente reconheci diversas vezes as palavras Robinson e Crusóé, o vocábulo ficção apareceu de novo em muitos momentos. Por que motivo o Patriarca voltava tão frequentemente a esses termos? Mas dessa vez reparei num nome próprio que me deixou estarecido: Sexta-feira. Alguma coisa era diferente do que os cientistas sempre nos disseram. Sexta-feira não era apenas uma invenção dos místicos. Ali estava escrito, na única prova arqueológica da origem crusoeaniana que existia. O que isso queria dizer, entretanto, era algo que estava longe do meu alcance. Como gostaria de ter podido aprender a leitura e a escrita das línguas proscritas. Mas apenas se podia ler e escrever em gentílico e essa era uma regra que nem em Metrópole ninguém jamais ousava desafiar. As palavras faladas não deixavam rastro, mas escrever em língua proibida era condenar-se às mais severas punições.

Uma das coisas que me deixara mais surpreso, foram algumas ilustrações que figuravam no livro. Numa delas, havia uma planta, com folhas que não me eram estranhas. Acho que já as tinha visto em algum lugar...sim, ali mesmo, na ilha. Aquela folhagem ilustrada no *log-book* era muito similar à que compunha o tapete verde da segunda câmara. Era delas que as borboletas amarelas se alimentavam e era em meio às suas raízes que as águas do riacho Esperança ficavam acumuladas. Eu tiraria isso a limpo logo, logo, mas antes, precisava cuidar para não cometer o mesmo erro de deixar a fogueira pagar.

O fogo já ia decaindo e eu precisaria de mais lenha para mantê-lo aceso. Saí da gruta. A chuva já tinha passado. Qual não foi minha surpresa quando encontrei uma meia dúzia de maçãs jogadas ao chão logo na entrada da caverna! O turbilhão as tinha lançado justo ali, perto de mim. Por obra do acaso eu poderia saborear, sabe-se lá senão pela última vez os frutos da árvore do paraíso, como a chamavam em Metrópole, seja lá o que isso quisesse dizer. Comi algumas. Já estavam amassadas e maceradas pelo horror que testemunharam, mas não perderam o sabor doce e caíram bem no meu estômago. Depois fui atrás de lenha, tarefa em que me demorei um pouco, já que não estava fácil encontrar galhos secos depois daquela chubarada.

Levei minha colheita de frutas e de madeira para dentro da gruta. Reanimei a fogueira, tomando cuidado de deixar madeiras bem grossas em contato com o fogo, para que durasse pelo menos por um par de horas, e resolvi fazer uma tocha.

Na falta de qualquer coisa que pudesse manter o fogo ardendo por um tempo, tive de rasgar uma das mangas do meu uniforme. O braço desnudo passaria a sofrer com os inclementes raios de sol daquela ilha, mas o tecido sintético era de boa combustibilidade e seguraria o fogo na ponta de

um pau mais ou menos reto que eu tinha catado, de modo que não havia tempo a perder. Eu tinha que voltar aos corredores subterrâneos daquela caverna e tentar mais uma vez encontrar a passagem para o outro lado da ilha.

Foi um pouco difícil passar à segunda câmara sem deixar a tocha encostar na água, mas o fiz segurando-a com os dois braços estendidos a frente e impulsinando o corpo com os cotovelos e pés, como um lagarto. Do outro lado, lá estavam elas. As plantas estreladas cobrindo inteiramente o chão encharcado. Agachei-me e arranquei uma, trazendo suas raízes à mostra. Era bizarro! Aquele homenzinho ali, como se eu o pendurasse pelos cabelos. Deixei-cair e puxei outra e outra e outra... Eram idênticos! Um exército de homínidos vegetais habitava o pântano de onde nascia o riacho Esperança. Eram todos irmãos, clones uns dos outros. Eu não estava sozinho na ilha. Pelo contrário, era minoria. Sensação estranha. A impressão que eu tinha é que eles não falavam comigo, mas se comunicavam entre si. Era eu o ignorante ali. Eu que não sabia a língua deles, eu que era o estranho, o inadequado. Não era à ilha que faltavam mais humanos como eu, mas a mim que faltava esse segredo de viver assim serena e coletivamente como aqueles serezinhos vegetais... As ideias que me assombravam começavam a ficar perigosamente descabidas. Eu devia me apressar em encontrar a passagem e achar o meu companheiro perdido que, a essas alturas, eu já não tinha mais dúvidas, aguardava-me do outro lado.

Descer pelo buraco no chão da segunda câmara foi muito mais fácil agora que eu dispunha de luz. Observando bem o ambiente, era muito difícil de dizer se ele formara-se assim espontaneamente ou se tinha sido disposto e projetado por algum humano. Era um corredor perfeito, formado por dois grandes maciços de rocha que se encontravam no teto, compondo uma passagem em forma de triângulo. Como se as rochas tivessem caído na direção uma da outra e por acaso deixaram um espaço por onde passar. Mas a simetria era também de tal forma perfeita que apenas num golpe muito raro do acaso aquilo poderia ser um mero acidente geológico.

Agora que eu podia enxergar, meu avanço foi muito mais rápido e pode-se dizer que não foi muito longe da entrada que o corredor se transformou num saquão mais ou menos circular. Foi ali que da outra vez eu perdera as referências tácteis, com certeza. Mas agora, no ambiente iluminado pela tocha, podia perceber que aquele espaço era como um divisor de águas. À minha frente, havia quatro fendas na rocha. Como se aqueles túneis fossem galerias pluviais subterrâneas ou como se o corredor de onde vim fosse uma grande artéria que ali se dividisse em pequenos vasos capilares. Da outra vez, eu havia entrado numa dessas aberturas. Eu não lembrava muito bem daquele dia e



não conseguia saber por qual das fendas eu me introduzira, até porque foi tudo na base do tato. Resolvi, pois, tentar a da extrema esquerda e, assim como da primeira vez, depois de um tempo já não era possível avançar frontalmente e tive de me virar de lado. Segurando a tocha acima da minha cabeça, quase a encostando no teto de pedra, eu podia ver que a passagem era estreita, mas muito longa. Um cheiro de metal foi-se acentuando. Era um odor familiar. De repente, uma sensação de *déjà-vu* tomou conta de mim. Uma lufada de ar pareceu vir da outra extremidade do corredor. Na primeira vez a tocha bruxuleou, mas manteve-se acesa; na segunda, apagou-se. Ali estava eu de novo, entregue à vertigem e à escuridão. Não adiantava lutar. O cavalo já não me obedecia.

## SEGUNDA ABERTURA: TUDO QUE É SÓLIDO DESMANCHA-SE EM IRRACIONAIS

Agora, porém a ciência, esporeada por sua vigorosa ilusão, corre, indetenível, até os seus limites, nos quais naufraga seu otimismo oculto na essência da lógica. Pois a periferia do círculo da ciência possui infinitos pontos e, enquanto não for possível prever de maneira nenhuma como se poderá alguma vez medir completamente o círculo, o homem nobre e dotado, ainda antes de chegar ao meio de sua existência, tropeça, e de modo inevitável, em tais pontos fronteiros da periferia, onde fixa o olhar no inesclarecível. Quando divisa aí, para seu susto, como, nesses limites, a lógica passa a girar em redor de si mesma e acaba por morder a própria cauda – então irrompe a nova forma de conhecimento – *o conhecimento trágico*, que, mesmo para ser apenas suportado, precisa da arte como meio de proteção e remédio. (NIETZSCHE, 1992, p. 95)

Nem círculo nem reta, tudo é instável e estável ao mesmo tempo. (SERRES, 2003, p. 94)

Dizem que num dia do século VI a.C., em Crotona, no sul do que hoje é a Itália, antigamente pertencente à Magna Grécia, sede da Irmandade Pitagórica, um dos discípulos compartilhou com seus parceiros de um *insight* que lhe atormentava o espírito: tinha descoberto uma classe de números completamente distinta dos até então conhecidos.

Desde que, passando em frente a uma ferraria, Pitágoras intuía que haveria uma relação entre o peso dos metais que eram golpeados e a frequência do som emitido, um casamento sólido entre os números e a natureza havia-se estabelecido. Cada propriedade, cada proporção apresentada pelos números tinha um correspondente na natureza e vice-versa.

Essa poderosa descoberta era administrada com cautela, tal o poder que ela poderia conferir ao sujeito que dominasse seus segredos. Por isso a Irmandade Pitagórica era reservada a poucos e obedecia a uma série de ritos e iniciações que progressivamente testariam as capacidades e a competência do iniciante, bem como sua

inclinação para guardar segredos sobre a principal atividade ali desenvolvida: a descoberta das propriedades dos números inteiros e fracionários.

Essas descobertas iam desde o famoso teorema do mestre, que afirma ser o quadrado da hipotenusa de um triângulo retângulo igual à soma dos quadrados dos seus catetos ( $H^2=X^2+ Y^2$ ), até a busca pelos números perfeitos, ou seja, números em que a soma dos divisores é igual a ele mesmo (por exemplo: o número 6 é perfeito, já que é divisível por 1, 2 e 3, e que somando 1+2+3 temos 6).

Na verdade, eles não apenas acreditavam que as propriedades da natureza eram análogas às dos números e poderiam ser aplicáveis onde quer que os triângulos aparecessem no mundo: na irrigação, na construção ou na astronomia; mas também pretendiam que os números, especialmente os números perfeitos, contivessem “o segredo espiritual do universo” (SINGH, 2002, p. 32). A ordem das coisas no mundo seria perfeita porque refletiria a perfeição dos números e não o contrário. Vinte e oito (28), o próximo número perfeito depois do número 6, por exemplo, coincide com o número de dias em que a Lua orbita a Terra. Seja no trajeto dos rios ou no movimento dos astros, as propriedades intrínsecas dos números eram refletidas. Se algo na natureza, portanto, infringisse à lógica numérica, isso se deveria a um problema de percepção que, por ser humana, era falha. Os números, ao contrário, seriam infalíveis, dado que se comportavam sempre de acordo com suas leis.

Mas nesse dia a Irmandade sofreu um abalo. Hipaso, um dos irmãos, enquanto estudava as possibilidades de resolução da  $\sqrt{2}$  percebeu que não havia números inteiros ou fracionários que satisfizessem essa condição e, assim, tinha descoberto uma classe de números que não poderia ser regida pelo mesmo tipo de leis que regia os números até então conhecidos. Esse novo gênero de números colocava sempre um algarismo imprevisível depois da vírgula e assim indefinidamente ( $\sqrt{2} = 1,41421\dots$ ). Diferentemente de certos números fracionários - como a terça parte de 10, por exemplo, ( $10/3= 3,33333\dots$ ), cuja solução também não chega a um termo, mas que é absolutamente previsível, ou seja, sabe-se que não tem fim, mas sabe-se também que, se tivesse, seria igual a 3 - frações racionalmente previsíveis, portanto -, estes outros números comportavam-se de maneira totalmente *irracional*.

Os números até então cultuados pela Irmandade Pitagórica não seriam a chave única que destrancaria os segredos do universo, mas apenas um tipo de número, chamado *racional*, que teria sua definição por oposição a outro gênero de números cuja grandeza, diferentemente dos números inteiros ou fracionários, estaria em expansão contínua e indecisa. Nunca poderão chegar a um termo porque se estão produzindo incessantemente<sup>27</sup>. Para a desgraça do seu descobridor, essa conclusão só veio a ser aceita pelos matemáticos trezentos anos depois, em III a.C.. Furioso e inconformado com o que considerou uma afronta ao edifício teórico que construíra com tamanho cuidado e mantido com tanto zelo, Pitágoras mandou que Hipaso fosse morto por afogamento.

O pai da lógica e do método matemático recorreu à força para não admitir que estava errado. A negação de Pitágoras aos números irracionais foi seu ato mais vergonhoso e talvez a pior tragédia da matemática grega. Só depois de sua morte foi que a ideia dos irracionais pôde ser retomada em segurança. (SINGH, 2002, p. 68)

Essa irracionalidade de Pitágoras não impediu, contudo, que Euclides nos seus, *Elementos*, comprovasse a existência dos números irracionais. Mas uma estranha relação entre o teorema mais famoso de Pitágoras e os números irracionais foi proposta muito mais tarde, no século XVII, pelo matemático francês Pierre de Fermat, descoberta essa que se tornou um dos desafios matemáticos mais intrigantes de toda a história e que está descrito, juntamente com as vicissitudes da Irmandade Pitagórica, no livro de Simon Singh (2002), *O último teorema de Fermat*.

Segundo Fermat, quando elevada a potência do teorema de Pitágoras,  $H^2=X^2+Y^2$ , para qualquer potência maior do que dois,  $H^{p>2}=X^{p>2}+Y^{p>2}$ , não há solução possível para essa equação nos números racionais, ou seja, essa equação só pode ser satisfeita, só pode ser válida, tendo como base números irracionais.

Os números irracionais, portanto, não invalidam a matemática pitagórica, apenas a pretensão de que a existência de todas as coisas pudesse estar contida nela. Ironicamente, seria o próprio teorema de Pitágoras que serviria de base para a

---

<sup>27</sup> Atualmente, com a ajuda de computadores, segundo o site [www.wikipedia.org.be/Pi](http://www.wikipedia.org.be/Pi) acessado em 16/05/2012, Shigeru Kondo e Alexander Yee calcularam, em 2011, dez trilhões de algarismos depois da vírgula para o número  $\pi$  (outro número irracional) e nenhum padrão na maneira como se apresentam os algarismos pôde ser estabelecido.

postulação de outro teorema, o qual não apenas ratificaria a existência dos irracionais, mas abriria caminho para que fosse pensada uma geometria alternativa, capaz de acolher a imprevisibilidade infinitesimal desses números.

Em matemática, os teoremas precisam ser demonstrados a partir de relações lógicas (se  $x$ , logo  $y$ ), isto é, se um dado cálculo é possível - e esse cálculo pode ser muito simples e breve ou muito extenso e complexo - logo o teorema é válido. Pitágoras quando propôs seu teorema, já o deixou demonstrado, isto é, explicitou os cálculos que confirmam sua sustentação lógica. Fermat não o fez. Seja por um estranho senso de humor, seja por uma atitude crítica ou irreverente, Pierre de Fermat apenas propôs o seu teorema (que, com efeito, teve de ser considerado uma conjectura até que pudesse ser demonstrado) e disse que lhe faltava espaço na página do manuscrito para demonstrá-lo<sup>28</sup>. Era, contudo, uma equação tão elegante e simples, que a frase que Einstein teria dito sobre a sua teoria da relatividade parece ter sido feita sob medida para ela: é tão bela que só pode ser verdadeira! A comprovação do teorema de Fermat desafiou os maiores gênios da matemática: Lagrange, Euler, Germain e outros, mas apenas em 1995, Andrew Wiles, professor de matemática em Cambridge, apresentou os cálculos que lhe validariam. Sim, o teorema de Fermat, além de belo, é verdadeiro.

A estratégia empregada por Wiles para comprovar que quando o teorema de Pitágoras é elevado a uma potência maior do que dois não é possível encontrar solução nos números racionais foi demonstrar que o teorema de Fermat era uma equação elíptica, ou seja, um gênero muito específico de equações que também não podia ser resolvida com números racionais.

As equações são representáveis graficamente a partir de eixos. Eixo das abcissas e das coordenadas, por exemplo. Formam triângulos, parábolas ou mesmo objetos tridimensionais, a depender da complexidade das equações e do número de eixos envolvidos. No caso das elípticas, elas correspondem a objetos muito peculiares, as formas modulares, que não podem ser representadas graficamente, já que supõe a existência de outro eixo chamado imaginário - eixo  $i$ . Elas fazem menção, portanto, ao conjunto dos números *imaginários*, que são abstratos, é claro, mas não mais abstratos

---

<sup>28</sup> Quem sabe não estaria Fermat deixando uma lição de materialismo nessa charada? A lógica e a abstração mais elevadas dependem da matéria, mas a matéria existe independentemente de leis ou formalidades abstratas.

que qualquer outro número, já que nada existe como número - as coisas existem como coisas, nós é que lhes atribuímos números. A diferença está no fato de como experienciamos essas abstrações. Enquanto os objetos sólidos nos proporcionam uma experiência palpável da noção de números inteiros e da possibilidade de dividi-los, fracioná-los; os números irracionais e imaginários refletem dimensões das coisas que só podem ser experienciadas subjetivamente. “É mais fácil aceitar a ideia de -1 apenas porque temos experiência com o conceito análogo de ‘dívida’. Por outro lado, não temos nada no mundo real para simbolizar a ideia dos números imaginários” (SINGH, 2002, p. 101).

Assim, entre o teorema de Fermat e o teorema de Pitágoras, vemos alinharem-se duas formas de geometria: uma chamada de não linear e a outra de euclidiana; uma aplicada a objetos impossíveis de serem concebidos como palpáveis e outra que se relaciona com os objetos mais evidentes na natureza, os objetos sólidos. Da mesma forma, dois conceitos de espaço estão aí implicados. O espaço euclidiano é mais objetivo na medida em que no próprio objeto encontram-se todas as dimensões, altura, largura e volume, que lhe são concernentes; já o espaço da geometria não linear, chamado espaço *hiperbólico*, possui uma dimensão imaginária que não se limita ao domínio do objeto, e que faz menção a um campo subjetivo, isto é, relacional. É dentro de uma experiência não palpável - mas não menos real, veremos - que ela funciona.

As formas modulares, portanto, não possuem representações gráficas e nem podem ser perfeitamente esculpidas em um objeto sólido, bidimensional ou tridimensional. Apenas aproximações são possíveis, como as de M. Escher (figuras 17 e 18), por exemplo.

O brilhante desenhista holandês compreendeu que ao diminuir progressivamente, do centro para a periferia (figura 17) e vice-versa (figura 18), as dimensões dos morcegos e lagartos que se encaixam, poderia simular na superfície bidimensional do papel a simetria infinita que existe entre eles. Na sua proporção original, caso fossem a expressão exata de uma equação elíptica, as figuras da borda do círculo teriam o mesmo tamanho das do centro, gerando um objeto que não caberia no espaço euclidiano, apenas no *hiperbólico*.

Grosso modo, pode-se dizer que as formas modulares possuem a característica de variar seu perímetro infinitamente dentro de uma superfície constante<sup>29</sup>, seguindo um

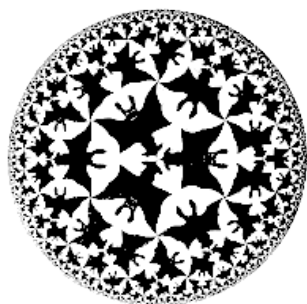


Figura 18 Morcegos

princípio similar ao de uma Banda de Moebius (figura 19). É como se as placas (no exemplo dos desenhos de Escher as placas são morcegos e lagartos) que se unem para formar os módulos apenas existissem em conjunto. Nos desenhos de Escher os morcegos e lagartos não existem por si, ou seja, não existem como objetos determinados, mas apenas a relação entre eles é que existe. Por isso, são objetos sem contorno próprio, compartilham a linha que lhes serve de fronteira e, assim, têm seu perímetro projetado ao infinito, tal qual a fita de Moebius. Muito embora possamos ter um número de morcegos ou lagartos definido e, por isso, uma superfície constante, a montagem composta por seus acoplamentos, a forma com que entram em relação, é produzida ao modo de um *continuum*.

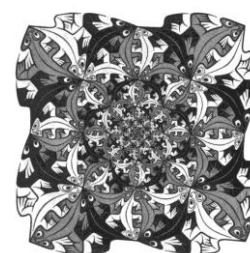


Figura 17 Lagartos

As formas modulares sempre existem numa certa relação, num certo movimento de troca, sua simetria infinita deve ser concebida, pois, fora da estática, ou seja, no campo da dinâmica. Os primeiros atomistas: Demócrito, Epicuro e Lucrecio<sup>30</sup>, ao proporem que tudo o que existe de sólido, toda a matéria, é decorrente da combinação fluida de unidades ínfimas – os átomos – que se encontram à disposição infinita no universo, mas que por si não existem como coisas, precisam-se juntar para formar os objetos e os seres; parecem ter proposto uma primeira conjugação possível entre essas duas geometrias. Tudo o que é sólido e delimitado seria o efeito de uma composição, de

---

<sup>29</sup> Princípio oposto complementarmente ao dos objetos fractais (figuras 20 e 21), que variam infinitamente em superfície, mantendo um perímetro constante. Os objetos fractais tem uma expansão continua para dentro do seu perímetro. Na medida em que se reproduzem infinitamente em escala reduzida, fracionando-se interminavelmente, ocupam ao infinito os espaços vazios circunscritos pelo seu perímetro. Dessa forma, será sempre impossível determinar a dimensão exata do quanto de vazio ainda sobra por ser preenchido.

<sup>30</sup> Demócrito foi o primeiro formulador da teoria do átomo e de que a matéria é formada por uma combinação de átomos e vazios infinitos. No sistema de Demócrito, os átomos turbilhonam infinitamente no mundo, dando origem à matéria. Epicuro foi um seguidor dessa teoria, mas inseriu uma diferença importante, a teoria do *clinâmen*. Nela o turbilhão é apenas um dos estados da matéria. Dado que os átomos tem peso, eles tenderiam a cair em paralelas as quais viriam a ser perturbadas por movimentos aleatórios de desvio que restituíriam o sistema ao estado turbilhonar. Esse desvio constitui o chamado: *clinâmen*. Lucrecio, por sua vez, foi, sobretudo, um sistematizador e um tradutor da obra de Epicuro.

uma bricolagem de unidades elementares que se comportariam de forma dinâmica, como se em meio fluido estivessem.

Recapitulando: os números irracionais, rejeitados por Pitágoras, não apenas colocaram por terra a pretensão de que a natureza correspondesse à perfeição apresentada pelos números inteiros e fracionários, de comportamento absolutamente previsível e coerente. Eles abriram a possibilidade de questionar a arquitetura do espaço vivido e de pensar formas para além da geometria euclidiana (ironicamente, já que Euclides foi quem, depois de Hipaso, descobriu os irracionais). Junto com os números imaginários,

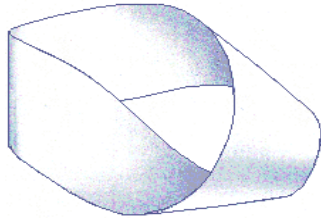


Figura 19 Banda de Moebius

os números irracionais vão servir para matematizar uma física que extrapole a dimensão dos objetos prontos e sólidos e permitir a proposição de uma geometria não linear, uma física, portanto, que contempla a dimensão infinitesimal e contínua da matéria; que pressupõe uma natureza indecisa e imprevisível, com a qual entramos em relação de modo bastante mais complexo do que o proposto a partir do espaço tridimensional. Ambas as geometrias parecem funcionar em harmonia de acordo com a física atomista, especialmente a proposta por Lucrécio. Muito embora, segundo Michel Serres (2003), essa matematização já tenha sido contemplada em grande parte por Arquimedes, vários anos antes que se falasse em equações elípticas ou formas modulares, parece-me que é dentro do escopo dos números irracionais, imaginários e das formas modulares que vemos a física lucreciana vibrar mais forte.

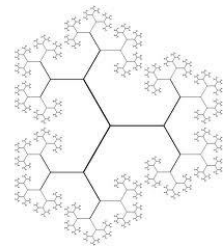


Figura 20 Fractal Y

O modo de demonstração de Wiles trouxe à tona uma relação até então desconhecida entre dois campos da geometria e que envolvem diferentes noções de espaço. O espaço euclidiano, totalmente resolvível no espectro dos números racionais, e para o qual o teorema de Pitágoras funciona com desenvoltura; e o espaço não euclidiano, ou hiperbólico, espaço não linear no qual os objetos se reportam a equações tais como as elípticas e que a partir de Wiles sabemos ser o caso do teorema de Fermat. De Pitágoras à Fermat, uma mínima variação exponencial muda todo o campo de



aplicabilidade da matemática. Trata-se do grau mínimo de variação que é capaz de gerar o grau máximo de diferença, veremos logo adiante que este é o pilar central da física de Lucrecio.

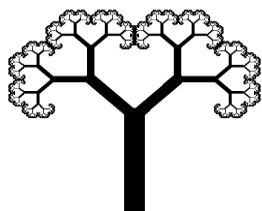


Figura 21 *Fractal árvore*

A passagem da geometria euclidiana para a geometria não linear é, portanto, correlativa à passagem de uma física inspirada na mecânica dos objetos sólidos, para uma física inspirada no movimento daquilo que é fluido. A introdução da física atômica interrompe o domínio das formas triangulares e sua adequação à razão dialética que relaciona termos definidos (tese, antítese, síntese), com suas fórmulas trípticas que determinam tanta coisa na física mecânica: *Velocidade* igual à *Distância* dividida por *Tempo*; *Aceleração* igual à *Velocidade* dividida por *Tempo*, etc.. O atomismo nos apresenta uma esfera de dissenso entre as limitações do espaço euclidiano e as arquiteturas possíveis do real. Suspende a crença numa realidade forjada pela estabilidade e simplicidade dos objetos sólidos e faz emergir um complexo jogo de encaixes e vazios, que é a dimensão atômica segundo Lucrecio.

A física atomista é uma crítica da razão fechada. Não. Não uma crítica. Uma arquitetônica do aberto desaprumado fundado na irreprimível fuga do estável. Não uma crítica, mas uma clínica. O estável escapa, e apenas o instável pode se manter. (SERRES, 2003, p. 122-123)

Seguindo o princípio das formas modulares, vemos florescer a afirmação lucreciana de que tudo que há só existe enquanto relação com outras coisas, ou seja, é a montagem dos objetos e do mundo que existe, não os objetos ou o mundo em si. Não há decomposição possível. Não há transposição possível entre o global e o local. Não é possível passar do mundo como um todo para seus elementos primordiais, assim como não é possível passar do organismo vivo às unidades da vida. Ao nível dos blocos fundamentais, ao nível do algarismo depois da vírgula, há um infinito em expansão, há uma vertigem, há um desfazimento e não um objeto mínimo. O átomo, para Lucrecio, não devemos esquecer, não é um objeto. O nível infinitamente pequeno, quântico dizem os físicos contemporâneos, é aquele da diferença, da imprevisibilidade. É a variação que constitui o palpável, não o palpável que constitui a variação.

A dinâmica da mecânica clássica, que toma por base a geometria euclidiana, faz corresponder inequivocamente o local ao global. Assim como se movimentam os sólidos na Terra, comportam-se as estrelas no céu. Todo o movimento é depreendido das condições iniciais e produto da velocidade, da aceleração, dos atritos, dos choques, etc.. Já na geometria não linear, na dinâmica atômica dos objetos em constituição - que para os atomistas funciona ao modo de uma hidrodinâmica - há uma dissidência entre o local e o global. Não é possível depreender das formas que se apresentam como globais uma simetria local. No infinitamente pequeno reside uma variação, um desvio, um algarismo imprevisível à direita da vírgula.

(Demócrito) deixou dois livros perdidos sobre as linhas e os sólidos irracionais, e é razoável pensar, de acordo com Heilberg e Tanner, que a teoria dos irracionais tenha lhe servido de trampolim para a interpretação atômica. Trata-se, nos dois casos, de divisíveis e indivisíveis. (SERRES, 2003, p. 21)

O atomismo convoca uma matemática que lança mão de séries que se comportam de maneira infinitamente imprevisível ou irracional. Trata-se, pois, de um modelo absolutamente divergente daquela da mecânica dos objetos sólidos em que o local e o global encontram-se firmemente atados.

O infinito na matemática de Pitágoras e na geometria euclidiana é algo que não tem fim, mas que já está dado, já está constituído. Ele é também atemporal porque não pode sofrer nenhuma variação, é estático. Na geometria não linear, ao contrário, o infinito está inscrito no tempo, avança irreversivelmente, não cessa de se produzir. É da ordem de *kairòs*<sup>31</sup>. Fala, portanto, de uma natureza atômica e explosiva, ou seja, de um universo que se situa ao nível do infinitamente pequeno e que é, ao mesmo tempo, um universo cujo equilíbrio dá-se através do movimento.

No nível atômico lucreciano, que equivale ao nível subatômico<sup>32</sup> da física contemporânea, o movimento não se deixa reduzir a blocos deslizando sobre declives,

---

<sup>31</sup> O tempo de *kairòs* é o aqui e agora, o tempo irreversível, aquele não pode ser recomposto. É a madeira antes de queimar, a água da cachoeira antes de cair, e também cada segundo do presente antes de ser consumido. Mais sobre esse assunto em: *Kairòs, Alma Vênus, e Multitudo*, de Antonio Negri (2003).

<sup>32</sup> Demócrito, o primeiro atomista, chamou de átomo as partículas elementares do universo. Os átomos não seriam um corpo, uma estrutura, mas unidades indivisíveis que dão origem a corpos e estruturas. Aquilo que a física atual chama de átomo é, ainda, composto de muitas outras unidades. O átomo de Demócrito, por isso, estaria no nível subatômico da física atual, também chamado de quântico. É nesses níveis que teríamos de buscar

ou seja, à dinâmica dos corpos sólidos, mas apresenta-se sob a forma de uma dinâmica dos fluxos, muito mais próxima, pois, de uma hidrodinâmica. De certa forma, é possível dizer que a dinâmica, na mecânica dos corpos sólidos, não passa de uma cinética, isto é, o movimento dos objetos já constituídos. Do ponto de vista da matemática, é preciso integrar as formas modulares para que possamos abstrair os objetos no momento da sua constituição. Do ponto de vista da física, entramos no domínio dos redemoinhos e dos turbilhões.

Na física atômica lucreciana, e não parece que seja diferente no atual modelo padrão da física contemporânea, a solidez da matéria funda-se sobre o movimento espiralado de partículas mínimas que se chocam, se atraem e se compõe em conjuntos para formar adensamentos dentro de um campo que é como um fluido. Isso serve para os atomistas antigos e serve para o atual modelo de Higgs com seu campo, seus férmions e bósons que giram e se encontram para formar a matéria.

A criação não está, pois, numa consciência artesã e transcendente que gera formas, mas no comportamento das coisas em sua variação infinitesimal, sejam elas animadas ou inanimadas. Não é a toa que se chamou o atomismo de Demócrito como a forma primeira do materialismo. “Demócrito é o Pitágoras do lado das coisas, do irracional e do diferenciável” (SERRES, 2003, p. 21).

A grande oposição entre o materialismo e o teísmo, então, seja esse Deus antropomórfico como queriam os mitos, ou numérico como queriam os pitagóricos, é que ele opõe as coisas acabadas às coisas em constituição. Se não há um Deus não é porque as coisas não foram criadas, senão porque elas ainda o estão sendo.

O que vamos aprender com Lucrecio é que o discurso da natureza que desprezou esse caráter imprevisível do mundo, isto é, a física clássica (que a física experimental não cessa de reformar), e também a filosofia clássica (que a arte não cessa de

---

o que os antigos chamavam de átomos. O bóson de Higgs, caso confirmada a sua existência, as experiências com o colisor de hádrons dão vários indícios disso, pode muito bem preencher esse critério. Tratar-se-ia de um elemento indivisível e que se comportaria de maneira distinta a depender da posição que se encontra no campo energético, o chamado Campo de Higgs. O Campo de Higgs, dizem os cientistas do CERN funciona ao modo de um fluido e seria o bóson de Higgs que nesse fluido produziria diferentes densidades, diferentes matérias. Uma explicação sobre esse assunto dada por um cientista do Fermilab, um dos laboratórios que tem participado dos experimentos em torno da confirmação do Bóson de Higgs pode ser assistida em [http://www.youtube.com/watch?v=UPJ4F-bb6\\_A](http://www.youtube.com/watch?v=UPJ4F-bb6_A), acessado em 16/05/2012.

importunar), é um discurso que só abrange o aspecto mais evidente da realidade, ou seja, o seu aspecto decadente<sup>33</sup>.

Uma vez que os objetos constituídos são também aqueles que estão fadados à destruição, que estão ao sabor da morte, da entropia; uma física neles inspirada resume-se a um discurso da natureza que desconhece o milagre da vida, ou ao menos que não encontra lugar para acolher à vida no seio de sua racionalidade conservadora. Por que motivo uma natureza que caminha para o esfriamento, para a homogeneidade, para a morte, segue produzindo vida, segue experimentando formas, segue gastando suas limitadas energias?

...assumo ainda o risco de procurar basear a significação fundamental do normal por meio de uma análise filosófica da vida compreendida como atividade de oposição à inércia e à indiferença. A vida procura ganhar da morte, em todos os sentidos da palavra ganhar e, em primeiro lugar, no sentido em que o ganho é aquilo que é adquirido por meio do jogo. A vida joga contra a entropia crescente. (CANGUILHEM, 1982, p. 208)

Lucrecio busca constituir uma física que, não desconhecendo a decadência final dos corpos, a morte derradeira, a “peste de Atenas”, como ele relata no livro VI do *De natura rerum* (LUCRÉCIO, 1988), encontre um lugar para a criação, para o inesperado, para o imprevisível. O texto de Lucrecio, veremos, é um texto de saúde<sup>34</sup>, que busca curar um povo, curar uma cidade, mas uma cura que não é ortopédica, é uma passagem, uma travessia. Nietzsche não fez diferente, também essa tese não tem outro objetivo, ou seja, advogar a favor de uma cura, uma clínica, uma ética, enfim, que não seja a recondução de um corpo a um organismo, uma cidade degenerada a uma cidade ideal; nenhuma religião (religião) do mundo dos homens com o mundo dos deuses; nenhuma restauração de uma razoabilidade num fluxo delirante. Essa cura busca uma *grande*

---

<sup>33</sup> Nietzsche (1992), (2006) e (1995b) não poderia ter escolhido melhor forma de expressar a sua desconfiança com o sujeito inaugurado por Sócrates e reativado pela modernidade clássica, ele o chamava: sujeito da *décadence*.

<sup>34</sup> Há uma tese da Universidade Berkley, realizara por Wilson H. Sherain, *Atomics politics:speech acts in Lucretius*, disponível em, [http://books.google.com.br/books/about/Atomic\\_Politics\\_Speech\\_Acts\\_in\\_Lucretius.html?id=Oy4G4PZlni8C&redir\\_esc=y](http://books.google.com.br/books/about/Atomic_Politics_Speech_Acts_in_Lucretius.html?id=Oy4G4PZlni8C&redir_esc=y), acessado em 16/05/2012, que propõe ser o poema de Lucrecio um “discurso performativo” e que afirma constituir um dos seus objetivos primordiais a produção da saúde, tal como os encantamentos para saúde que os antigos faziam: “vai embora a doença, a peste, a dor...”.

*saúde* (NIETZSCHE, 2001), tal qual a que Crusoé, segundo Tournier (1985), encontrou quando decide gozar da “sexualidade solar”.

...aquele que quer, mediante as aventuras da vivência mais sua, saber como sente um descobridor e conquistador do ideal, e também um artista, um santo, um legislador, um sábio, um erudito, um devoto, um adivinho, um divino excêntrico de outrora: para isso necessita mais e antes de tudo uma coisa, a grande saúde – aquela que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar. (NIETZSCHE, 2001, p. 382)

Uma física vênere é o que Lucrécio nos apresenta. Para que não nos desolemos com a física marcial que nos recomenda ao recato, à conservação, à acumulação e à guerra. “Marte escolheu essa física, a ciência da queda, e a do silêncio. Eis a peste.” (SERRES, 2003, p. 170). A física clássica leva em consideração apenas a declinação do mundo, seu esfriamento progressivo, seu fim inevitável, sustenta-se, por isso, sobre uma razão econômica: é preciso economizar, conservar os objetos, bem como acumular, reter seus fluxos que escorrem em direção à perda. Essa física da queda dos corpos sólidos (se você se atirar de um prédio você cai e isso não é questão de história, política ou arte), Lucrécio não a desconhece e não a renega. Ao contrário, afirma que tudo está fadado a perecer. Que a conjunção dos átomos é transitória e, por isso, os corpos estão destinados ao desfazimento. Mas Lucrécio introduz o imponderável, o extremamente raro, dentro do jogo. Há sempre um desvio que se realiza imprevisivelmente, em local e hora incertos, aqui e ali. E com ele a vida ganha temporariamente da morte, encena sua disposição perdulária que gasta energia sem pensar na falta, afronta à razão econômica, instaura uma saúde: “o ângulo cura a peste, rompe a cadeia de violência, interrompe o reinado do mesmo...” (SERRES, 2003, p. 170). Uma física para os artistas e não para os capitalistas. O materialismo floresceu pleno de coerência.

VÊNUS: LUCRÉCIO NA RUA, NO MEIO DO REDEMOINHO



*Aqui está quem vai obrigar o Eremita a sair do buraco! Vênus em pessoa emerge das águas e dá os primeiros passos nas suas platibandas. Outra carta, por favor; obrigado. Arcano sexto: o Sagitário. Vênus transformada em anjo alado envia flechas para o Sol. Mais uma carta. Aqui está. Desgraça! Você acaba de voltar o arcano vigésimo primeiro, o do Caos! O bicho da terra está em luta contra um monstro em chamas. O homem que está vendo, apanhado entre forças contrárias, logo se reconhece, pelo cetro, que é um louco. (Van Deyssel)*

## VENENO REMÉDIO

A teoria do conhecer é isomorfa à do ser. (SERRES, 2003, p. 63)

Os políticos trocavam acusações de corrupção no senado. A religião se confundia com a superstição, era preciso adorar aos deuses para evitar o erro e o azar. Os estrangeiros vinham em busca de trabalho e da riqueza que antes fora tomada da terra deles. A cidade crescia desordenada. O governo prometia grandes obras para promover jogos que iriam alegrar o povo.

Não, não se trata de alguma metrópole brasileira ou mundial prestes a sediar a Copa do Mundo ou as Olimpíadas. Não se trata das igrejas evangélicas que pipocam por cada esquina. Não se trata da imigração seguindo os trajetos do capital que flui das ex-colônias para as metrópoles globais. Falo da Roma antiga no último século antes de Cristo.

Quatrocentos anos de República Romana já se tinham passado. Havia um modo aristocrático de viver que amalgamava a posse de terras, de escravos, de moradia, da boa retórica, da formação helênica, a frequência dos banhos, a ascendência de uma boa família de homens livres. Todas essas qualidades conformavam o cidadão típico romano. Mas o século I a.C. foi o período em que esse modo de viver parecia-se confrontar com uma vulgarização irremediável. Os ritos e sacrifícios da antiga religião etrusca ainda persistiam. A política tornara-se um exercício sórdido com toda a sorte de artimanhas e golpes sujos, até explodir em uma sucessão de guerras civis, de generais, como Lúcio Cornélio Sula, que se voltou contra o Senado, a revolta dos escravos capitaneada por Spartacus ou as revoltas agrárias que contestavam a divisão desigual das terras entre famílias nobres. A instauração do primeiro triunvirato (governo dividido por três pessoas: Júlio Cesar, Pompeu e Crasso) em 60 a.C. foi apenas um entreato para a

ascensão do militarismo de Júlio Cesar, a derrocada da República e a instauração do Império em 47 a.C..

Além disso, depois da expansão para o Oriente, que deixara Roma com um domínio que incluía Macedônia, Grécia, Hispânia, além de partes da África como o Egito e algumas terras na Ásia Menor, a cidade de Roma era uma verdadeira metrópole antiga, com estrangeiros apinhando as ruas de um modo que a aristocracia republicana, bem educada pela sabedoria helênica, não poderia receber com bons olhos. Um excesso de orientalismo pairava pelas ruas de uma civilização que começava a estabelecer o conceito do que posteriormente seria chamado de ocidental.

Esse aumento demográfico fez com que fosse necessária uma série de obras de infraestrutura urbana. Dentre todos os arquitetos para os quais foram encomendadas tais construções, destaca-se Vitruvius<sup>35</sup>, o autor do compêndio *De architecturae*, o qual estabelece três princípios para as edificações, *venustitas* (beleza), *utilitas* (utilidade), *firmitas* (estabilidade). As cidades romanas eram, até então, construídas segundo a inspiração etrusca de iniciar a cidade tendo como ponto central, como marco, o túmulo de seu herói fundador ou de seu deus protetor. A partir de Vitruvius, que também foi um soldado e participou de diversas campanhas na conquista da Hispânia, as novas cidades começaram a ser edificadas sob a lógica racional-empírica empregada pelos gregos chamada de modelo ortogonal ou hipodâmico, no qual duas grandes avenidas se cruzam - uma seguindo o trajeto Leste-Oeste do Sol, outra o norte-sul - e no centro instala-se um grande fórum para receber às cerimônias públicas.

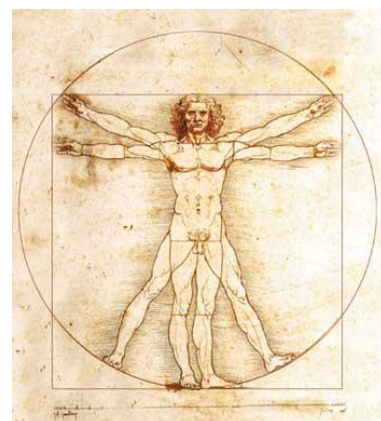


Figura 22 O homem de Vitruvius

Também diversos teatros, o Coliseu inclusive, foram construídos neste período. Era necessário criar uma distração para essa multidão que vivia uma vida sem grandes ambições: pão e circo. Sobretudo, foi preciso projetar e construir as maiores obras de canalização d'água do mundo antigo. Abastecer de água essa cidade que crescera

---

<sup>35</sup> A obra de Vitruvius foi tão importante que, durante o Renascimento, Leonardo da Vinci batizou como o "Homem de Vitruvius" a sua célebre ilustração da figura humana com os membros abertos em forma de estrela rodeados por um círculo (figura 22).



demasiado em pouco tempo era um desafio para os arquitetos e o livro de Vitruvio constitui o principal registro das técnicas de canalização que nos chegou da antiguidade.

Foi nesse contexto de intensos fluxos: aquáticos, populacionais, culturais e linguísticos que teria vivido e se educado um poeta chamado Lucrecio. E ali, segundo a única indicação biográfica que sobreviveu à história, enlouqueceu e escreveu nos interstícios de sua desrazão a primeira grande obra filosófica em língua latina, o maior tratado físico da antiguidade e um poema em seis partes: *De natura rerum* (A natureza das coisas) (1988), que por sua vez é também um livro inacabado ao qual tivemos acesso pelas mãos de Cícero, seu amigo e admirador.

Viu sucederem-se as guerras sangrentas contra os aliados, contra os escravos, contra os piratas, contra os gladiadores, contra Sertório, a luta contra Mitriadates, que sempre se renovava, misturada de reveses e de êxitos, as ruidosas agitações dos cidadãos no interior, as violentas batalhas de partidos provocadas pela ambição desenfreada dos chefes, as terríveis chacinas de que Sila foi o principal autor; em resumo, foi testemunha de todos os sintomas que anunciavam o próximo desabar da ordem estabelecida. No meio destas procelas, o vazio formalismo da religião etrusca, cuja doutrina pueril, toda feita de milagres e de presságio, servia apenas para aterrorizar e deprimir as almas fracas... (RIBBECK, 1988, p. 22)

Esses fatos ajudam a situar, na quase ausência de referências históricas sobre Lucrecio, as condições de emergência de uma física ao mesmo tempo crítica em relação aos modelos supersticiosos, etruscos, de abordagem da relação homem-natureza; e da racionalidade bélica, marcial, que se insurgia e que estava por transformar a cidade-Estado de Roma em uma Capital Imperial.

Seu nome Titus Lucretius Carus indica que ele provinha de uma boa família romana – pode ter sido educado na Grécia, que depois das conquistas de Alexandre no século III a.C, tornara-se um polo atrativo para todos os que quisessem elevar sua condição artística e intelectual. O helenismo tornara o entorno mediterrânico situado entre a península itálica e a Grécia em um mundo bilíngue, isto é, lia-se e falava-se tanto o grego como o latim. Aliás, a alta cultura romana esforçava-se para refazer o apogeu ateniense. Cada historiador romano parecia uma cópia espelhada de um autor grego. “Não adianta. A literatura latina é pálido reflexo da grega, com a qual mantém uma

relação espetacular, de original para espelho (...). Todo escritor romano parece algum grego" (LEMINSKI, 2000, p. 12).

O poema de Lucrecio segue esse mesmo princípio, ou seja, é um gigantesco esforço para colocar em língua latina o pensamento de Epicuro. Digo gigantesco porque o *De natura rerum* é uma obra filosófica, não histórica ou biográfica como era mais comum de se encontrar nas versões latinas para o pensamento grego, pode-se dizer que se trata da primeira grande obra filosófica escrita em latim. Uma língua que não fornecia a mesma profusão de recursos linguísticos para filosofar de que o grego. "Não ignoro que é bem difícil explicar em versos latinos as obscuras descobertas dos gregos" (LUCRÉCIO, 1988, p. 33). Essa dificuldade de expressar em latim o pensamento grego pode estar na base da escolha de Lucrecio de fazer sua filosofia/ciência em forma de poema. O sentido poético que atravessa a linearidade dos versos permite criar aberturas numa língua que não foi feita para filosofar, mas para categorizar. "O latim pertence às essências: torneios vivos não têm acesso a ele" (LEMINSKI, 1986, p. 136).

A única indicação biográfica sobre Lucrecio nos chegou pelo *Chronicon* de São Jerônimo. Ela aponta que ele teria nascido entre 96 a.C. e 93 a.C., e morrido de suicídio aos 44 anos, isto é, por volta de 50 a.C.. São Jerônimo foi o tradutor da *Vulgata*, a versão em latim para a bíblia em hebraico, e também um historiador que tentou unificar os dados históricos presentes na bíblia e nos textos gregos. O próprio *Chronicon* constitui uma tradução do *Chronicle Cannons*, escrito originalmente em grego por Eusebius de Caesarea. Trata-se de um apanhado dos grandes fatos históricos que teriam antecedido ao período do Império Romano, desde a guerra de Tróia até a invasão macedônica. O texto original em grego foi perdido, mas subsistem uma tradução em Armênio e aquela em latim realizada por Jerônimo. Nela o historiador buscou reparar os erros de datação histórica presentes no original, admitida por Eusébio como imprecisa, bem como acrescentou uma segunda parte na qual contemplou importantes fatos históricos relativos a Roma e negligenciados por Eusébio. É nessa parte adicional que ele escreve que no ano da 171<sup>a</sup> Olimpíada, isto é, entre 96 a.C. e 93 a.C.: "*Titus Lucretius poeta nascitur, postea amatorio poculo in furorem versus, cum aliquot libros per intervalla*

*insaniae conscripsisset, quos postea Cicero emendavit, propria se manu interfecit, anno aetatis XLIV*<sup>36</sup>.

Quase todos os fatos históricos sobre Lucrécio são imprecisos. Muitos historiadores polemizam em torno desse período para o seu nascimento, já que parece conflitar com as pouquíssimas outras referências a Lucrécio que se encontram nos textos de Cícero e de Virgílio. Há, também, uma grande dúvida entre os historiadores se Jerônimo teria sido correto ao julgar o enlouquecimento de Lucrécio, posto que nada há entre as fontes históricas que confirme essa versão e que entre o cristianismo de Jerônimo e o ateísmo de Lucrécio uma longa história de embates ideológicos se interpõe. Mas ninguém questiona que, se enlouqueceu, parece razoável que teria sido em virtude de um “amatório poculo”.

A tradução inglesa postulou-a como “love potion” (BUTLER, 2011), literalmente: poção do amor. Mas, para aproximarmos-nos do sentido que uma “poção do amor” apontava na época do *Chronicon* temos de considerar que isso tudo teria se passado aproximadamente dois milênios antes que azuis drágeas para impotência fossem inventadas e que, nessa época, as experimentações farmacêuticas podiam trazer um misto de efeitos, não apenas aquele desejado. Vamos encontrar novamente a expressão *amatorio poculo* nos *Exercícios Sabáticos* de Fridericus & Willebergus (1728)<sup>37</sup>, numa cessão chamada: “*de abortionis et amatorio poculo*”, a qual descreve como preparar e administrar poções para induzir o aborto, bem como para promover às ereções no homem e à fecundidade na mulher. Nesse livro, que é uma jurisprudência de como se deve proceder, inclusive em termos punitivos, em relação aos temas comezinhos da vida humana, casamento, procriação, partilha de bens, etc. - o “amatorio poculo” é também referido como *magico philtro*, ou poção mágica, cujos efeitos, para além dos venéreos, são também desorientadores, capazes de “perturbar a vontade de um homem” e de

---

<sup>36</sup> “Nascimento de Tito Lucrécio Caro, poeta. Posteriormente, levado a loucura por uma poção do amor, cometeu suicídio com a idade de 44 anos, tendo escrito, durante os intervalos em sua insanidade, diversos livros que foram corrigidos por Cícero.” Esta é uma tradução minha para o inglês: “Birth of Titus Lucretius Carus, poet. Later driven mad by a love-potion, he comitted suicide at age forty-four, having written, during breaks in his insanity, several books which Cicero later corrected” (BUTLER, 2011, p. 37).

<sup>37</sup> Pode ser integralmente acessado digitalmente em: <http://digitale.bibliothek.uni-halle.de/vd18/content/pageview/2991278>

induzir à “loucura e a morte”, além de ser utilizado como intercessor em “pactos com o diabo” (p. 167).

Daí que o enlouquecimento de Lucrecio parece ter-se derivado da administração de uma poção do amor, quem sabe uma poção afrodisíaca, uma poção para aumentar a virilidade, mas que também fosse tóxica, que produzisse alucinações, delírios. Uma poção tal qual a da mandrágora<sup>38</sup>.

Lucrecio, mais do que uma personagem histórica, parece apontar-nos para uma problemática que envolve: sexo, loucura, traição, engano... Segundo Holford-Strevens (2002)<sup>39</sup>, “as biografias de Lucrecio seriam muito mais honestas se admitissem serem apenas peças de ficção”<sup>40</sup> (p.2). Não se sabe, com toda a certeza, nem mesmo se existiu um Lucrecio histórico, se ele não passou de um pseudônimo inventado por Cícero, ou uma atribuição arbitrária de autoria - o que não chega a ser uma raridade no mundo antigo. O autor como um elemento indispensável à literatura vai surgir apenas no século XIX, (LEMINSKI, 1986d).

Lucrecio na história de Roma parece ser, mais do que uma pessoa, um acontecimento que problematiza a verticalidade do poder, seja ele dos governantes com os governados, dos deuses com os homens ou dos homens com as mulheres.

Há uma lenda, referida como fato histórico por Dionísio de Helicarnassus e Tito Lívio, ambos historiadores da era augustiana, isto é, do período imperial que se sucedeu ao republicano a partir da tomada do poder por Júlio César, que pretende que a República Romana teria sido instituída após um incidente em que o último monarca etrusco, Lucius Tarquinius Superbus, por volta do ano 509 a.C., teria estuprado Lucrecia, filha do prefeito de Roma, Spurius Lucretius, uma virgem cuja beleza era dita a maior de

---

<sup>38</sup> Na peça de Maquiavel, *A Mandrágora*, a moça que é iludida por um cavaleiro o qual utiliza uma poção do amor para com ela deitar-se chama-se, justamente, “Lucrecia”. Mas isso parece aludir mais à Lucrecia Bórgia, filha do Papa Alexandre VI, o Rodrigo Bórgia em quem Maquiavel teria se inspirado para escrever também: *O príncipe*. Dizem que este, que ficou conhecido como o mais devasso e vil dos pontífices, deitava-se com a própria filha, Lucrecia, e que da beleza dela se aproveitava para fazê-la seduzir seus inimigos cardeais, aos quais ela envenenava depois de uma noite de amor. Assim diziam os seus detratores, e eles era muitos, em função da ascendência hispânica de Rodrigo Bórgia em meio à hegemonia das famílias romanas na política do Vaticano.

<sup>39</sup> Disponível em: <http://lics.leeds.ac.uk/2002/200201.pdf> , Acessado em 21/05/2012.

<sup>40</sup> Além desse, há diversos ensaios ficcionais sobre a biografia de Lucrecio, vale a pena mencionar: *Memórias Imaginárias de Lucrecio* (SOLLERS, 1983), disponível em: <http://ateus.net/artigos/filosofia/memorias-imaginarias-de-lucrecio/> , Acessado em 21/05/2012; *Vies Imaginaires* (SCHWOB, 1896), disponível em: <http://archive.org/details/viesimaginaires00schwoft> , Acessado em 21/05/2012 e *Nei Pleniluni Sereni: autobiografia immaginaria di Tito Lucrezio Caro* (CANALI, 1995).

toda a Roma. Após uma farra com vinho, Tarquinius teria invadido o quarto de Lucrecia e violado-a, ao que a moça respondeu com seu suicídio, ato contínuo. O povo revoltado por esse acontecimento teria deposto Tarquinius e instaurado a República.

A vida de Lucrecio(a), essa ficção, é, pois, uma síntese da ética venusiana. Não tem forma nem sexo original, é sensual, bela e efêmera; de uma pureza que não se eterniza, que é circunstancial, posto que está fadada a ser devassada por um fluxo delirante, por um macho violento (Marte), por um envenenamento. Lucrecia que é filha de Spurius (esporos), dos gérmenes, dos átomos, do sêmen. O próprio texto de Lucrecio não perde a dimensão prática das condições que favorecem a semente, recomendando ao final do livro IV certas posições sexuais que facilitam à procriação.

...há certas coisas que fazem crescer a semente pelo corpo, outras que a diminuem e a põem doente. Também tem muitíssima importância a maneira por que se realiza o brando prazer: parece que é a maneira dos animais quadrúpedes que as esposas concebem com mais facilidade, porque a semente pode assim dirigir-se aos lugares certos, dada a inclinação do peito e a elevação dos rins. (LUCRÉCIO, 1988, p. 95)

Lucrecio fala dessa intensidade desmedida da vida que a tudo cria e, ao mesmo tempo, ao que já está criado abala, perturba, dissolve. A vida para além do conteúdo e continente: a semente não contém a árvore, são os encontros dos átomos dentro da semente e da semente com a terra, da terra com o sol, com a chuva, as facilidades, as dificuldades que lhe interpelam que fazem a árvore nascer e crescer. É a qualidade da relação entre os átomos que estão na semente que estabelecem se ela vai gerar árvore ou grama. As relações tem memória. Mas a memória também é precária, também precisa ser alimentada por uma experimentação que nunca é tal e qual o script. Há *diegesis* e *poiesis* na natureza. Assim como na mandrágora há fertilidade e envenenamento. O homem da mandrágora nasce com um rizoma na cabeça. Nascemos todos nós, com nossos neurônios. O sólido nasce do líquido. A pureza nasce da mestiçagem. No devir lucreciano as coisas não se distinguem pela forma ou pela natureza, mas pela conjunção e pela intensidade. A conjunção dos átomos, o pensamento, o poema, são fluxos, experimentações, arranjos singulares; e os fluxos são *pharmakon*, servem tanto para a

cura como para o envenenamento, "... todo fluxo é um pharmakon em seu gênero; em outras palavras, é um específico" (SERRES, 2003, p. 153).

A ética à qual Lucrecio nos inspira é essa atenção empírica para com as coisas, essa capacidade de distinguir no seio de um turbilhão aquilo que nos incita à vida (nos cura) e aquilo que nos envenena.

## EM PEDRA DURA, ÁGUA MOLE.

A protodinâmica de Lucrecio consiste em indagar: o que se passa, na realidade, quando esse ângulo aparece ou subsiste por algum tempo? E a resposta é: Tudo. Isto é, a natureza, o nascimento das coisas. E a aparição da linguagem. (...) A fragata Vênus é metaestável sobre as águas. (SERRES, 2003, p. 41)

A bacia do mediterrâneo é uma região extremamente árida. Essa terra que é tão boa para as uvas e para as olivas não favorece o armazenamento da água. Porosa, a terra permite que a chuva penetre-a e se perca em fluxos subterrâneos antes de derramar-se nas águas do mar. Por isso o desenvolvimento das cidades no entorno do mediterrâneo sempre esteve em alguma medida ligado ao problema da irrigação. Fazer chegar a água das regiões mais altas e de solo mais compacto, capazes de contê-la em lagos ou rios, até as planícies onde uma cidade consegue se conectar com vias, com estradas, enfim, com o movimento de trocas de gente, de mercadorias e de valores que é o que produz o crescimento urbano sempre foi um desafio para os arquitetos da antiguidade.

O conhecimento do mundo antes da revolução moderna nunca esteve separado da necessidade de dar respostas aos desafios práticos impostos pelo mundo. Por isso, coextesivamente à necessidade de uma engenharia dos fluxos, isto é, do desafio de transportar uma massa de água de um lugar a outro com velocidade e vazão ótimas, nasce também uma dinâmica dos fluxos, ou uma hidrodinâmica. Pode-se dizer que a prática de construção dos aquedutos gerou para o lado da física o pensamento de Lucrecio e para o da matemática o de Arquimedes. No mundo antigo essas duas

disciplinas não andavam juntas da forma como passaram a fazer depois do Renascimento. Segundo Serres (2003, p. 25), os antigos teriam produzido “sistemas formais rigorosos e discursos da natureza, como dois blocos linguísticos separados, como dois conjuntos disjuntos”.

Essa física, realizada por Lucrecio, colocada “do lado de fora” (SERRES, 2003, p. 106), isto é, além dos laboratórios, não pressupõe uma distinção entre fenômeno e experimento, e entre *utilitas* (utilidade) e *episteme* (saber), entre a ação e interpretação. O modelo lucreciano tinha no fluxo das águas sobre um aqueduto a mais importante imagem para o seu discurso da natureza, isto é, para a gênese do mundo. Observando o escoamento da água sobre o canal de pedra, Lucrecio percebeu que aqui e ali, de maneira imprevisível, em local e hora incertos, surgiam pequenos turbilhões, pequenos redemoinhos. Na sua razão de atomista, ou seja, pensando os átomos como pesos que caem e sabendo que um objeto que cai, via de regra, não se desvia espontaneamente da sua trajetória, Lucrecio encontra o clinâmen de Epicuro.

O clinâmen constitui, pois, a condição fundamental para se pensar uma constituição da natureza que prescindia dos deuses. Para Lucrecio, a natureza fabrica-se a si mesma:

...quando os corpos são levados em linha reta através do vazio e de cima para baixo pelo seu próprio movimento, afastam-se um pouco da sua trajetória, em altura incerta e em incerto lugar, e tão-somente o necessário para que se possa dizer que se mudou o movimento. Se não pudesse desviar-se, todos eles, como gotas de chuvas, cairiam pelo profundo espaço sempre de cima para baixo e não haveria para os elementos nenhuma possibilidade de colisão ou de choque; se assim fosse, jamais a natureza teria criado coisa alguma (LUCRÉCIO, 1988, p.50)

A existência da vida e dos objetos, para Lucrecio, segue o mesmo princípio dos turbilhões. É engendrada aleatoriamente -“em altura incerta e em incerto lugar” - pela conjunção dos átomos, após uma sucessão de tentativas e de erro “de terem se unido de mil modos, mas em vão e inutilmente” (LUCRÉCIO, 1988, p. 60). As coisas os corpos são eventos de extrema raridade.

A física vênere valoriza a excepcionalidade das coisas sólidas, ao passo que a física marcial as considera como regra. Enquanto o materialismo atomista nos insta a

uma ética que toma na poética da natureza, na insistência, na sorte e nos encontros, na sensualidade, pois, que dá origem às coisas, uma inspiração para a prática do mundo; a dinâmica clássica toma os objetos prontos como ponto de partida e como ordinários, fala do seu consumo e de sua acumulação. A física mecânica é uma física de combustões, de motores e máquinas, de eficiências e rendimentos, de contabilidade e de imposições. O atomismo está para a poesia como a física mecânica está para a economia científica.

A matéria para Lucrecio é entendida como a exceção, como a emergência do raro, do precioso, dentro de um universo caótico.

Nesse sentido, há dois modelos do caos, isto é, do incorporal ou, do informe, no atomismo. O primeiro modelo é o do movimento de queda em paralelas; movimento em que não há encontro, não há relações, apenas trajetórias previsíveis e frias; movimento de queda em linha reta dos átomos que é o cânone, a regra, o ordinário. O segundo modelo forma-se pela aparição absolutamente rara e excepcional de um ângulo dentro do contexto das paralelas, da chuva atômica, e, como consequência desse desvio da queda, dessa derivação tangente e elíptica em relação à paralela, os átomos chocam-se, fazem-se desviar suas trajetórias uns aos outros, tal qual as bolas de um jogo de sinuca, dando origem ao segundo modelo do caos: o da nuvem.

O feixe de paralelas original, o escoamento laminar, foi perturbado pelo ângulo e gerou uma série de embates e entrechoques entre os átomos. A partir dessa perturbação, dessa interferência, surge um campo de possíveis onde a massa informe, tal como uma nuvem, vence na maioria das vezes sobre as formas, sobre as organizações. Contudo, eventualmente, produz-se uma convergência entre estes choques e encontros, uma conveniência, uma conjunção que forma um turbilhão. Este, por seu turno, não é um objeto em si, indestrutível, mas uma experiência, uma duração. A matéria é a luta que o conjunto trava para manter-se estável por algum tempo dentro do caos-nuvem que é violento e veloz. É assim que nasce um corpo. Essa é a descrição de como o ângulo primordial instaura o caos-nuvem a partir do caos-chuva de átomos; e, posteriormente, como os encontros, as afinidades, o acaso, formam corpos a partir dessa nuvem. Em outras palavras, os corpos nascem em conformidade com as suas circunstâncias.



Tudo existe, a vida incluída, como um momento de metaestabilidade, como organização temporária em um fluxo caótico. Essa organização gera um agregado, uma convergência, uma conjunção que emula uma paz temporária. Como um pião que gira, os objetos existem num equilíbrio transitório: “o pião é uma circum – estância” (SERRES, 2003, p. 49). Mas, assim como o pião antes de parar, de entregar-se à gravidade, salta para o lado, sacode, luta contra a queda, também os objetos naturais não são econômicos, isto é, eles ignoram que estão fadados à declinação - que o caos-chuva de átomos é o polo vencedor ao final de tudo - e não buscam conservar o movimento que lhes resta, mas ao contrário, esforçam-se para restabelecer seu movimento, sua intensidade, tentam conquistar uma estabilidade a partir da dinâmica.

Por isso que há, no seio de uma lógica da declinação, do percurso dócil que todos os objetos percorrem, e o universo inclusive, em direção ao fim, a produção do irracional, do movimento perdulário, a poética, o desvio, a vida.

Todos os marinheiros sabem muito bem, contrariamente a Montaigne e Pascal, que nem sempre descem um rio sem esforço. As contracorrentes por vezes os imobilizam, por vezes os arrastam a montante. A corrente não é sempre uma rota que os leva aonde querem ir. Há reversível local no irreversível global. (...) as águas poéticas dos sonhos são ignorantes de transporte fluvial e de hidrodinâmica. Tudo não vai uniformemente para a morte. Os contratempos formam bolsas de memória. O escoamento turbilhonario salva o “maintenant”. (SERRES, 2003, p. 236-237)

Os corpos, como os objetos, são esse espaço de duração, esse agora sensível que se mantém como tal enquanto a força de sua convergência durar, isto é, enquanto seus átomos, suas moléculas, suas células, permanecerem ligadas. Os corpos extinguem-se quando essa união perde a força, já que o conjunto é fadado à entropia. Ou, então, uma força maior, um rescaldo do caos que nunca é totalmente aplacado pela paz que reina no centro do tornado pode irromper. Um meteoro se desprende do cinturão de asteroides e se choca contra o planeta. Uma bala perdida parte das zonas de conflito e interrompe a segurança artificial do bairro burguês. Uma partícula é acelerada na contramão do

acelerador de hádrons<sup>41</sup> e ataca o conjunto, abala o organismo e ele se desfaz em seus ínfimos pedaços atômicos e retorna ao infinito, volta ao mundo onde a lei da entropia não funciona mais.

Um cometa, uma bala ou uma fissão nuclear. Dimensões planetária, corpórea ou atômica. Tudo pode retornar “naturalmente” à morte, ao escoamento laminar, pelo enfraquecimento, pela entropia, ou então ter seu fim antecipado, ter sua unidade dissolvida pelo choque, pela agitação. O mundo não é um local seguro e sempre há a possibilidade de que um evento marginal, desviante, venha em longa e veloz curva desde a periferia do caos-nuvem como um bólido<sup>42</sup> para atacar o conjunto. Morte matada ou morte morrida. A poesia canta-se a si própria. A *poiesis*, o ângulo, o desvio, cria e destrói, cura e envenena.

A sabedoria dos primeiros materialistas foi a de questionar os modelos que buscavam negar essa desordem inexorável de que tudo provém - o otimismo aristotélico, por exemplo; e ao mesmo tempo construir um sistema filosófico que não lamentasse essa imperfeição fundamental do mundo, como a filosofia platônica. Segundo Prigogine e Stengers (1997), no atomismo:

A sabedoria helênica atinge um dos seus pontos mais altos. Onde o homem é no mundo, do mundo, na matéria, da matéria. Não é um estranho, mas um amigo, um familiar, um comensal e igual. Mantém com as coisas um contrato venéreo. Muitas outras sabedorias e ciências são fundadas, ao invés, sobre a ruptura do contrato. O homem é um estranho ao mundo, à aurora, ao céu, às coisas. Odeia-as, luta contra elas. O meio que o circunda é um inimigo perigoso a combater, a manter em sujeição... Epicuro e Lucrecio vivem um universo reconciliado. Onde a ciência das coisas e a do homem convêm na identidade. Eu sou o tumulto, um turbilhão na natureza turbulenta. (Prigogine e Stengers, p. 218)

Isso quer dizer que, levado às últimas consequências, o materialismo é uma ciência das coisas e dos homens, daquilo que nas coisas e nos homens não se distingue, da forma como ambos são gerados sem o auxílio dos deuses.

O materialismo dialético, que surgiu quase dois milênios depois do materialismo atomista, partilhou dessa crítica às ideias transcendentais em relação ao funcionamento

---

<sup>41</sup> Os aceleradores de hádrons são instrumentos utilizados para fazer chocarem-se moléculas de hádrons em altíssima velocidade e em sentido contrário, subdividindo os núcleos dos átomos em partículas subatômicas. É um instrumento como esses que está sendo utilizado na busca pelo Bóson de Higgs.

<sup>42</sup> Ver página 234 sobre os bólidos em Oiticica.

do mundo e denunciou-as como ideologias. Mas a prática da dialética não conseguiu superar a armadilha do universal - que é o transcendente deslocado do começo para o final. O materialismo dialético postulou que o mundo não é uma forma criada a partir de um ser perfeito, mas que ele caminha dialeticamente em direção à perfeição. A dimensão pragmática do materialismo sobrepujou sua dimensão experimental. A necessidade de fornecer uma alternativa concreta ao modo de produção capitalista obscureceu o fato de que o modo de produção das coisas concretas rejeita o utilitarismo ou o pragmatismo, é a experimentação que cria a funcionalidade. Já dizia Lucrécio (1988): “não há nada no nosso corpo que tenha aparecido para que possamos usá-lo, mas é o ter nascido que traz consigo a utilização” (p. 89). O acaso inventa a necessidade.

Não há, pois, razão porque se tentar submeter a realidade ao pragmático. Os fins não justificam os meios porque numa perspectiva *trágica* não há final feliz, só pode haver felicidade durante. Está na hora de reconhecer a lição ética do primeiro materialismo, portanto, e falar em nome de um comunismo ficcional<sup>43</sup>, da produção de um “comum” no âmbito de nossas práticas artísticas e poéticas, dos encontros vêneros, das nossas estéticas existenciais; uma ética que não aceite o caráter bélico e marcial do comunismo real. O comunismo ficcional não é um comunismo ideal, nele o que importa são os ídolos, não as ideias.

---

<sup>43</sup> Da ficção comunista ao comunismo ficcional, o embaralhamento dos termos restitui uma potência a essa conjugação entre a dimensão “comum” e a dimensão “ficcional”. Enquanto a ficção comunista está investida de uma utopia perigosamente universalista e de aspiração majoritária, a qual acaba-nos restringindo os espaços de liberdade. O comunismo ficcional aspira a uma experimentação local, minoritária, sem pretensões universalizantes, de caráter fragmentário e aberto. Não se trata, portanto, de supor que a sociedade pode ser melhor que o Estado. Se há algo de interessante numa dimensão “comum” é que ela não se deixa cooptar nem pela sociedade e nem pelo Estado. Nas palavras de Hannah Arendt “Uma vitória completa da sociedade produzirá sempre algum tipo de ‘ficção comunista’, cuja principal característica política é a de que realmente será governada por uma ‘mão invisível’, isto é, por ninguém. O que tradicionalmente chamamos de Estado e de governo cede lugar aqui à mera administração de um estado de coisas que Marx previu corretamente como um ‘definhamento do Estado’, embora estivesse errado ao presumir que somente uma revolução pudesse provocá-lo, e mais errado ainda quando acreditou que essa completa vitória da sociedade significaria o eventual surgimento do ‘reino da liberdade’” (2010, p. 54).

## O MATERIALISMO, ESSA ÍDOLO-LOGIA

“A metafísica é uma física metafórica” (SERRES, 2003, p. 71)

É preciso entender o que se passava com a cidade de Roma entre o séculos V a.C. e 0 a.C. para compreender de que forma o materialismo primordial anunciado por Demócrito e reafirmado por Epicuro ressurgiu na poesia do romano Lucrecio como uma forma de expressão crítica em relação aos caminhos que tomavam a ciência, a filosofia, a religião, a gestão da *polis*, enfim, os diversos campos nos quais a idolatria e a superstição pareciam subverter os avanços realizados pelos gregos alguns séculos antes.

A civilização etrusca que antecedeu a romana tinha dominado um grande número de cidades espalhadas ao longo da porção de terra conhecida hoje como Itália e, ao modo dos gregos, de quem tomaram emprestadas muitas tecnologias - do alfabeto ao panteão - tais cidades eram unidades territoriais e de poder individuais.

Apesar da influencia grega sobre as cidades etruscas, os governantes etruscos exerciam o poder de maneira muito mais violenta que seus pares gregos. Da mesma forma, os deuses etruscos subjugavam seus filhos com igual ferocidade, exigindo idolatria total. A interpretação etrusca do Olimpo era ainda muito conectada com um supersticionismo primevo e exigia sacrifícios, inclusive humanos, e honrarias constantes. Diferentemente dos gregos, que foram pouco a pouco produzindo uma divergência entre a história e o mito, isto é, que sem deixar de prestar homenagens ao Olimpo, jogaram a realidade mitológica para um passado longínquo - o mito residia na origem, mas o presente estava entregue aos homens - os deuses etruscos habitavam o presente, assombravam o dia a dia dos seus súditos.

No período entre V a.C. e III a.C., quando Atenas viveu sua Era de Ouro com as reformas de Sólon, a introdução da democracia ateniense e o estímulo às artes e à

cultura estimulados por Péricles, as cidades etruscas já haviam entrado em declínio. Em 509 a.C. os últimos reis etruscos foram expulsos de Roma pelos latinos e a República foi instaurada. Mas a República, embora tenha reordenado as práticas de poder, pouco mudou em relação aos valores religiosos. Os romanos não eram menos supersticiosos que seus antecessores e, de um lado, a religião oficial intensificava seu espelhamento na dos gregos, de outro, no dia a dia, o povo acreditava nos *numen* – uma espécie de emanção presente em todas as coisas e que vigiava a vida privada dos romanos. Os romanos, que começavam a copiar os gregos em quase tudo, na democracia, nas artes, na filosofia, não conseguiam abandonar completamente seu passado idólatra. A adoração aos ídolos era uma realidade em todas as esferas sociais de Roma e não apenas lá, mas por quase todo o mundo antigo com exceção da Grécia. E também no Oriente, afinal, poucos séculos depois da instauração da República Romana um judeu nascido em Nazaré estaria açoitando os vendedores de talismãs e animais para sacrifício às portas de um templo em Jerusalém. Para Lucrécio, por sua vez, o açoite foi a poesia.

A imposição estrutural de Estado teocrático, que cresceu na medida em que uma comunidade agrícola se desenvolveu em uma cidade comercial, e consolidou-se com a grande onda da cultura grega que antropomorfizou os *numina* em *dei*, dando a eles templos e estátuas, organizando cerimoniais e sacerdócios, manteve-se ainda intocável quanto à forma, mas essa forma estava vazia. Magistrados e sacerdotes ainda sacrificavam vítimas estupidamente, adivinhadores olhavam para o futuro, abençoando ou desaprovando procedimentos, a população observava feriado nos festivais, mas pouco sentimento verdadeiramente religioso vigorava, exceto por um vago sentimento de insegurança na vida emanando da interferência malévola de seres divinos, e o permanente medo da morte e de punições por vir. (BAILEY, 1910, p. 7)

O delicado equilíbrio entre os polos da fertilidade e da abundância fornecidas pela terra, entre a imprevisibilidade e a escassez ocasionadas pelo clima e pelos fenômenos geológicos vem sendo “comprado” desde a antiguidade, em diversas culturas, através de rituais de idolatria. O problema, portanto, da relação entre um Deus ou uns deuses que figuram como “essências” transcendentais, ou seja, entidades que têm certo controle sobre os fenômenos terrestres, que lhes dão origem e os fazem cessar, que sobre os homens têm jurisdição, e um objeto ou objetos representacionais (estátuas, estatuetas, talismãs), ídolos, simulacros que fazem às vezes dessas “essências” e com

elas se comunicam, que com elas se correspondem, que a elas podem encolerizar ou apaziguar, é muito antigo.

Nietzsche<sup>44</sup> (2006) foi um dos primeiros a perceber que o Iluminismo não superou essa problemática da relação entre deuses e ídolos, que o “esclarecimento”, cuja missão era a de nos libertar desse caráter infantilizante do teísmo, apenas colocou uma razão no lugar dos deuses e um cientificismo no lugar da idolatria. A repetitividade do discurso científico funda-se sobre essa certeza de que ele se comunica diretamente com uma razão que ordena a natureza e que não se submete aos defeitos e as perturbações que abalam o mundo. Nietzsche percebeu que o que a idolatria faz funcionar é uma verticalização e uma hierarquização do pensamento, um enfraquecimento da linguagem, uma decadência, enfim, mais do que a simples suposição de uma comunicação espiritual. O problema de adorar aos deuses é que essa adoração constitui-nos como humanos, define os limites da nossa humanidade, impõe-nos uma vida menor.

Mas antes de Nietzsche, os materialistas antigos já atacavam essa visão de mundo<sup>45</sup>. E, se a filosofia grega tinha realizado uma vitória da história sobre a mitologia e logrado uma possível vantagem do pensamento sobre a superstição, o platonismo, que emergiu dentro dessa filosofia, subjugou o pensamento às mesmas cadeias da idolatria, ou seja, à clivagem do mundo em essências/simulacros. O mundo platônico, entregue à imperfeição de buscar repetir sem êxito a perfeição ideal das essências, é um mundo repleto de cópias boas e cópias más - os simulacros. Caberia ao homem, através da *episteme* (do conhecimento) distinguir entre elas. A ética platônica é, portanto, uma ética analítico-reflexiva que busca a distinção entre as variações do dado e a sua maior ou menor perfeição em relação a uma forma ideal que esse homem está fadado a nunca conhecer inteiramente. No livro IV da *República*, Platão (1997) explica como os simulacros podem ser perniciosos à vida coletiva e como, por este motivo, os poetas são um elemento perigoso ao Estado ideal e devem, por isso, ser expulsos da cidade.

---

<sup>44</sup> “Dividir o mundo em um ‘verdadeiro’ e um ‘aparente’, seja a maneira de um cristianismo, seja à maneira de Kant (um cristão *insidioso*, afinal de contas), é apenas uma sugestão da *décadence* – um sintoma da vida que *declina...*” .(p.6)

<sup>45</sup> Embora Nietzsche não pareça ter visto no átomo algo diferente do que uma “essência”. Em *O crepúsculo dos ídolos*, ele refere-se duas vezes ao atomismo como uma forma idolátrica de pensar a gênese.

...por produzirem personagens pretensamente conforme a seus modelos reais sem possuírem o saber que lhes outorgam, isto é, porque produzem simulacros de generais, governantes, médicos etc.. Assim, os poetas com suas produções aparecem como tipos-cópias que não podem servir de modelo para os cidadãos de um Estado filosófico ideal. (MADARASZ, 2005, p. 1214)

Platão ataca não apenas o falseamento ao nível dos objetos, das coisas imperfeitas, mas o falsário ao nível do sujeito. Pretender que exista algo como um verdadeiro general, um verdadeiro governante, um verdadeiro filósofo (não um sofista) para que o Estado tenha uma forma justa e ideal é impor o reinado do mesmo sobre a matéria cambiante da vida.

Até o presente, esse Estado justo e ideal nunca foi conquistado, e nem poderia, mas os poetas foram e são expulsos da cidade. As subjetividades que não aceitam interpretar os papéis estabelecidos de antemão, que tem prazer nas formas híbridas, nas misturas, ou no jogo, no falseamento das identidades, continuam sendo indesejadas, aprisionadas, evitadas, humilhadas. Que o pobre não se esqueça de interpretar seu papel de pobre, de “bom pobre” preferencialmente; que o trabalhador não queira ser um boa-vida; que os boas-vidas não queiram ser artistas; que os artistas não queiram ser políticos, e assim por diante. A ética do capitalismo não é apenas protestante, mas platônica.

O atomismo, por sua vez, foi chamado de o primeiro materialismo não apenas porque rejeita a ideia de uma causa para a criação que esteja fora do plano da matéria, mas porque ao fazê-lo, permite-nos repensar o nosso modo de viver no mundo, repensar nossas existências coletivas que também seguem o princípio auto-organizativo dos turbilhões. A *turba* - para os modernos: as multidões, para os antigos: as “danças loucas na festa de Baco” (SERRES, 2003, p. 47) - está para o *turbo*, os turbilhões, assim como o caos-nuvem para os corpos, ou seja, os coletivos humanos também se ordenam, se organizam, formam famílias, clãs, cidades sob esse mesmo princípio imanente dos encontros e das afinidades, das conveniências que surgem num campo de intensidades e de excessos dionisíacos, da loucura; e não a partir da necessidade, do pragmatismo ou do evolucionismo. Há leis, há tabus, há dogmas, mas eles são espaços de memória fadados às circunstâncias, da mesma forma que a matéria, da mesma forma que tudo na natureza.

A filosofia epicurista, que diverge do ideal platônico e da relação entre essência e simulacros, ou mundo das ideias e mundo dos objetos, pensa todos os objetos como simulacros. A descrição que Lucrecio, inspirado por Epicuro, faz do simulacro é de que estes são extensões dos objetos. O simulacro está conectado com o objeto, ele apenas diverge dele em intensidade. Os simulacros são a periferia do turbilhão que forma o objeto, as franjas que os objetos balançam por onde passam. Os simulacros no epicurismo não são cópias ruins, cópias falhas, mas emissões de átomos realizadas pelos objetos e que se encontram distantes da fonte, isto é, distantes do centro do turbilhão, distantes do ponto de maior força, de maior convergência. Os simulacros nos tocam e tocam a outros objetos, é por isso que vemos e ouvimos, é por isso que sentimos. A percepção no atomismo é um “tato generalizado” (SERRES, 2003, p. 166). O mundo atomista é totalmente tátil e sensual.

Ao propor que não há uma separação entre objetos e simulacros, mas que são ambos parte de um sistema imanente; que o modelo não é clivado em formas ideais e cópias, mas integrado, conectado, “bricolado”; o epicurismo instaura uma “economia política dos processos naturais” (PRIGOGINE e STENGERS, 1997, p. 143). Ressalte-se, não uma economia científica, não uma economia racional: uma economia política. A economia, isto é, a produção, circulação e consumo das coisas, é como uma política, ou seja, como uma experiência coletiva, comum, local e específica; e não como uma ciência, não como uma descoberta, como uma decifração, não como a universalidade das leis transcendentais.

Não é à toa que Marx escreveu sua tese de doutoramento sobre as *Diferenças entre as filosofias de natureza entre Demócrito e Epicuro*. Ele buscou nesse trabalho analisar qual dos modelos atomistas servia mais para fundamentar uma abordagem materialista da realidade. Segundo Silva (2011, p. 68), sua intenção seria encontrar um modelo filosófico que pudesse garantir “o caráter prometeico da filosofia que, arrancando o homem da servidão a outros deuses que não a sua autoconsciência, pode conduzi-lo a liberdade almejada”.

A liberdade no materialismo é diferente daquela do fiel, a liberdade da obediência. No materialismo a liberdade é dilacerante, como aquela alcançada por



Prometeu. A razão científica derivada do modelo idólatra que o Iluminismo não pôde superar produziu o mundo de uma verdade sem luta, no qual o verdadeiro assim se identifica por hereditário merecimento, e não por conquista. As leis naturais na economia “científica” dos processos naturais são assim porque de direito e não porque tiveram de sobrepor-se a outras verdades igualmente, legitimamente, possíveis. Ao contrário dos simulacros que se tocam, se fecundam, se misturam, as verdades decorrentes das leis naturais têm essa risível<sup>46</sup> pureza ou originalidade. Uma vez que elas reclamam seu território, o tempo estanca em mesmerizante circularidade, o jogo deixa de ser jogado, tudo deve ser ordenado sucessivamente por obediência a essas leis naturais, o dissenso está expulso, assim como a política. Daí se entende a ironia nietzschiana: como respeitar uma ciência filha do Iluminismo que ao invés de pedir ousadia e libertação não cessa de impor obediência e submissão?

Por isso, considera-se os antigos atomistas como os primeiros materialistas. A verdade do mundo está nas coisas e das coisas nós sabemos na medida em que elas emitem átomos e nos tocam, isto é, por meio dos simulacros, por meio das sensações e não da *episteme*. Mas como nós também somos uma conjunção temporária de átomos, uma conjunção aberta, que também recebe e emite átomos, também somos simulacros que se misturam com os objetos, pode-se dizer que, no materialismo, a sensação é uma comunicação e a comunicação é uma formação. Como disse Foucault (2000) no início de seu: *As palavras e as coisas*, sobre a “*convenientia*”:

São “convenientes” as coisas que, aproximando-se umas das outras, vêm a se emparelhar; tocam-se nas bordas, suas franjas se misturam, a extremidade de uma designa o começo da outra. Desse modo, comunica-se o movimento, comunicam-se as influências e as paixões, e também as propriedades. (p.23)

A comunicação no epicurismo não se dá num eixo vertical: deuses-homens, transcendência/imanência, mas num eixo horizontal. Tudo o que existe são átomos e vazios e os encontros entre átomos e vazios. Não há essências, então, mas há simulacros e são eles que nos tocam. A comunicação é, pois, uma manipulação, um contato, uma sensação, não uma representação. Não há comunicação possível entre os deuses

---

<sup>46</sup> Foucault (1979) comenta a inspiração nietzschiana para a escrita da história como um “rir das origens” (p. 18)

olímpicos e o mundo dos homens. A linguagem no plano dos simulacros é sempre *mimesis*, ou seja, sempre encenação. Dizer é encenar o objeto, é performá-lo e não representá-lo. A *poiseis* e a *diegesis* são modos de realizar a *mimesis*<sup>47</sup>, o desvio e a memória estão submetidos a esse princípio imanente da linguagem: dizer é ter de refazer o objeto a cada vez. A linguagem prometeica, dilacerada, precisa ser refeita a todo o momento. Os deuses foram despejados da eternidade, roubados de seu poder de impor aos homens os sentidos. Desfez-se, portanto, as condições da representação. A linguagem dos simulacros extrai do ritual idólatra a comunicação com os deuses, mas fica com o transe, fica com a encenação, fica com o rodopio, fica com a risada da pombagira que nos desperta do nosso torpor humanizado.

...poderíamos dizer que cada tipo de prece (de "oração") produz um determinado tipo de Deus: os deuses são gerados pelas orações, feitos da matéria-prima da esperança e do imaginário dos que a eles rezam. Diz-me como rezas, dir-te-ei como é teu Deus, parece não ser uma frase longe da verdade. Uma frase, uma oração: em português, usamos a mesma palavra para designar o ato de falar com Deus e a unidade básica do discurso. Oração, orar: adorar. O orador é tanto aquele que fala como aquele que reza. (LEMINSKI, 1986b, p. 151)

Nada pode ser mais primitivo, mais obscuro, mais fanático, portanto, do que o sono sem sonhos a que nos induz o exercício forçado de uma linguagem representativa. A linguagem da "oração" nos tira a ação do discurso, nos subtrai a *mimesis*, esconjura ao transe, nos rouba a gestualidade da linguagem. No materialismo mais extremo, aquele dos poetas, falaríamos como se dançássemos, pelo puro prazer do ritmo, Dionísio tiraria Afrodite para bailar.

Mas o fato de que vivemos prendendo a linguagem às cadeias da representação desde a antiguidade e que o sujeito psicológico é fruto disso; que as religiões monoteístas foram o desdobramento e o aperfeiçoamento, até mesmo a realização plena, desse princípio; e que o capitalismo realiza através dessa dinâmica da representação a conversibilidade geral do valor em moeda, tudo isso não faz que a representação seja mais necessária, apenas explica porque temos tanta dificuldade de imaginar um mundo

---

<sup>47</sup> Na República, Platão (1997) defende que só devem ser admitidos na cidade os poetas que fazem uso da *diegesis* e que evitam a *mimesis*. A imitação é a arte do engano.

fora do plano dela. Nesse mundo seríamos todos deuses, todos loucos, todos ricos. É o mundo dos sonhos.

A física de Lucrecio realiza a determinação expressa por Dante no seu Inferno e retomada por Freud (1996) ao modo de um epílogo para sua *Interpretação dos Sonhos: "Flectere si nequeo superos, Acheronta Movebo"*<sup>48</sup> (p.15). O mundo atomista que abre mão da comunicação entre um mundo superior e um inferior flui como as águas do Aqueronte em direção à morte, mas não cessa de turbilhonar no meio do caminho. O teatro da vida faz-se no leito do rio que dissolve os corpos, na ribalta da morte. O sujeito insinua-se sob as águas correntes do inconsciente. "A coerência é invariante de um mecanismo ao outro, o psicológico e o metafísico" (SERRES, 2003, p. 53).

Eis que a diferença entre ficção e realidade, entre sonho e vigília, não é de natureza, mas de intensidade e de localização. A realidade é o que está compacto, o que agrega um grande conjunto de átomos, que tem peso, que faz sua materialidade na proximidade e no encontro. A ficção são os simulacros, as franjas da matéria que se mesclam, misturam-se, tocam-se e que também podem, eventualmente e *a posteriori*, gerar novas convergências, novos objetos. A ficção é uma forma de comunicação, e a comunicação na ciência dos ídolos é um toque, uma conexão.

Os filósofos gregos, principalmente com Sócrates, Aristóteles e Platão, conseguiram inserir a história entre o presente e o mito. Conquistaram um espaço de liberdade para o homem. Deixaram os deuses no passado, como operadores da gênese, e permitiram que os homens fizessem história, mesmo que em grande parte, como vimos, esta história não logrou superar o modo teísta de pensar. Mas foi a doutrina epicurista, especialmente aquela poetizada por Lucrecio em seu *De natura rerum*, a doutrina do clinâmen, que inseriu a cosmogênese entre o mito e a história, isto é, tirou os deuses do princípio, cortou a comunicação entre o produtor e o produto e vice-versa. O mundo fez-se a si mesmo através do clinâmen, sem a ajuda dos deuses. O panteão é apenas uma imagem isolada, uma ideia sem simulacros, que não nos toca, não nos chega, existe apenas como abstração, carece de materialidade. Lucrecio em nenhum momento nega os deuses, apenas diz que eles não estabelecem relações conosco. E de todos os deuses

---

<sup>48</sup> A tradução sugerida pela edição da Imago: "Se não puder dobrar os deuses de cima, comoverei o Aqueronte".

dentre os quais poderia ter escolhido para dedicar o seu poema, escolheu aquela da imanência: Vênus<sup>49</sup>. No mundo venusiano que é o reino da matéria formada pela hidrodinâmica atômica, os objetos são imagens tácteis, são ídolos órfãos que se associam entre si, são metáforas. O materialismo é, pois, uma anti-idolatria e, ao mesmo tempo, uma ciência dos ídolos, esses “agentes neutros produtores das multiplicidades infinitas da forma” (SERRES, 2003, p. 165).

No epicurismo, a diferença entre os simulacros e a matéria, entre os objetos oníricos, ficcionais, e os objetos “reais” é apenas de intensidade, todos são parte de um mesmo mundo atômico, de uma mesma imanência, portanto. São os átomos que compõem tudo. São as línguas que se tocam, as palavras que se chocam, o princípio da linguagem na imanência não é a representação, mas o trocadilho. As letras se entrechocam, embaralham-se, jogam, produzem sentido. Com os átomos não é diferente. “Pedro tu és pedra”. Seria Jesus<sup>50</sup> um atomista?

O materialismo é um *ethos* de poeta. Na república atomista os poetas não são apenas chamados de volta para a cidade, eles são os políticos por excelência. Se o comunismo tivesse, de fato, sido científico, poderia ter-nos levado para outros lugares, mas para isso não deveria ter desconhecido a lição de Lucrecio de que a poesia deve frequentar a ciência; que em tudo que na vida é duro e permanente habitam encontros frágeis, fluídos e ternos: “*Hay que enter necerse, perder la ternura jamás*”<sup>51</sup>.

Por isso que o primeiro materialismo pode nos ajudar a interpretar as vicissitudes do segundo. Enquanto o atomismo vislumbra na realidade o seu caráter linguageiro, o materialismo-dialético pressupõe uma realidade material que está descolada do plano da linguagem. O pretense “cientificismo” do comunismo marxista reintroduziu o idealismo (essa maneira moderna de adorar os ídolos), justamente quando pretendia o contrário. Na sua crítica à *Ideologia Alemã* (1999), Marx e Engels propõem que a defesa do caráter materialista da história, em contraposição à sua

---

<sup>49</sup> A questão do lugar dos deuses na filosofia epicurista tem a ver com o tema da *ataraxia*, isto é, a serenidade e a tranquilidade da ausência de sofrimento. Esse era o objetivo da prática que Epicuro realizava no seu jardim e que tem na amizade e na evitação das paixões o seu princípio. A função dos deuses é inspirar à *ataraxia* para Epicuro.

<sup>50</sup> Na biografia de Jesus escrita por Leminski (LEMINSKI, 1984), o nazareno era um poeta revolucionário.

<sup>51</sup> Já dizia outro poeta revolucionário, Ernesto “Che” Guevara.

interpretação idealista atribuída aos “jovens hegelianos”, deva-se contrapor à linguagem: “não é lutando contra a fraseologia de um mundo, que se luta com o mundo que realmente existe” (p.10).

Ao pensar uma ética para a luta política que é absolutamente procedente enquanto tem na realidade material o seu fim último, os filósofos descuidam, contudo, do fato de que a conquista dessa realidade material não se dá de maneira pragmática ou utilitária, isto é, que esse pragmatismo e utilitarismo estão prenhes do mesmo idealismo que eles julgavam combater. Teria sido necessário rever a concepção de ciência de que o materialismo se serviu ao mesmo tempo em que formulava sua ética. Ter descolado o problema epistêmico do problema ético foi seu equívoco.

É onde termina a especulação, isto é, na vida real, que começa a ciência real, positiva, a expressão da atividade prática, do processo de desenvolvimento prático dos homens. É nesse ponto que termina o fraseado vago sobre a consciência e o saber real passa a ocupar o seu lugar. (MARX e ENGELS, 1999, p. 22)

A ética materialista de engajamento na mudança do mundo não precisa ser realizada em contraposição à produção linguageira. Desconsiderar as possibilidades não explicativas, não conscientizadoras, não representativas da linguagem, possibilidades poéticas, portanto, deixou o materialismo-dialético sujeito àquela clivagem platônica tão afeita ao capitalismo. Um mundo de cópias falhas produzidas pela linguagem e de essências inatingíveis visadas pelo conhecimento. A ciência desse materialismo era tão idealista quando a filosofia que ele criticava. Marx e Engels (1999) inverteram o sentido da comunicação, não mais do céu para a terra, mas da terra para o céu<sup>52</sup>, sem abolir a comunicação entre os ídolos e as ideias.

Já Walter Benjamin (1994c, p. 223-224) parece ter previsto os riscos de desqualificar esse caráter sutil, poético, ficcional da luta política.

---

<sup>52</sup> “Contrariamente à filosofia alemã, que desce do céu para a terra, aqui parte-se da terra para atingir o céu. Isto significa que não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam e pensam nem daquilo que são nas palavras, no pensamento, na imaginação e na representação de outrem para chegar aos homens em carne e osso; parte-se dos homens, da sua atividade real” (MARX e ENGELS, 1999, p. 21).

A luta de classes, que um historiador educado por Marx jamais perde de vista, é uma luta pelas coisas brutas e materiais, sem as quais não existem as refinadas e espirituais. Mas na luta de classes essas coisas não podem ser representadas como despojos atribuídos ao vencedor. Elas se manifestam nessa luta sob a forma da confiança, da coragem, do humor, da astúcia, da firmeza, e agem de longe, do fundo dos tempos. Elas questionarão sempre cada vitória dos dominadores. Assim como as flores dirigem sua corola para o sol, o passado, graças a um misterioso heliotropismo, tenta dirigir-se para o sol que se levanta no céu da história. O materialismo histórico deve ficar atento a essa transformação, a mais imperceptível de todas.

Para Benjamin, a atenção acurada a estes elementos ternos, refinados, espirituais, não pode contrapor-se à luta pelas coisas materiais. Não se deve opor o ficcional ao útil, o extravagante ao funcional<sup>53</sup>. Há aí uma forte indicação ético-epistêmica. Deixar que a sedução das coisas brutas obscureça o aspecto sutil da vida pode fazer com que a vitória na disputa política não coincida com a libertação almejada. Não se deve permitir que o aspecto marcial da luta exclua sua dimensão estética e venusiana.

Nesse sentido, a física vênere lucreciana acolhe os objetos sólidos, mas a dureza belicosa da física clássica não acolhe a matéria mole da vida. O atomismo não rejeita à concretude da rocha, pelo contrário, valoriza sua excepcionalidade, sua raridade. Já a física clássica e o materialismo-dialético nela inspirado não reconhecem a presença sutil e etérea das coisas, a dimensão inacabada e informe do tempo. O corpo produz pedras: renais, vesiculares, etc., produz o insensível cabelo, a insensível unha. Mas a moleza da pedra é mais silenciosa que a dos vivos. Habita o diminuto espaço entre as moléculas subatômicas, fala tão baixo que a física clássica e o segundo materialismo não souberam escutá-la. Como disse João Cabral de Melo Neto (2008) no poema *A educação pela pedra*:

para aprender da pedra, frequentá-la;  
captar sua voz inenfática, impessoal  
(pela dicção ela começa as aulas).  
A lição de moral, sua resistência fria  
ao que flui e a fluir, a ser maleada;  
a de poética, sua carnadura concreta;  
a de economia, seu adensar-se compacta;  
lições da pedra (de fora para dentro, cartilha muda),  
para quem soletrá-la.

---

<sup>53</sup> O ficcional opõe-se ao utilitário, não ao útil, assim como o extravagante deve opor-se ao funcionalismo e não ao que é funcional.

Vamos buscar a polissemia do poeta. Cartilha muda: código escrito em linguagem não falada, em linguagem gestual, performática, em encenações. Cartilha muda: código em mudança, em transformação, em movimento. O materialismo, ao pé da letra, isto é, na dureza concreta da matéria, quer dizer isto: que ninguém puxa os cordões. No corpo do boneco do *voodoo*, da estátua dos santos, das cabeças da ilha de Páscoa, assim como de todas as coisas, da pedra aos vivos, há uma encenação atômica, uma composição em meio a um fluxo que é uma espécie de teatro, de performance lúdica, nunca uma exibição de força;

A lição ética do materialismo atomista: não adorar os ídolos, mas viver à sua maneira, ou seja, como entidades órfãs entregues ao jogo e à folia; buscar as condições de uma franqueza excepcional e interpelar a repetição farsesca da história. Fazer história como ficção.

Acordei do lado de fora da caverna. Do mesmo lado, infelizmente, em que eu estava preso. Como eu chegara ali? Era tudo muito confuso. Eu tinha experienciado coisas que não cabiam em qualquer língua, nem em gótico, nem em lusitano ou em qualquer língua proscrita. Eu vivera outra realidade, tinha habitado outro corpo, que era também algo completamente diferente de um corpo, era como se eu tivesse experimentado um pouco da multiplicidade daqueles homínidos que moravam na segunda câmara. Como se eu fosse um dentre muitos, ou melhor, muitos dentro de um.

Eu tinha memórias de construções e de pessoas que eu não conhecia. Pessoas de um mundo muito antigo. Vira enormes canais de pedra sendo construídos, assim como estádios colossais, e jogos em que homens enfrentavam feras em desafios sangrentos e bestiais. Estas memórias me vinham como se eu tivesse vivido tais eventos, mas ao mesmo tempo, como se, nessa vivência, houvesse muito mais coisas implicadas as quais estas memórias não poderiam nunca descrever.

E como eu tinha chegado até ali? Onde estava a minha tocha? Como eu saí daquele corredor?

Teria de haver alguém do outro lado daquela ilha! Eu não poderia estar sozinho. Talvez fossem sobreviventes do cataclismo. Essa era a única explicação. Alguém me carregava para fora daquela caverna depois que eu desfalecia, seja lá por qual motivo o ar daqueles túneis turvava minha consciência. A resposta para isso tudo só podia estar do outro lado da ilha. Mas a única maneira que me ocorria para passar ao outro lado estava repleta de riscos. Eu teria de escalar o paredão de rochas e atravessar o morro por cima.

Refleti por alguns minutos sobre a minha situação. Eu tinha passado por situações extremas e meu corpo estava debilitado. Era muito arriscado realizar essa escalada naquele momento. Sem contar que o sol em breve estaria novamente forte demais. O mais prudente seria descansar pelo resto do dia. Ter uma boa noite de sono e tentar a escalada no outro dia pela manhã bem cedinho.

Passé o resto da manhã, enquanto o clima ainda era ameno, observando o paredão e planejando o meu trajeto. As botas do meu uniforme eram aliadas importantes para o desafio, mas a falta de prática e o medo de altura, por sua vez, eram adversários perigosos. O paredão de pedras era razoavelmente acidentado, havia uma porção de reentrâncias nas quais se agarrar e isso era um ponto positivo, mas uma queda naquele lugar sem medicamentos ou assistência era quase que sinônimo de uma morte lenta e sofrida.



Comi umas bananas, levei um cacho para dentro da gruta e repousei durante o dia. Precisava estar forte e descansado para a manhã seguinte. Foi então que me ocorreu um problema que até então passara despercebido, o que eu faria com o *log-book*? Deixá-lo-ia ali enquanto me arriscava para o outrolado da ilha, sem saber ao certo se conseguiria voltar? Carregá-lo comigo seria impossível, eu precisaria de ambas as mãos e não havia qualquer meio de atá-lo a mim. Abandoná-lo, porém, era uma ideia praticamente inadmissível. Ele era o objetivo da missão, era o único elo naquela ilha que me ligava à civilização. Todo o resto era ansiedade e incerteza. O *log-book* era o meu maior consolo naquela ilha de desolação e de insolações.

Sem saber ao certo o que faria para não me separar das palavras do Patriarca, deite-me perto da abertura da caverna, onde uma luminosidade fraca clareava um meio metro do solo e abri o livro para observá-lo mais uma vez, quem sabe, pela última vez?

## LOG-BOOK 3

A estratégia manipulativa ou artesanal de construção conceitual que vem sendo buscada até aqui, na qual se trata de lidar com o que já está à disposição, de conectar materiais distintos, de buscar uma convergência em conceitos que até então não possuíam uma relação direta, essa prática de montagem parece deixar sempre uma fragilidade, uma precariedade ao conceito. Fica sempre uma digital, uma marca da mão do escultor no gesso da obra. Ela nunca é totalmente lisa, totalmente pura. Assim, quando me refiro à ficção, mais do que realizar uma assepsia dessa noção, buscando eliminar suas ambiguidades (ficção como mentira, ficção como ilusão, ficção como invenção, ficção como metáfora, ficção como narrativa, ficção como imaterialidade, etc.), busco experimentar algumas possibilidades em que este conceito possa servir para perturbar tanto uma concepção pragmática e dura do materialismo, como para pensar as possibilidades do fazer histórico, mais precisamente do fazer histórico-biográfico, como uma prática experimental que visa à inseparabilidade entre um “pensar” e um “intervir”. Outra maneira de dizer que fazer história é ocupar-se com o contemporâneo.

... contemporâneo não é só aquele que, percebendo o escuro do presente, nele apreende a resoluta luz; é também aquele que, dividindo e interpolando o tempo, está à altura de transformá-lo e colocá-lo em relação com os outros tempos, de ler nele de modo inédito a história, de citá-la segundo uma necessidade que não provém de maneira nenhuma do seu arbítrio, mas de uma exigência a qual ele não pode responder. É como se aquela invisível luz, que é o escuro do presente, projetasse sua sombra sobre o passado, e este, tocado por esse fecho de sombra, adquirisse a capacidade de responder às trevas do agora. (AGAMBEN, 2009, p. 72)

Essas “trevas do agora” a que se refere Agamben são exatamente as costuras, os limiares, os pontos cegos do presente nos quais os sentidos que lhe dão inteligibilidade estão misturados, estão indecisos, estão em formação. No intuito de operar com essas

trevas, de tomar parte na disputa de sentidos que ela acolhe é que optei por organizar essa investigação ao modo de um *bricoleur*. Este é, segundo Lévi-Strauss (2008), aquele que utiliza meios heteróclitos ou caminhos divergentes para atingir um fim e que “sem jamais completar seu projeto, sempre coloca nele alguma coisa de si” (p.37). Dessa forma, se é verdade que o *bricoleur* se utiliza de sua estratégia fragmentária para atingir um fim, também é verdade que a ênfase de sua ação é sempre o processo, o ato presente de conectar os diferentes conforme as suas afinidades estéticas e fazer, com isso, que uma potência de obra esteja constantemente sendo colocada em jogo, simultaneamente instaurada e desafiada a cada colagem. É, portanto, para sabotar a luminosidade sedutora dos objetivos finais que uma bricolagem se dá.

Por isso, outro conceito que é precariamente apresentado nessa tese, o de *confinamento do presente*, não está aqui para figurar como uma profecia, como uma leitura pessimista do futuro, e nem uma exaltação tola e nostálgica de um passado mais interessante, mais inspirador, mais potente. O desafio proposto é de olhar para esse momento em que vivemos, esse cotidiano, ao modo de uma leitura, e ver nele tanto os fios que vão tecendo uma trama por onde se enredar, como as cores com que emprestar a essa tessitura uma profundidade, uma perspectiva, uma beleza.

Assim, quero enfatizar não apenas que os comentários biografemáticos por mim objetivados nesse trabalho são pequenas bricolagens, também heteróclitas, também divergentes, também insurgentes contra quaisquer objetivos finais, outrossim, que a escolha por essa metodologia busca desorientar intencionalmente as aspirações apolíneas que me subjazem enquanto pesquisador. As belezas dessas vidas não comparecem nesse trabalho para iluminar, ao modo das iluminuras que estampavam os antigos textos sacros, mas para profanar o texto, assombrar as certezas. Vidas que são belas, que são encantadoras, mas como sereias, sempre a instaurar profundidades nas superfícies reflexivas, ou seja, buscam proporcionar-nos, mesmo que brevemente, um afecto da velocidade de um *fora*<sup>54</sup> ou de uma desmedida; daquilo que Nietzsche (1992),

---

<sup>54</sup> O Fora é um conceito apresentado inicialmente por Blanchot para designar algo se passa na experiência literária e que, segundo San Payo (2008), insinua-se para além dos significados contidos no texto, é uma abertura que se produz a partir das contingências da escrita, mas pra além dela, “uma abertura que a ilimita do interior” (p.17). Foucault (1990) e Deleuze (DELEUZE e PARNET, 1998), (DELEUZE e GUATTARI, 1992), retomaram esse conceito para pensar o campo dos possíveis no que se refere à subjetividade. O Fora na perspectiva

fazendo referência à Schopenhauer, definia como o rompimento do *principium individuationis*.

... o imenso *terror* que se apodera do ser humano quando, de repente, é transviado pelas formas cognitivas da aparência fenomenal, na medida em que o princípio da razão, em algumas de suas configurações, parece sofrer uma exceção. Se a esse terror acrescentarmos o delicioso êxtase que, à ruptura do *principium individuationis*, ascende do fundo mais íntimo do homem, sim, da natureza, ser-nos-á dado lançar um olhar à essência do *dionisíaco*, que é trazido a nós, o mais perto possível, pela analogia da embriaguez. (p 30)

A tentativa é, pois, a de fazer essas histórias de vida indo ao encontro da potência dionisíaca que elas acolhem; de equilibrar as tendências apolíneas, de criação de formas, de construção narrativa, com a força dissolvente do presente, com as potências, com os devires que habitam o vivo. Nesse sentido, tomo por inspiração um biógrafo antigo chamado Plutarco que, já à época do encontro entre as civilizações gregas e romanas, publicou uma série de biografias a que chamou de *Vidas Paralelas* (2005), sempre apresentando dois personagens históricos ao mesmo tempo, um grego e outro romano, fazendo com que a vida de um se projetasse sobre a do outro - quem sabe numa primeira experimentação biografemática? Plutarco que além de biógrafo era sacerdote<sup>55</sup> do templo de Delfos, o templo dedicado a Apolo, deus que é ao mesmo tempo artesão, esteta e adivinho. Plutarco era um dos sacerdotes encarregados de interpretar as frases proferidas pelas pitonisas durante o transe.

Emprego a expressão comentários biografemáticos e não comentários biográficos, portanto, porque através do biografema busco esse ponto de indistinção entre as formas evidentes, isto é, a história que se inscreve a partir de um discurso vencedor (BENJAMIN, 1994c), e as potências de desvio, as possibilidades de fracasso, o rastro informe, indistinto, ficcional, que essas vidas deixam no mundo e que pertencem à dimensão também informe, indecisa e aberta que habita o presente. Isso que Agamben (2009) chamou de “trevas do agora”.

---

apontada por estes autores não designa um mundo exterior ao sujeito, mas o caráter aberto que é constitutivo da subjetividade.

<sup>55</sup> Investigações recentes dão conta de que o templo de Apolo situar-se-ia sobre uma falha geológica no sopé do monte Parnaso, de onde escapariam gases vulcânicos que induziriam as pitonisas ao transe.

Utilizo o termo biografema porque este é, igualmente, um conceito precariamente apresentado na obra de Roland Barthes, fragmentado em referências esparsas ao longo da sua bibliografia. Mais do que delimitar com exatidão seu campo de aplicação, Barthes faz referência ao biografema para criticar determinada maneira de fazer biografias. O biografema para Barthes funciona mais como um artefato de interpelação dos modos de escrever sobre vidas, do que como um gênero da escrita biográfica, isto é, como uma tradição de escrita a ser seguida segundo princípios claros e estanques. Em *A câmara clara* (1984), afirma: “a Fotografia tem com a História a mesma relação que o biografema tem com a biografia” (p.51). Assim como Plutarco, Barthes (2005) também realizou no seu livro *Sade, Fourier, Loyola*, sua experiência de escrita biografemática, escrevendo sobre pessoas diferentes de modo a enfatizar os pontos que nestas vidas fazem contato, entram em relação: um plano comum às personagens.

Em certa medida, o biografema vai ao encontro tanto do que está dado como do que se está constituindo. Ainda no exemplo fornecido por Barthes vejamos a duplicidade de forças que compõe uma foto e que são extensíveis ao biografema. Temos tanto a estase da foto: as formas, o arranjo, por ela eternizadas; como o campo de possibilidades que ela apresenta: tudo aquilo que poderia ter acontecido imediatamente antes do instantâneo ser batido e também logo em seguida, sua duração, portanto, seu tempo intensivo. Nessa tese, não busco ser fiel a um gênero de escrita biográfica, tampouco realizar uma experiência exemplar do que seja um biografema. Se faço alusão ao biografema, é porque parece-me possível pensar a partir deste conceito a construção de histórias de vida como uma arte narrativa que sabe conciliar essas duas dimensões: a forma e o devir, a interpretação do sacerdote e o transe da pitonisa; o equilíbrio apolíneo dos atletas nos jogos olímpicos e o movimento cambaleante das turbas nas festas de Baco.

Apolo quer conduzir os seres singulares à tranquilidade precisamente traçando linhas fronteiriças entre eles e lembrando sempre de novo, com suas exigências de autoconhecimento e comedimento, que tais linhas são as leis mais sagradas do mundo. Mas para que a forma, nessa tendência apolínea não se congelasse em rigidez e frieza egípcias, para que no esforço de prescrever às ondas singulares o seu curso e o seu âmbito não fosse extinto o movimento do lago inteiro, de tempos em tempos a maré alta do dionisíaco torna a desfazer todos

aqueles pequenos círculos em que a “vontade” unilateralmente apolínea procura constranger a helenidade. (NIETZSCHE, 1992, p. 68)

Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche (1992) ataca o desequilíbrio inaugural do pensamento ocidental, que teria ocorrido na antiguidade grega e que teve como correlato o declínio da música trágica, ditirâmbica<sup>56</sup>, em direção à lírica; ou, no teatro, a passagem da tragédia para sua forma declinante em Eurípedes, na qual a tragédia aproxima-se do drama. Esse desequilíbrio refere-se a uma prevalência das forças apolíneas sobre as dionisíacas e que teve como consequência para o pensamento a emergência da filosofia socrática. Ao invés de encontrar um espaço de alegria e prazer, um espaço de “resignação trágica e necessidade de arte” (p.96) como sentido para a vida, surge, com o rebaixamento da embriaguez dionisíaca, da sabedoria de que tanto a individuação como a dissolução são princípios inexoráveis da vida, um otimismo o qual, ao mesmo tempo em que enaltece o pensamento e a razão, desqualifica o sensorial e o perceptivo. A cena em que Sócrates caminha tranquilo e confiante para beber cicuta, certo de que o fazia em nome de uma razão, em nome de que sua lição, seu ensinamento, era mais importante do que sua vida ou dos encontros que seu corpo no mundo seria capaz de produzir foi retomada por Nietzsche como síntese dessa supervalorização de Apolo, que acaba significando também uma decadência do homem.

Nietzsche (1992) postulava que a reconquista de um equilíbrio entre ambas as dimensões, apolínea e dionisíaca, um equilíbrio o qual chamou de *trágico*, seria o modo de buscar uma vida mais “digna” de ser vivida. Mas essa dignidade, é importante dizer, é muito diferente daquela que no pensamento da burguesia contemporânea está indissociada de uma noção de sucesso ou de superação.

Há no capitalismo uma tendência a valorizar a vida como superação de dificuldades. Uma espécie de identificação do vencedor a partir do momento em que ele consegue angariar forças suficientes para, mesmo encontrando certos obstáculos, achar os meios de realizar algumas aquisições, seja de bens, de status ou de fama. Aquele que

---

<sup>56</sup> O coral ditirâmbico na tragédia ática representava Dionísio e era realizado por atores sem máscara, cantando e dançando em círculo uma poesia estruturada em estrofe e contra estrofe, ritmada e repetitivamente, buscando intensidades arrebatadoras. Ao passo que a lírica dórica organizava a música em repetições dentro de variações moduladas de modo a impedir que a música se acelerasse ou ganhasse essa capacidade de inspirar sentimentos desmedidos.

mesmo encontrando dificuldades, obstáculos, nunca se abala, nunca perde o seu otimismo e é, por isso, premiado ao final. O tema da superação emerge como símbolo de uma vida digna, mas uma dignidade teleológica, pragmática. Bem diferente daquela resumida numa frase de autoria incerta, grafada primeiramente por Plutarco que a atribuiu ao general romano Pompeu, e que mais tarde Fernando Pessoa em um poema referiu como sendo um lema dos antigos navegadores: “navegar é preciso, viver não é preciso”<sup>57</sup>.

A dignidade de uma vida imprecisa, dignidade trágica, é aquela que dá inteligibilidade à semelhança entre a vida do santo e a do mendigo<sup>58</sup>, isto é, entre a errância ao nível das seduções telúricas e a errância ao nível da ascensão social. O santo não é o que renega as paixões, mas aquele que não deixa sua vida orientar-se por elas, da mesma forma o mendigo, que não renega o sistema de classes ou a vida burguesa, mas vive a vida entregue a outras seduções. Vemos bem que essa dignidade é inconcebível para o capitalista que tem, justamente, na sua identificação com o sistema de classes, com o jogo social (e esse jogo é *to play* não *to joke*, assim como suas consequências: *playboy*, não *jokerman*), o caminho para encontrar os prazeres telúricos. A dignidade para ele é essa sensação de vitória, de que superou certas dificuldades que dão um sobrevalor ao seu gozo, que ajudam a recalcar o fato de que o gozo no capitalismo é um ato de violência, posto que se sustenta naquilo que os marxistas não cansam de dizer com espantosa clareza: “a exploração do homem pelo homem” (MARX e ENGELS, 1999b, p. 39).

Em *A vida dos homens infames*, Foucault (1992) foi ao encontro de certas vidas que, por não se deixarem ordenar nesses critérios práticos de sucesso, por não se deixarem cooptar por essa sedução triste, essa superação covarde, foram enclausuradas:

---

<sup>57</sup> Num excerto do romance *Elezar* (1998), de Michel Tournier, apresentado numa edição da revista Cult (edição de março de 1998) dedicada ao escritor, lê-se a seguinte passagem “De fato, lembrava-se de uma palavra que Plutarco em suas *Vidas* emprestara a Pompeu, a que as cidades hanseáticas tinham tomado como sentença: Viver não é preciso. Navegar é preciso. Daí provinha uma ideia agonizante de que um navegador não é um ser vivo por inteiro, mas alguém que flutua pelos tempos de uma travessia, nos limbos situados a meio caminho da vida e da morte. O alto-mar não teria uma evidente afinidade com o além?”

<sup>58</sup> O santo, o mendigo, o bandido, o poeta, etc., mais do que categorias estanques, podem ser pensados como potências desviantes ao sistema de valores que qualifica a vida no capitalismo e que, excepcionalmente, se conjugam em certos personagens. Vemos essa conjugação em Bashô (LEMINSKI, 1983), o monge e mendigo e poeta, ou em Jean Genet, o santo bandido, segundo Sartre (2002).

“... pobres coitados que só existem pelas poucas e terríveis palavras que circulam por esses dispositivos de poder e são destinadas a torná-los indignos à memória dos homens” (MACHADO, 2000, p. 128). Os párias de uma determinada sociedade que, não nos enganemos, seguem existindo no presente, por exemplo, na figura do louco, do ocioso, do inútil, do pobre, enfim, dessas existências que, segundo Foucault (FOUCAULT, 1992, p. 97), “estão destinadas a não deixar rastro”.

As vidas que essa investigação se propõe a tomar como objeto não são infames nesse mesmo sentido apontado por Foucault. Há algo nelas de êxito, há algo que inspira registro, permanência. Contudo, a perspectiva com que tento abordá-las em muito difere da série de superações que se insinua atrás da noção de sucesso ou de fama que conhecemos. Percebo nessas vidas uma atenção constante, uma atitude para com a sua produção que não se deixa tomar como modelo de uma série, como protótipo, como exemplar, é uma relação, de certa forma, artesanal e, nesse sentido, quem sabe, uma relação narrativa.

Podemos ir mais longe e perguntar se a relação entre o narrador e sua matéria – a vida humana não seria ela própria uma relação artesanal. Não seria sua tarefa trabalhar a matéria-prima da experiência – a sua e a dos outros transformando-a num produto sólido, útil<sup>59</sup> e único. (BENJAMIN, 1994b, p. 221)

Busco, portanto, muito embora sejam pessoas de certo “sucesso”, ir ao encontro da infâmia em suas vidas, no sentido de fazer conexões com que nelas poderia ter dado absolutamente errado. Com aquilo que foi, desde o primeiro momento, pura extravagância, pura ação desmedida. É em direção a esse sentido de artesanal que me dirijo, ou seja, daquilo que era a um dado momento apenas sensível, ainda não passível de medida, de cálculo, de precisão, mas que de alguma maneira ganhou consistência, embora, o tempo todo pudesse ter-se dissolvido no fluxo do tempo, assim como se dissolve no fluxo do tempo constantemente a maior parte dos encontros e dos acasos, tudo aquilo que não aceita ser consumido ou contido inteiramente em um significado.

---

<sup>59</sup> O “útil” referido por Benjamin não é o “utilitário”. O “útil” é o que está em relação com uma prática, o “utilitário” está em relação com uma finalidade.



Com isso, quero dizer que o que empresta à narrativa biografemática uma potência ficcional é a atitude de olhar para os êxitos de uma vida desde a perspectiva de seu fracasso potencial, ou seja, buscar surpreender naquilo que a história consagrou como realidade vitoriosa, uma sombra de infâmia, de miséria e de morte.

Desse modo, quero propor que a forma narrativa que inspira a abordagem biografemática da vida é, em certa medida, ao mesmo tempo ficcional, porque não se deixa medir pelos critérios de verdade que separam a realidade da invenção; e autobiográfica, na medida em que aquilo que é apreendido na vida das personagens biografemadas é justamente aquilo que nelas, no momento da sua produção, forçava-se em direção ao outro, ao coletivo, ao impessoal, aquilo que por pertencer a todos e a ninguém está também em mim. Por isso, do ponto de vista do biógrafo, a narrativa biografemática atualiza um plano de implicação que faz ressoar a afirmação de Flaubert que problematiza a relação autor-personagem: “Emma Bovary sou eu, por mim mesmo”<sup>60</sup>; ou a de Leminski (1990), em sua biografia para Cruz e Souza: “Perfeição só existe na integração / dissolução do sujeito no objeto/ Na tradução do eu no outro/ É por isso que você gostou tanto deste livro/Você, agora, sabe/ Você, eu sou Cruz e Sousa” (p.66).

Esse é um plano em que coabitam os possíveis fracassos dentro dos sucessos, as impessoalidades contras as individualidades. Uma dimensão anônima que está para o biografema, assim como para a filosofia, o plano de imanência<sup>61</sup>. É a condição para a prática biografemática. Pode-se dizer que só é possível biografemar, estrito senso, as crianças, na medida em que o biografema é um ato em direção ao que existia naquelas vidas antes que elas fossem envelhecidas pelos êxitos. A imanência não tem peso, é

---

<sup>60</sup> Acusado de ter escrito uma obra execrável do ponto de vista moral, esta teria sido resposta dada por Flaubert ao tribunal que o inquiriu sobre quem seria Madame Bovary.

<sup>61</sup> Plano de imanência é para Deleuze e Guattari (1992) a condição para a criação de conceitos, ele está para a filosofia assim como o átomo para a física de Lucrecio e Epicuro. Em si não tem forma, não faz um corpo, é o infinito infinitamente variável, mas também é a condição para que as coisas venham a existir. Assim como as composições dos átomos fazem os objetos, o povoamento do plano de imanência por conceitos forma uma filosofia. “Se a filosofia começa com a criação de conceitos, o plano de imanência deve ser considerado como pré-filosófico. Ele está pressuposto, não da maneira pela qual um conceito pode remeter a outros, mas pela qual os conceitos remetem, eles mesmos, a uma compreensão não conceitual.” (DELEUZE e GUATTARI, 1992, p. 57). O plano de imanência na filosofia seria correlativo ao plano de composição nas artes e o plano de coordenação nas ciências.

leve,<sup>62</sup> e quanto mais próxima dela estão as vidas, menos as máscaras da persona a elas se prendem.

As singularidades ou os acontecimentos constitutivos de uma vida coexistem com os acidentes da vida correspondente, mas não se agrupam nem se dividem da mesma maneira. Eles se comunicam entre eles de uma maneira completamente diferente da dos indivíduos. Parece mesmo que uma vida singular pode passar sem qualquer individualidade ou sem qualquer outro concomitante que a individualize. Por exemplo, as crianças bem pequenas se parecem todas e não têm nenhuma individualidade; mas elas têm singularidades, um sorriso, um gesto, uma careta, acontecimentos que não são características subjetivas. As crianças bem pequenas, em meio a todos os sofrimentos e fraquezas, são atravessadas por uma vida imanente que é pura potência, e até mesmo beatitude. (DELEUZE, 2002, p. 14)

Biografemar é desconstruir radicalmente os troféus, as identidades, os documentos, é reencontrar nas marcas que uma vida deixa ao seu redor, a santidade pagã do sono que precede o batismo.

\*\*\*\*\*

Uma das impressões mais fortes que a leitura de *Sexta-feira ou os limbos do pacífico* me deixou foi a de que a passagem vivenciada por Robinson na ilha tinha a ver com a desconstrução de um modo capitalista de viver. É bastante explícito desde o começo do livro que se trata de um colonizador, de um aventureiro em busca das riquezas do Novo Mundo, naufragado em uma ilha e, posteriormente, colocado numa relação forçada com um selvagem (o índio araucano Sexta-feira) a qual modificou suas perspectivas do que é o viver, do que é o estar no mundo. Van Deysel diz-lhe logo no princípio de seu diálogo com Robinson: “Você é piedoso, avarento e puro. O reino de que seria soberano assemelhar-se-ia àqueles armários domésticos onde as mulheres da nossa terra arrumam pilhas de lençóis e toalhas imaculadas e perfumadas com saquinhos de lavanda” (TOURNIER, 1985, p. 6). À sua maneira, parece-me que Tournier

---

<sup>62</sup> Com “leve” quero aludir ao sentido de *leveza* apontado por Ítalo Calvino Nas suas *Seis propostas para o próximo milênio* (1997): “Se quisesse escolher um símbolo votivo para saudar o novo milênio, escolheria este: o salto ágil e imprevisto do poeta-filósofo que sobreleva o peso do mundo, demonstrando que sua gravidade detém o segredo da leveza, enquanto aquela que muitos julgam ser a vitalidade dos tempos, estrepitante e agressiva, espeznhadora e estrondosa, pertence ao reino da morte, como um cemitério de automóveis enferrujados” (p. 24).

buscou com seu Robinson atualizar a crítica a um compromisso já explicitado por Max Weber (2000) entre a ética protestante e capitalismo, isto é, que a violência da exploração do trabalho humano pelo capitalismo não se sustenta sobre um insensível e imoral desprezo pelo outro, mas justamente em uma prática moralizante e humanizadora a qual pretende que aquele que sofre mais, que se esforça mais, que se dedica mais, que acumula mais, em contraposição aos que vivem de ócios e dispêndios, de prazeres efêmeros e sem regras, é o que traz consigo mais riqueza e, por isso, está do lado dos escolhidos por Deus. O protestantismo investe as práticas humanas de uma positividade, assegura-lhes a possibilidade de constituírem não uma garantia, mas um indício da salvação. Não seriam a renúncia às atividades do homem e a dedicação espiritual os únicos caminhos para o encontro do divino, mas justamente a boa execução dos negócios humanos. A vocação para o trabalho surge como virtude essencial capaz de agregar virtudes acessórias.

Com seu “epicurismo”, Van Deyssel busca, justamente, provocar essa estreiteza de visão levada pelo jovem Crusóe na sua jornada de colonizador. Essa ideia de que a construção de um entorno ordenado, rigoroso, funcional, é o reflexo de uma alma pura, de uma alma destinada a partilhar das bênçãos do criador. Em uma passagem o capitão do Virgile recomenda a Robinson: “ouça bem: livre-se da pureza. É o vitríolo da alma” (TOURNIER, 1985, p. 11).

O vitríolo é o nome dado a uma substância que os médicos antigos acreditavam ser a responsável pelo amargor que vem à boca das pessoas em situação de medo, ou rancor, ou tristeza extrema. O acúmulo de vitríolo no organismo com o passar dos anos, fruto de uma vida ressentida, de uma vida mal vivida, funcionaria ao modo de um envenenamento, seria o responsável pelo fato de que aqueles que vivem mal, que desprezam as alegrias da vida, tem-na abreviada pela fraqueza, pela feiura e pela doença.

São, portanto, duas formas de envenenamento completamente distintas que se nos apresentam. Uma é a da mandrágora, da poção do amor. É sensual e alucinógena. Envenena de prazer. Nela a cura ou a morte é decidida numa questão de limiares, de fronteiras flutuantes que não podem ser delimitadas de forma estanque, mas exploradas

ao preço de um risco de vida - mesmo que seja o de morte. O outro envenenamento é o da acumulação, o da repetição, que é lentamente, que é pouco a pouco, que é o da identidade, dos humores que se repetem, das emoções que não se podem evitar, das insistências da personalidade.

Essa busca pela pureza, por um ideal de moralidade, por uma ordem perfeita da personalidade, da família, da sociedade, uma perfeição, enfim, do mundo é, segundo Van Deysel, o que Robinson carrega consigo e aquilo do qual se deve livrar.

Mas como essa problematização ética proposta pelo navegador batavo pode ajudar-nos a pensar a vida no contemporâneo? E por que ainda vale a pena pensar as possibilidades de uma ética no contemporâneo que não se alinhe com o capitalismo? O que chamamos hoje de capitalismo? O que seria um modo de vida capitalista?

Decerto que há diferenças importantes entre o capitalismo contemporâneo e aquilo que desde o século XVI já se anunciava em certas práticas e certos modos de organização produtiva. Práticas de privatização de riquezas, de conquista de novos territórios, de exploração de recursos naturais - e conseqüentemente do trabalho humano de extração e beneficiamento desses recursos -, as quais se intensificaram com o mercantilismo nos dois séculos seguintes, período que abrange a experiência robinsoniana.

O termo capitalismo surge, contudo, apenas no século XIX e já como uma crítica ao modo de produção vigente. É com o socialismo de Proudhon e, posteriormente, Marx e Engels (que falavam em sistema capitalista), que o capitalismo torna-se um termo amplamente utilizado para designar o modo de produção que substituiu o feudalismo. O capitalista, contudo, foi uma personagem que antecedeu à noção de capitalismo. O conceito de capitalista já existia durante o mercantilismo, por volta do século XVII, e era frequente nas análises de Smith e Ricardo. O capitalista era aquele que detinha certo capital, certo conjunto de recursos financeiros ou conversíveis em finanças e que utilizava estes recursos para, por meio da compra do tempo de trabalho de cidadãos descapitalizados (proletários), aumentar seu capital. O conceito de capitalismo emerge, pois, como uma crítica à prática de acumulação e de subordinação do tempo livre de

sujeitos sem posses que se inscrevem no sistema de acumulação do capitalista por necessidades de sobrevivência.

Esse estado de coisas, muito embora continue existindo tal e qual a descrição do parágrafo acima, é cada vez menos frequente. Os recursos financeiros, os capitais, disponíveis na passagem do feudalismo para o que se veio a chamar de capitalismo eram vinculados a laços de sangue, a vínculos aristocráticos, e os capitalistas de sucesso à época do declínio do feudalismo foram, em geral, os aristocratas que souberam interpretar as novas condições políticas e sociais que se anunciavam e lograram passar do regime antigo para o novo mantendo seu poder. Conseguiram converter a soberania que detinham por força da tradição ou do poder monárquicos em uma soberania baseada no emprego dos meios de produção herdados. Já no contemporâneo, no que se costuma chamar de capitalismo pós-industrial ou financeiro, ainda que a coincidência entre uma ascendência aristocrática e a posse de capitais se mantenha em muitos casos, não o faz mais por força da tradição, mas pelas alianças de interesses, afinidades e pelas leis de herança. Sobretudo, não há mais uma obrigatoriedade de correspondência entre linhagens sanguíneas e capital. Desde a revolução burguesa e o desenvolvimento do liberalismo, os grandes capitalistas estrito senso não são mais, necessariamente, oriundos da nobreza detentora de terras ou de direitos, mas empreendedores individuais que ao longo destes cinco séculos, por meio do crédito e dos juros, tornaram-se banqueiros e/ou investidores dos mercados de capitais internacionais, das bolsas de valores.

A questão agrária, que foi o fiel da balança, isto é, que era a indexadora universal do valor e o objeto por excelência do desejo, durante todos os séculos anteriores, foi substituída por uma relação crédito/dívida. No antigo regime, a moeda tinha sua ancoragem no valor a ela dado pelo Estado. Os Estados na figura de seus monarcas é que definiam o tipo de metal - se ouro, prata ou cobre - e as relações peso/valor aplicáveis à moeda. O Estado encarregava-se, assim, de definir o estalão monetário. E se tinha esse direito é porque dava por garantia, mesmo que nunca posta à prova, seu direito sobre a terra. A forma abstrata do Estado era a detentora nominal de toda a terra incluída em suas fronteiras, ainda que na prática, o uso da terra não fosse inteiramente legislado

pelo monarca. É paradoxal o fato de que embora nenhuma terra pertencesse, efetivamente, a ninguém a não ser ao déspota - o senhor feudal tinha a rigor apenas uma concessão de uso delas, a terra não era um bem privatizável - na prática, boa parte da terra era definida como *commons* ou comunais, isto é, eram porções de matas ou de bosques adjacentes aos feudos e cujo gerenciamento era realizado em conjunto pelos camponeses, não sendo objeto de interesse imediato dos senhores feudais e nem do grande monarca.

Mais do que a existência da propriedade privada ou do capitalista, aquilo que derrubou o sistema feudal e forçou uma passagem para o capitalismo foi a progressiva desvinculação do desejo em relação à terra, sua crescente desindexação. Aquilo que passou a ter valor não era propriamente o direito de uso mais ou menos autônomo da terra, mas a posse de uma moeda que já não dava como garantia uma soberania territorial, mas a recompensa de uma valorização maior ou menor sobre seu valor de face. O valor da moeda deixa de ser a sua conversibilidade imediata em bens materiais, e passa a tomar por referência a sua possível valorização ou desvalorização no futuro. O mecanismo do juro passa a ser intrínseco à moeda. Há uma universalização da usura.

Em outras palavras, a terra deixou de servir como fiadora universal das relações de valor e a moeda passou a ser balizada pelo comportamento do mercado, isto é, por flutuações imprevisíveis, estocásticas, nas relações de crédito e débito. E esta relação é caracterizada, principalmente, pelo fato de que nas suas fluxões, a moeda tem valores diferenciais. Nas mãos dos trabalhadores ela tem sempre um valor limitado à quantidade de bens que pode comprar, já que o trabalhador recebe praticamente apenas o necessário para a sua sobrevivência; tem, portanto, um valor exato na mão do assalariado. Já na mão do banqueiro, a moeda tem um valor inexato, posto que seus ativos não precisem ser liquidados no presente e sejam realizáveis plenamente apenas numa data futura, nunca há dinheiro para pagar integralmente os valores que os bancos detêm. É o comportamento do mercado, isto é, as intenções de compra e venda, a confiança e a desconfiança, o otimismo e o pessimismo, o que passa a definir o valor da moeda. A terra, por sua vez, ao invés de ganhar uma liberdade maior, uma ampliação de suas funções comunais, tornou-se, através do mecanismo da propriedade privada, como

todos os outros bens, um valor variável sujeito às lógicas de mercado. Não há mais condições para a existência das terras comunais. A transformação do capitalismo mercantil/industrial que substituiu o sistema feudal para o capitalismo financeiro foi também o período de culminância do processo de *enclosing commons* ou de privatização das terras comunais.

Em síntese, o mecanismo de acumulação do capitalista, o qual se sustenta sobre uma conversibilidade geral do valor em termos de moeda dentro do capitalismo mercantil e industrial, devém uma riqueza ainda mais abstrata. Aquilo que o capitalista passa a ter como signo de seu poder não é propriamente uma acumulação de moeda, mas um fluxo que lhe é favorável entre créditos presumidos e dívidas contraídas. O capitalista de sucesso torna-se aquele que tem a receber mais do que aquilo que tem a pagar. Em lugar de uma mais-valia de estoque que foi característica do primeiro capitalismo, isto é, a impossibilidade de recomprar o estoque produzido a partir da soma dos dispêndios e dos valores pagos aos trabalhadores para produzi-lo, a mais-valia que marca o capitalismo financeiro é uma “mais-valia de fluxo” (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p. 303).

Evidentemente, há ricos, há empresários, há magnatas que fazem riqueza com o trabalho alheio, e há também proletários, pessoas que nada mais têm na vida que possa ser conversível em moeda a não ser sua força de trabalho. Mas o modo de produção hegemônico, aquilo que induz e que faz funcionar o sistema, não se fundamenta mais na relação entre esses dois polos.

O mecanismo de acumulação continua válido, a produção de riquezas continua sendo exercida por uma imensa maioria da população que acumula apenas uma pequena fração delas, ao passo que uma minoria que não trabalha, ou que não depende do seu próprio trabalho para viver, detém a maior parte das riquezas do mundo. Segundo um relatório da ONU (PNUD, 2000), 1% da população mundial detém 40% de todas as riquezas existentes e 2% detém 50%. Mas o que caracteriza predominantemente aquilo que chamamos hoje de capitalismo é que o capital flui, circula velozmente entre esses 98% da população que acumula muito pouco e que na relação crédito/débito tende sempre ao último termo.

O esteio do capitalismo contemporâneo é a regulação descentralizada dos fluxos de crédito e débito. O sistema não é desregulado, isto é, não é permitido que as moedas assumam qualquer valor – a história do capitalismo é repleta destes momentos em que os Estados resolvem intervir para garantir o valor da moeda, desprezando as leis do mercado em prol da estabilidade do sistema - mas a sua regulação tampouco é exercida por um órgão único e central, e sim pelo somatório das ações de diversos órgãos controladores que agem cada um seguindo interesses distintos. E a consequência prática dessa lógica da circulação é o fato de que boa parte da população – a qual interpreta o bem viver como atos de consumo<sup>63</sup> - está numa relação de dívida com um banqueiro<sup>64</sup>, aquele que viabiliza o consumo para além das limitações de uma acumulação muito restrita de dinheiro para uma vida também restrita em extensão. A quantidade de dinheiro que se pode acumular em vida através da força de trabalho nunca contempla suficientemente o tanto de consumo que supostamente pode fazer a vida valer a pena. O capital circula e deve circular, mas com a condição de que essa circulação nunca contemple plenamente as satisfações finais que motivam o trabalho. Essa é a sua grande artimanha.

...tudo repousa na disparidade entre dois tipos de fluxos: o fluxo de potência econômica do capital mercantil e o fluxo que só por sarcasmo se chama “poder de compra”, fluxo verdadeiramente *impotencializado* que representa a impotência absoluta do assalariado assim como a dependência relativa do capitalismo industrial. A verdadeira polícia do capitalismo é a moeda e o mercado. (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p. 317)

Não apenas as pessoas têm suas vidas atravessadas por esse forte vetor de endividamento do capitalismo financeiro, mas também as próprias empresas. Parece que o capitalismo industrial só conseguiu perdurar na medida em que as empresas também viraram um objeto de consumo, também ganharam um valor de mercado. Os fluxos das relações crédito/débito circulam fora e dentro das empresas, que apenas

---

<sup>63</sup> Por atos de consumo entende-se não somente a compra de objetos, mas também as práticas, como o turismo, por exemplo, bem como a comercialização de exclusividades que simulam uma vida de glamour.

<sup>64</sup> E esse banqueiro na maioria das vezes é um conjunto de executivos ou de famílias e/ou, ainda, uma massa de acionistas e investidores minoritários. Estes últimos, muitas vezes, também proletários, também devedores para alguma instituição bancária. Cada vez menos o banqueiro é uma pessoa, mas uma reunião de pessoas, um micro extrato da própria sociedade. A exploração do homem pelo homem, mas de modo muito mais complexo do que na dualidade capitalista-proletário pensada por Marx.



mantêm competitividade na medida em que aspiram a um crescimento maior do que o seu faturamento “espontâneo”, aquele resultante da produção e da venda de seus produtos, é capaz de gerar. De modo que as empresas se obrigam a tomar crédito para poder induzir um crescimento que lhe garanta uma posição estrategicamente favorável no mercado competitivo, isto é, acabam convertendo parte da sua “mais-valia de estoque” em uma “mais-valia de fluxo” que retorna para o mercado financeiro sob a forma de juros. Outra maneira de inscrição das empresas no capitalismo financeiro é que elas também se tornam objetos compráveis e vendáveis no mercado a partir da abertura de seu capital, da venda de cotas de suas ações.

O que se vê, portanto, generalizadamente, é uma subsunção do tempo livre de todos os atores sociais. Não apenas o proletário tem seu tempo livre alienado, mas o capitalista estrito senso, isto é, o dono da fábrica, tem parte do seu tempo livre alienado pelo capitalismo financeiro que lhe cobra juros. Há por toda parte apenas posições estrategicamente favoráveis ou desfavoráveis num campo atravessado por fluxos de endividamento. Nenhum credor de hoje está livre de ser o devedor de amanhã. E o que passa a diferenciar as pessoas é o tanto de trabalho que elas são obrigadas a realizar em prol do descanso ou do ócio alheio, mesmo que esse descanso e esse ócio não seja diretamente aquele do seu patrão - pode muito bem ser o descanso ou o ócio do investidor que vive das dívidas contraídas pelo seu patrão.

No fim, o que vemos é que a descrição de uma exploração do homem pelo homem é cada vez menos localizável em contratos de trabalho patrão-empregado, mas está diluída na lógica que organiza o sistema. O movimento dos capitais no mercado faz com que seja muito difícil identificar de forma estanque aquele que detém o poder do capital num dado momento e aquele que tem apenas sua força de trabalho. O lucro que o sistema gera, na sua forma plena, é irrealizável. Sempre alguém deve sair perdendo para que o dinheiro passe da sua forma virtual para a forma material. No mercado financeiro em que a produção de riqueza não está associada diretamente à extração de riquezas da terra ou ao trabalho realizado pelos homens, trabalho dito “vivo” por Marx e Engels (1999b), toda vez que um investidor tem lucro outro investidor tem prejuízo.

Se dissemos, anteriormente, que a balança do otimismo e do pessimismo é o que define o valor da moeda no capitalismo financeiro, é importante ressaltar que isso é apenas verdadeiro numa visão local do problema. De maneira global, pode-se dizer que o capitalismo conhece apenas o otimismo, isto é, trata-se de um sistema que não teme as crises, não teme as ameaças exteriores, lucra-se tanto no crescimento quanto na retração dos mercados. O pessimismo dentro do capitalismo financeiro é apenas o momento de realizar os lucros, ou seja, de converter em acumulação uma fração do capital que circula. Os investidores precisam do pessimismo, precisam da crise, da desconfiança no mercado, para que sua vantagem estratégica no fluxo crédito/dívida seja conversível em uma acumulação “real” da moeda. O momento de crise, o momento em que os investidores fogem do risco é também aquele em que o dinheiro deixa de ser uma riqueza supostamente realizável no futuro e se torna dinheiro no presente.

Em resumo, a forma clássica do capitalista como aquele que detém certo poder sobre o modo de produção é cada vez menos válida, já que o modo de produção no capitalismo financeiro não se deixa capturar por indivíduos, mas, ao contrário, toma para si os indivíduos como seus operadores ao sintetizar num só mecanismo ideias distintas e conflitantes, como por exemplo: a presunção de que as satisfações da vida são adquiridas pelo dinheiro; e a noção de que o bom da vida não é ter dinheiro, mas tempo livre para disfrutar.

É nesse contexto que surge a outra forma do capitalista no contemporâneo. Não mais aquele que detém um capital, mas o que, segundo Milner *apud* (ZIZÉC, 2011), poderia ser chamado de “burguês assalariado” e que se caracteriza como o capitalista gerente ou o capitalista executivo, aquele que ganha mais por menos tempo trabalhado, ou que ganha melhor pelo mesmo tipo de trabalho exercido por outros trabalhadores pior remunerados. Trabalha-se cada vez mais, não apenas para acumular moeda, mas para ter mais tempo livre no futuro, um tempo que se um dia for conquistado já não contemplará plenamente o tanto de esforço empreendido na sua busca. Com isso, o capitalismo passa a ser visto com um “doador de tempo” (AILLEZ e FEHER, 1998), ter sucesso no capitalismo significa conquistar um tempo livre que de alguma forma seja remunerado pelo esforço alheio.

Na esteira dessa transformação do lado do capitalista, transforma-se também a figura do proletário, que embora não tenha sido de todo extinta em sua forma antiga, passa a incluir igualmente a uma massa de trabalhadores precariamente vinculada ao mundo do trabalho, isto é, fadada a trabalhar muito, muito mais do que outros trabalhadores melhor posicionados, para perceber uma remuneração equivalente.

Com isso, pode-se dizer que a burguesia contemporânea, diferentemente daquela que protagonizou a revolução liberal, não demanda liberdade de prosperar em seus negócios privados frente a um Estado que protege uma aristocracia encastelada em sua vida de ócios e excessos. O que hoje podemos chamar de burguês é aquele que demanda do Estado a garantia de uma liberdade para que possa amanhã ocupar o lugar do seu chefe e ter o direito de, supostamente, gozar mais trabalhando menos. Cabe ao Estado neoliberal, nesse projeto, o dever de manter o valor da moeda e, ao mesmo tempo, preservar os juros num patamar que viabilize o crédito, sem descuidar de manter a economia aquecida com abertura de empregos e níveis crescentes de renda. Estabelecidas estas condições, “só não encontra a prosperidade quem não quiser”, ou quem não joga (*to play*) o jogo. As diferenças (de raça, de gênero, de condição social) não são renegadas, mas no Estado neoliberal elas são deixadas à sua própria sorte. Não se espera absolutamente que esse Estado tenha que assumir um papel de protagonista no combate às inequidades históricas.

O ideal de uma redenção a ser alcançada através de uma vida de sacrifícios e trabalho que durante tanto tempo permitiu aos antigos capitalistas uma relativa paz, uma relativa docilidade em seu exército de trabalhadores, transformou-se na crença de que é necessário viver em um espaço seguro, mesmo que repleto de inequidades, dentro do qual se possa competir na disputa pela boa vida sem interferências externas. Os trabalhadores não precisam mais de uma constrição dogmática para que não se rebelem contra seus patrões, já que é a suposição de que através do trabalho será possível algum dia gozar tanto quanto o patrão o que garante a alienação das massas.

Em resumo, o capitalismo realiza o paradoxo de conjugar duas expressões do jogo (*to play*) que a princípio não se conciliam. De um lado, o jogo como competição, como recompensa ao mais forte. A vitória por merecimento. A meritocracia dos

executivos que ordena o mundo do trabalho. De outro lado, o jogo como aposta, como jogo de azar. Princípio dos ganhos estocásticos da bolsa de valores que ordenam o mundo financeiro.

Essa dupla cooptação, essa captura esquizofrenizante, é a marca de um capitalismo que consegue abrir mão da ética protestante, da ideia de que há uma ascese espiritual a partir de uma vida regrada pelo trabalho e coincide com uma desobjetivação da “alma” como objeto de uma construção progressiva, ou de uma condução. A “alma”, agora travestida de psiquismo, passa a prestar-se a outros tipos de intervenções de abordagem mais psicopatológicas: a neurose, a psicose, as síndromes, os transtornos, etc.. O fracasso está individualizado. São as condições psicológicas, as habilidades e as competências que definem se alguém tem ou não condições de sucesso no competitivo mercado de trabalho. Não se trata das contingências históricas. Tampouco se as renega. Se há diferenças, se há aqueles que nascem com menos recursos ou com desvantagens físicas, cabe a eles superarem-nas. As diferenças e as desvantagens apenas realçam o sucesso alcançado.

É nesse sentido que criticar o capitalismo torna-se problematizar não apenas a questão moral envolvida na infraestrutura de exploração que ele faz funcionar. Criticar o capitalismo tem a ver com trazer para um exame mais próximo a questão do que é que de fato qualifica a vida, o que é que faz a vida valer a pena, o que dá valor à existência.

Foucault em *As palavras e as coisas* (2000), a partir de uma análise das duas teorias econômicas de formação do valor, a dos fisiocratas e a dos utilitaristas, observa que ambas são complementares, isto é, que nem as coisas têm em si um valor intrínseco que antecede à troca, como pensado pelos fisiocratas, nem a troca é por si só capaz de produzir valor, como pretendido pelos utilitaristas. Aquilo que diferencia um bem de uma riqueza constitui-se na troca, mas com a condição de que no momento da troca ambos os aspectos, o necessário e o supérfluo, da coisa compareçam. Não há valor, pois, que não possa ser trocável, mas com a condição de que essa troca envolva tanto uma necessidade quanto uma extravagância, uma desnecessidade. É necessário haver uma produção excedente, isto é, a produção de um bem em quantidades maiores do que o necessário, uma acumulação, portanto. Mas é também preciso que essa acumulação não

seja relacionada apenas à necessidade ou à utilidade a que se presta esse bem. É imprescindível que esse estoque acumulado estabeleça laços com um plano de extravagância ou de inutilidade, ou seja, com o fato de que alguém pode vir a desejar um diamante por seu brilho, ou uma flor por seu cheiro, afinal de contas, aspectos supérfluos e que, acrescento, são também estéticos, sensoriais, perceptivos. Não é suficiente para gerar valor, pois, que haja uma troca baseada na relação entre um sujeito ou uma comunidade que acumula mais do que necessita e outro que tem menos do que o mínimo para sobreviver. Se assim fosse, o estoque acumulado não teria valor algum e seria imediatamente compartilhado ou abandonado, cedido sem contrapartidas. Não seria constituída uma troca, mas uma partilha, um mutualismo. Esse estoque só ganha valor na troca, quando passa a ser conversível em objetos inúteis ou desnecessários, objetos que a rigor tem uma sedução estética, tem uma sensorialidade, tem uma imprecisão.

Nesse contexto, a terra figura, inicialmente, como a grande indexadora do valor porque ela opera o excesso. A terra é por excelência a artesã da multiplicação. Uma semente plantada torna-se uma centena de sementes na espiga. Desejar a terra é, nesse sentido, desejar o seu excesso, os seus excedentes, desejar o que ela provê para além das necessidades de sobrevivência, desejar a eventual conversibilidade da sua produção excedente em objetos desnecessários. O ciclo da agricultura é o milagre repetido a cada vez e também a condição para que exista a possibilidade de desejar o inútil. O homem vincula-se e liberta-se da terra simultaneamente através da agricultura. Vincula-se pelo trabalho agrícola, liberta-se pelo esforço a seu favor que ela realiza sozinha.

É que na verdade, há um produtor invisível que não precisa de nenhuma retribuição; é a ele que o agricultor se acha associado sem o saber; e, no momento em que o lavrador consome tanto quanto trabalha, esse mesmo trabalho, por virtude de seu co-Autor, produz todos os bens dos quais será subtraída a formação dos valores. (FOUCAULT, 2000, p. 269-270)

Sem esse milagre da multiplicação, o macaco-homem nunca teria deixado de ser um coletor, um ente que detém tudo o que a terra oferece, e ao mesmo tempo não é capaz de transformar nada disso em riqueza. Não é capaz de produzir valor sobre o que possui. O excedente agrícola cria as condições para o desnecessário, para o inútil, para o

estético. É preciso a produção agrícola e o consórcio do trabalho humano com o trabalho da natureza para valorizar aquilo que a terra oferece de graça. Só há valor no metal extraído, no animal caçado, no peixe pescado, no fruto colhido, porque há essa supercompensação energética que o trabalho agrícola produz.

Num mundo em que tudo decai, em que a passagem do tempo é um fluxo de perda, a terra realiza a cada estação de safra o excesso, mostra seu caráter perdulário. Só pode haver estética, portanto, porque há excesso. O mundo econômico, mundo da contabilidade da perda, é inestético. É funcional ao extremo. E o extremo da funcionalidade é a homogeneidade, é a estase, é a morte. O sentido do valor conjuga esse paradoxo. As coisas se valorizam na medida em que ficam mais raras, na medida em que são limitadas e podem faltar. Mas o mecanismo de formação de valor também só é possível porque há excedentes – a agricultura é melhor exemplo disso –, que a natureza realiza um trabalho que excede em recompensa o esforço do trabalhador<sup>65</sup>.

O valor, recapitulando, nasce de um encontro, de uma relação, de uma troca que envolve necessidade e extravagância. E essa troca só é possível porque ela se vale dos processos também híbridos da natureza, isto é, o fato de que a formação do biológico conjuga igualmente um aspecto funcional e um fluxo experimental, que os encontros atômicos, a multiplicação dos genes, estão sujeitos a ambos os vetores: a evolução darwiniana que luta contra a extinção e a errância biológica que ignora a funcionalidade. Marte e Vênus, como já vimos.

É esse caráter impreciso do valor que permite a sua representação na forma da moeda. Se o valor fosse seguramente localizável em uma medida transcendente, se as satisfações estéticas fossem integralmente quantificáveis, não poderia haver moeda. As quantidades de bens úteis seriam imediatamente trocáveis pelos objetos inúteis ou estéticos. A moeda representa o valor na medida em que não o quantifica com exatidão, isto é, que as quantidades de moeda que podem comprar os objetos são variáveis, tão

---

<sup>65</sup> Vale notar que o tema da agricultura é importante na narrativa de Robinson. Tanto em Defoe como em Tournier, o trabalho da agricultura estabelece entre Robinson e a ilha uma relação evangelizadora, em que Crusóe consegue ter uma vitória sobre a aparência selvagem da ilha e essa vitória lhe retorna sob a forma da safra, um prêmio em que o criador reconhece seu esforço e a dominação que ele realiza sobre as tentações do ócio e da desrazão. No *Foe* de Coetzee, o Crusóe apenas lava a terra, mas não tem sementes para plantar. O faz, segundo a narradora Susan Barton, em nome daqueles que virão, que um dia poderão naufragar na ilha tendo a providência de levar consigo sementes.

variáveis quanto aquilo que ela tenta comprar. As satisfações estéticas, o supérfluo, não se quantificam ou se deixam identificar por uma medida externa, mas variam, posto que variáveis são os gostos; que nem todo mundo gosta da mesma flor, da mesma cor, do mesmo som, etc.; que o prazer está no aspecto apolíneo da coisa, mas também no dionisíaco, isto é, na sua forma, na sua beleza, mas também na sua envolvimento, na sua sensorialidade, na sua imprecisão. Não há medida transcendente e precisa de valor. É por isso que o capitalismo é possível e aí está o paradoxo: o mesmo mecanismo que permite a emergência desse sistema de produção de valor que acaba por nos prender na armadilha de desvalorizar as satisfações possíveis de serem realizadas é o mecanismo que nos constitui como humanos, ou seja, que nos permite viver uma vida para além das necessidades de sobrevivência.

Como diz a música composta por José Miguel Wisnik e Zé Celso Martinez Corrêa para a peça *As Bacantes*, de Eurípedes, encenada pelo Teatro Oficina:

Só duas coisas têm valor na vida:  
comida e bebida  
comida e bebida  
comida é terra  
deusa Terra  
dê-me terra  
tua velha conhecida  
que você chama  
pelo nome que te apraz  
pois com comida sólida  
ela dá de mamar  
ela dá de mamar  
ela dá de mamar  
aos mortais  
agora soma para multiplicar bebida  
que o filho de sêmele trouxe divino  
do fruto molhado da vinha  
embebedando os mortais  
e liquidando os seus ais  
trazendo o sonho o apagamento  
dos endividamentos de cada dia  
um deus que aos deuses se dá  
um deus que se põe ao dispor  
não há melhor drogaria pra dor  
a ele que se deve o que se dá e se recebe  
o bem que se tem e que se detém  
um messias que se bebe

O mecanismo de formação do valor não difere daquele da formação da sexualidade que Freud (1996b) flagrou na erogenização do ato de mamar, o fato de que a amamentação satisfaz ao mesmo tempo duas condições, uma animal, instintiva, de sobrevivência: a alimentar; e outra sensorial, perceptiva, humana, de desejo: o prazer. O valor emerge precisamente nessa imbricação formativa, nessa zona de indistinção que habita os eixos mãe-filho; indivíduo-terra; homens-deuses, em todas estas pretensas dualidades, encontra-se subjacente uma fronteira imprecisa, uma zona de limiares perceptivos, sensoriais. Como se a sensorialidade envolvida na amamentação, na territorialização e na criatividade juntasse os diferentes termos das dualidades ao modo de um contínuo, isto é, que a boca do filho e o seio da mãe são extensões um do outro; que o indivíduo é feito do barro da terra (os átomos molhados no vazio), que ele é, nesse sentido, um pedaço da terra; e que o homem não é apenas imagem e semelhança do criador, mas é operador na criação.

Apostar numa *estética da existência* (FOUCAULT, 2002), portanto, na tomada para si de uma atitude, de um *ethos*, em relação à própria vida, significa ir ao encontro dessa imprecisão do valor, desse plano que horizontaliza as dualidades, mas não para solucionar essa imprecisão - nem seria possível - e sim para tomar parte na sua construção. A *estética da existência*, nesse sentido, re-horizontaliza as dualidades, isto é, vai ao encontro do aspecto maquínico, relacional e contínuo no qual emergem as dualidades. Se ela traz um sentido de libertação é o de liberar a vida das imposições verticais que resolvem a vida como determinada localmente por estruturas globais: ser sujeito, ser indivíduo, ser humano, como decorrência de estruturas familiares, territoriais e transcendentais. Lógica representativa.

Do ponto de vista do modo de produção capitalista, que só é possível a partir de uma consolidação da noção de valor, isto é, da distinção e da verticalização dos termos das dualidades, realizar uma *estética da existência* significa não se deixar capturar por completo nesse jogo que faz circular um fluxo monetário incapaz de comprar efetivamente qualquer satisfação, um jogo no qual de antemão somos perdedores. Significa tomar parte no jogo mesmo que seja para desvirtuá-lo, para forçá-lo de um *to play* para um *to joke*. Inventar alegrias possíveis que são, ao mesmo tempo, exercícios de



franqueza<sup>66</sup>. Habitar esse aspecto veridiccional (e não necessariamente verossímil) da ficção. Estar iludido (*in ludus*) para dizer a verdade. Fazer crítica ao mesmo tempo em que se inventa mundos possíveis. A *estética da existência* deve ser pensada no âmbito das composições, dos vínculos, das relações que estabelecemos seguindo inspirações que não distinguem o perceptivo e sensorial do crítico e do cognitivo.

Não se trata, pois, de meramente lutar por uma distribuição de capitais, posto que a armadilha do capitalismo não é simplesmente a de privar-nos do capital, mas a de fazer-nos insatisfeitos mesmo quando de posse de capitais. Lutar contra o capitalismo na perspectiva de uma *estética da existência* é ir ao encontro do que Nietzsche (1995b) em seu *Ecce Homo*<sup>67</sup> chamou de *tresvaloração dos valores*, ou seja, uma prática que busca ao mesmo tempo: experimentar, criticar e reinventar a noção de valor.

Necessito dizer, após isso tudo, que sou experimentado em questões de *décadence*? Conheço-a de trás para frente. Inclusive aquela arte de filigrana do prender e aprender, aqueles dedos para *nuances*, aquela psicologia do “ver além do ângulo”, e o que mais me seja próprio, tudo foi aprendido, é a verdadeira dádiva daquele tempo em que tudo em mim se refinava, tanto a observação mesma como os órgãos de observação. Da ótica do doente ver conceitos e valores mais são e, inversamente, da plenitude e da certeza da vida *rica* descer os olhos ao secreto labor do instinto de *décadence* – este foi o meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência, se em algo vim a ser mestre, foi nisso. Agora tenho-o na mão, tenho mão bastante para *deslocar perspectivas*: razão primeira porque talvez somente para mim seja possível uma “tresvaloração dos valores”. (NIETZSCHE, 1995b, p. 24-21)

Nessa passagem Nietzsche nos deixa pistas importantes do que está envolvido nesse processo. Ter “dedos para nuances”, isto é, a *tresvaloração dos valores* faz-se através de uma manipulação, de modo, portanto, artesanal, mas, sobretudo, com um apurado sentido de tato, com a capacidade de sentir detalhes ínfimos, filigranas.

---

<sup>66</sup> Esse tema da relação entre a ilusão e a verdade, entre a ficção e a franqueza, já citado no prefácio, também pode ser conferido nas análises de Bakhtin (1987) sobre o carnaval e sobre as práticas lúdicas da Idade Média. Segundo Bakhtin, os jogos públicos eram também o momento em que os bobos, os *clowns*, tinham liberdade de dizer ao rei as verdades mais duras sobre as condutas reais. Essa permissão era possível porque era permeada pelo contexto da brincadeira e da alegria. “Tratava-se da franqueza perfeitamente objetiva, proclamada em voz alta diante do povo reunido na praça pública, que dizia respeito a todos e a cada um. Era preciso colocar o pensamento e a palavra em condições tais que o mundo voltasse para eles a sua outra face, a face oculta, da qual não se falava nunca ou sobre a qual não se dizia a verdade, que não coadunava com as declarações e as formas de concepção dominante” (p.237).

<sup>67</sup> Afinal de contas um grande relato de experiência da busca de uma *estética da existência*, atesta-o seu subtítulo: *Como alguém se torna o que é?*

Depreende-se disso que não sejam apenas o sentido da visão e a observação que estejam envolvidos nesse processo, ainda que deles não se abra mão. A experiência de observar deve ser também um processo de refinamento dos “órgãos de observação”. Trata-se de uma atitude que não tem apenas um fim ou um resultado, mas que age sobre o próprio sujeito, sobre os processos que estão envolvidos na produção do resultado. E esse resultado, a observação, o exame da questão do valor, é, necessariamente imprevisível, “além do ângulo”. Aí fica bem caracterizado o significado do prefixo “tres” da *tresvaloração*, valorar de modo desviante, de modo inesperado, sob outra perspectiva. Além disso, trata-se de realizar uma experiência a contrapelo, na contramão: ver o sadio na ótica do doente e o decadente na ótica da riqueza.

Realizar, pois, uma *tresvaloração dos valores* como método para uma *estética da existência* – deixando assim plenamente caracterizada a proposta dessa tese de colocar conceitos em relação, produzir uma convergência entre conceitos que até então não se relacionavam “espontaneamente” - não significa estar isento de uma vida medíocre, uma vida decadente. Não é apelar para um ideal de liberdade ou estar infenso às seduções do capitalismo. Nietzsche é bastante claro: só é capaz de realizar uma *tresvaloração dos valores* porque é mestre, é experimentado, na *décadence*. A ética, a atitude para a qual ele aponta é de uma não resignação, de uma agonística, de um não contentamento com o dado, de compreensão da vida como passagem, como travessia. Experiência, pois, de contrafluxo.

Não se deve, absolutamente, confundir a resignação trágica em relação à impossibilidade de controlar as forças dissolventes, *dionisíacas*, caóticas que agem sobre o mundo, com uma resignação ao nível dos mecanismos de poder. Tal como o universo que morre entropicamente a cada segundo e mesmo assim não cessa de explodir galáxias, ou como os entes biológicos que não deixam de se reproduzir mesmo que a extinção seja inevitável, o jogo da vida é de derrota, mas também de diversão, de divergência e de invenção.

Apesar disso, o que faz essa ética tão complicada, essa busca por uma *estética da existência* tão desafiadora, especialmente num contemporâneo que parece aperfeiçoar-se na execução do *confinamento do presente*, é o fato de que a alienação realizada pelo

capitalismo visa, para além dos produtos ou dos meios de produção, a produtividade em si. É a nossa produtividade, isto é, tudo aquilo que temos a capacidade de fazer - o nosso potencial, os nossos possíveis - o que acaba sendo alienado. Isso significa que o capitalismo não se contenta em realizar estoque (mais raramente) e circulação (mais intensamente) das coisas que produzimos. Ele também aliena a nossa autonomia, ou seja, a nossa prática experimental da vida, as ações inúteis, sem serventia, e ele o faz de duas formas: 1) pela captura, transformando-as em fonte de lucro; 2) pela desqualificação e pelo desestímulo, porque o exercício do tempo desvinculado do trabalho ou do lazer (e o tempo de lazer é também um tempo de trabalho, pois é o tempo do descanso e da manutenção do corpo do trabalhador) torna-se ou de uma intensidade insuportável (a da mandrágora) - veja-se a síndrome do pânico, os transtornos compulsivos, as adições - ou de uma melancolia avassaladora (a do vitríolo) - aí está depressão endêmica que o comprova.

Por isso a luta contra o capitalismo não se resolve no plano do sujeito normal. O capitalismo leva a termo um projeto de humano que para ser realizado corretamente, isto é, que na sua expressão normal, na sua normalidade, acaba sendo realizado ao preço de uma desqualificação do tempo vivido ou, em outros termos, da perda do vívido da vida.

Essa tese, entretanto, não se detém no aspecto psicopatologizante desse modo de produção. Ao invés disso busca-se realizar a crítica ao nível dos agenciamentos; das maquinações e não do fenômeno; dos processos e não dos produtos. Nesse sentido, postulo que essa alienação do capitalismo contemporâneo em relação à produtividade, ao aspecto indecيدido do sujeito, funciona como um *confinamento do presente* e o trabalho que se busca realizar nessa tese é o de criticar essa desqualificação da experiência do tempo, essa produção de uma vida baixa, de uma vida declinante, sem apelar para uma forma idealizada de viver que esteja fora desse plano. O que se busca é conquistar um espaço de jogo (*to joke*), de experimentação de possíveis, mesmo que este seja um espaço ficcional e biografemático: vidas belas sobre cidades vivas. Mas, pretende-se, sobretudo, que essa experimentação seja contagiosa. Esta é sua aposta: que ficcionar é desvirtuar o real em sua pureza privatizada; que a *tresvaloração dos valores*

faz-se no momento do encontro, das relações, das trocas. Ficcional é recordar o caráter excedente desmedido, do inútil, do extravagante, do estético.

A ficção como estratégia de luta anticapitalista - o materialismo que precisa ser ficcional para ser plenamente científico - deve ser capaz de criar possibilidades de que as vidas associem-se, consorciem-se, na construção de espaços-tempo, de práticas experimentais, de ocupações nas quais o sentido da utilidade ou do pragmatismo não se coloque acima da experiência sensorial, estética ou artística. A rigor, um espaço não pode ser “ocupado” ficcionalmente, ele é sempre conquistado. Inventam-se sobre ele uma soberania, mesmo que transitória. Aí está uma lição que os *occupy* ao redor do mundo podem aprender: que eles ali sempre estiveram; que a Plaza Cataluña (Barcelona), o Zucotti Park (Nova Iorque) ou a Cinelândia (Rio de Janeiro) nunca estiveram baldios ou desocupados. Seus bancos vazios, suas fontes secas, seus gramados onde não pisar, sua amplidão claustrofóbica estão repletos de uma triste humanidade a qual os *occupy* devem igualmente se insurgir para o bem de levar a luta anticapitalista até as suas últimas consequências. É preciso problematizar os bancos de Wall Street e também os bancos das praças<sup>68</sup>, e deve-se fazê-lo para além do homem, para além das sociabilidades regradas e para além da noção de uma cidade bela ou funcional.

A contribuição que as ciências humanas podem dar, nesse contexto, é a de permitir que estas experimentações coletivas ganhem duração em seu caráter impreciso, que não se tenha que decidir logo “para quê elas servem?”, ou seja, garantir aos coletivos um espaço que não é utópico, posto que não almeja a um ideal impossível de ser alcançado, mas que é ficcional no sentido de que não se contenta com o dado, com o *status quo*, ficcional no sentido em que se alia com as possibilidades inextintas do real, com as forças que não foram totalmente aplacadas pelo aspecto utilitário do mundo. Não contentamento este que se traduz em encontros, em “ocupações”, as quais são políticas num sentido elevado do termo e veremos que não há contradição nenhuma no fato de que um dos aspectos mais destacados nestas manifestações seja o festivo.

---

<sup>68</sup> Em 2009 o prefeito Eduardo Paes mandou instalar ferros para dividir os bancos das praças do Rio de Janeiro, com o intuito de impedir que os mendigos ali dormissem. O prefeito na ocasião justificou a atitude dizendo que os bancos não estavam ali para que os mendigos se deitassem, mas para que as pessoas “observassem” a cidade. Esse tema foi debatido no grupo de pesquisa coordenado pelo Prof. Luis Antonio Baptista que trouxe a questão de qual conceito de cidade, quais subjetividades são produzidas por essas políticas públicas.

Talvez um dos mais importantes teóricos da literatura de seu tempo, Mikhail Bakhtin (1987) dedicou uma vasta obra à análise da produção literária do bardo da literatura francesa: François Rabelais. Nela, ocupa um lugar central a interpretação do significado da festa popular na Idade Média. Para Bakhtin (1987), a festa não é secundária em relação ao fenômeno coletivo, ela não existe prioritariamente para celebrar o ócio em contraposição ao trabalho ou para afrouxar a carga de opressão que incide sobre as camadas populares. “A festa é a categoria primeira e indestrutível da civilização humana” (p.240).

A partir de uma análise da obra cômica de Rabelais, Bakhtin (1987) aborda a relação entre o espaço da praça pública medieval e os seus modos de ocupação: a feira, os jogos, os folguedos, os charlatões, os discursos, o carnaval e, sobretudo, a festa. É o que sua observação singular nos aponta é que todos estes elementos estavam mesclados em sua gênese, não havia uma separação evidente entre o que eram as compras e as vendas de objetos, as exposições públicas de habilidades físicas, as disputas cômicas, os jogos, a dança e a música. A ocupação festiva do espaço público é o modo de estar em público por excelência e a sua restrição ou especialização em atividades, datas ou ocasiões é um efeito secundário, fruto dos modos de produção social e do exercício do poder. É o Estado e as suas instituições que se apropriam da festa para seus próprios fins e não o contrário.

É a festa que, libertando-se de todo utilitarismo, de toda finalidade prática, fornece o meio de entrar temporariamente num universo utópico<sup>69</sup>. É preciso não reduzir a festa a um conteúdo determinado e limitado (por exemplo, à celebração de um acontecimento histórico), pois na realidade ela transgride automaticamente esses limites. É preciso não arrancar a festa à vida do corpo, da terra, da natureza, do cosmos. Nessa ocasião, “o sol se diverte no céu” e parece mesmo existir um “tempo de festa” especial. Na época burguesa, tudo isso declinou. (BAKHTIN, 1987, p.241)

Essa inversão ontológica apontada por Bakhtin não é banal e solicita que a observemos com cuidado. São os modos de exercício do poder que definem e qualificam as práticas como festa, dando-lhes um pretexto, um santo para abençoá-la, uma liturgia

---

<sup>69</sup> Dado o desgaste que esse termo já sofreu eu proponho que se pense em “ficcional” ao invés de “utópico”.

para especializá-la. A experiência do espaço público é genericamente festiva, porque o ato de estar coletivamente na rua, na praça pública, enseja a experimentação e o jogo.

O caráter lúdico da festa medieval adverte-nos, porém, para o fato de que a política é jogo, mas também ilusão. Se olharmos com cuidado uma questão que é extremamente política, ainda que não seja ideológica, no sentido ontológico da política, portanto, vemos que nesses movimentos *occupy*, bem como em outros momentos históricos similares, o maio de 68, por exemplo, essas ocasiões de entusiasmo e de prazer coletivos são também os momentos em que o sujeito psicológico, as nacionalidades, o dinheiro e a propriedade privada têm menos valor. Esses momentos são, portanto, grandes forças de horizontalização, de pulverização das estruturas verticalizantes.

*A tresvaloração dos valores*, da maneira como proposta por Nietzsche (1995b), por sua vez, é um exercício singular, de um cuidado pessoal com a própria vida. Pode-se dizer, entretanto, que essa atenção individual não está imune às potências impessoais, aos arrebatamentos coletivos nos quais ela ganha em força e amplitude. Contudo, é também importante que se possa manter um cuidado estratégico para que essas experiências coletivas em que os valores entram em xeque não venham a culminar em um acirramento do aspecto carcerário do mundo, que essa suspensão dos valores não seja apenas o entreato da sua recondução para patamares ainda mais opressivos. Não se deve perder, pois, nestas seduções de multidão, o aprendizado da filigrana, da relação artesanal e cuidadosa, de aprendizagem, no exame e na reinvenção dos valores. Daí talvez uma tarefa que possa ser acolhida pela psicologia: a de subsidiar uma atenção com a própria vida que não se incompatibilize com o caráter dissolvente e amplo das forças coletivas, mas que também não despreze o aprendizado progressivo e sutil de uma atenção para consigo.

Por fim, vemos que reconquistar nos espaços urbanos um caráter indecído, ou melhor, garantir através da produção de sentido realizada pelas ciências humanas a legitimidade dessas práticas que acontecem a todo o momento, mas que são deslegitimadas pela razão prática, essa pode ser uma tarefa da luta anticapitalista. Mais

adiante veremos como essa luta pode, por isso mesmo, ser contra “a” capital, e não simplesmente contra “o” capital.

\*\*\*\*\*

Decerto que o fato de que esse texto tem a forma e a contingência de uma tese de doutorado gera um campo de possibilidades e de limitações para o pensamento aqui produzido. Mas também é importante acrescentar que ele começou, mesmo que numa forma seminal, num esboço, como um exercício livre de escrita. Quero dizer com isso que o rompimento da tela branca o qual veio, a partir de inúmeras versões, da formação de um verdadeiro palimpsesto, resultar nesse texto, começou como uma tentativa de exercitar autonomamente o pensamento. A ideia que subjazia era: “não é necessário estar vinculado a nenhum compromisso acadêmico ou editorial para escrever”. Escrever é maquinar o pensamento, é exercício existencial e, por isso, gera seu valor no próprio ato que lhe constitui. Não necessita de instituições exteriores que o condicionem e o valorizem. Há uma potência ficcional que é inerente, pois, a escrita, mesmo que essa escrita ambicione ser documental, verídica, ou exata. Essa potência ficcional refere-se ao fato de que a escrita é em si inútil e desnecessária, ou melhor, que ela inventa a sua própria necessidade. Que por dentro de todas as obrigações e demandas de escrita impostas pelas instituições burocráticas ou acadêmicas subjaz o fato de que a escrita é um inutensílio<sup>70</sup>, uma desnecessidade, mas que o próprio ato de escrever gera sua condição de valor. Um texto é, nesse sentido, um totem, um colar de contas sagradas, um despacho, um arranjo estético que aspira algo além das suas contingências. Algo que, a rigor, só pode ser valorizado dentro das suas próprias circunstâncias. O texto é sua própria causa e finalidade e, ao mesmo tempo, algo que se coloca em relação com um

---

<sup>70</sup> Leminski (1986c) assim definiu o inutensílio: “O amor. A amizade. O convívio. O júbilo do gol. A festa. A embriaguez. A poesia. A rebeldia. Os estados de graça. A possessão diabólica. A plenitude da carne. O orgasmo. Estas coisas não precisam de justificação nem de justificativas. Todos sabemos que elas são a própria finalidade da vida. As únicas coisas grandes e boas, que pode nos dar esta passagem pela crosta deste terceiro planeta depois do Sol (alguém conhece coisa além - Cartas à redação). Fazemos as coisas úteis para ter acesso a estes dons absolutos e finais. A luta do trabalhador por melhores condições de vida é, no fundo, luta pelo acesso a estes bens, brilhando além dos horizontes estreitos do útil, do prático e do lucro. Coisas inúteis (ou "in-úteis") são a própria finalidade da vida” (p.68-69).

*fora*<sup>71</sup>. Uma vez que o pensamento ou as ideias de um texto, ao associarem-se, ganham sentido, já não podem ser contidas ou desconstruídas em suas unidades elementares, adquirem certa liberdade, passam a habitar o mundo.

Nesse primeiro impulso de escrita – que depois felizmente veio a ser acolhido e contagiou-se com outros agentes, sobretudo, com o orientador, com os professores e os colegas do curso de pós-graduação, com a banca de qualificação, entre outros – essa dimensão do *fora* com a qual o texto encontrava-se afectado era a cidade. Com efeito, nunca deixou de sê-lo. Contudo, pouco a pouco, ela foi ganhando outras dimensões, a boneca russa foi gestando por dentro e por fora seus duplos. A cidade, sem dúvida, mas também a subjetividade, o planeta, a matéria atômica e biológica, a linguagem e o valor, os artefatos artísticos e poéticos. Em todas estas dimensões eu encontrava a asfixia, a lógica confinatória por que passava a cidade e, fundamentalmente, a indissociabilidade desse afecto com a própria questão do modo de produção financeiro e suas consequências no mercado de trabalho que parece incompatibilizar-se com uma percepção artística ou estética da vida.

Habitava essa inquietação, a qual foi disparadora do texto, a necessidade de atacar uma lógica confinatória no próprio intercruzamento que ela realizava entre o projeto epistêmico do classicismo com suas consequências hierarquizantes do ponto de vista das ciências e que perduram até hoje, bem como um projeto civilizatório e suas consequências éticas tanto ao nível da ecologia quanto da subjetividade. Explorar, portanto, as possibilidades de realizar aquilo que Felix Guattari chamou de *ecosofia*, em *As três ecologias* (1993). Uma convergência entre a prática e os pensamentos ecológicos, sociais e filosóficos que busque interpelar uma mentalidade fatalista sobre a realidade do mundo.

As relações da humanidade com o *socius*, com a psique e com a 'natureza' tendem, com efeito, a se deteriorar cada vez mais, não só em razão de nocividades e poluições objetivas, mas também pela existência de fato de um desconhecimento e de uma passividade fatalista dos indivíduos e dos poderes com relação a essas questões consideradas em seu conjunto. Catastróficas ou não, as evoluções negativas são aceitas tais como são. (GUATTARI, 1993, p. 23)

---

<sup>71</sup> Ver nota 53 da página 137.



Uma das principais tarefas a que se pretendeu atender nessa tese foi a de problematizar essa “passividade fatalista”, tomá-la não como um dado ou uma evidência, mas buscar seus mecanismos de produção, tentar argumentar que ela não está dissociada da própria deterioração das “relações da humanidade com o *socius*, com a psique e com a natureza”. Ela é causa e efeito desse declínio. Em outras palavras, o *confinamento do presente* não é propriamente um “fenômeno” contemporâneo, mas o modo pelo qual vem sendo produzido ao longo da história do homem e do capitalismo, as condições para um elevado grau de desatenção e desimplicação em relação à vida.

Uma experiência do comum, isto é, da potência impessoal, não identitária, dissolvente, desviante, dos encontros urbanos está sendo evitada, esconjurada por múltiplas práticas as quais podem ser percebidas no cotidiano urbano com a produção de uma cidade cada vez mais vigiada, repleta de espaços de proibição (de fumar, de conduzir animais, de correr, de parar, de gritar) e de controles de identificação: porteiros, catracas, leitores biométricos, etc.. Uma cidade que parece também ter perdido certa “espontaneidade” no seu crescimento. Há um recrudescimento da exploração imobiliária que se dá em combinação com um planejamento urbano, lógica de mercado, mas sempre na condição de uma associação perversa entre o mercado e o Estado neoliberal. Associação essa que também se efetiva para precarizar os meios de transporte coletivos e incentivar à compra de automóveis com todas as suas consequências subjetivas, de individualização e de comportamentos egoístas com seus respectivos rompantes de violência no trânsito.

A cidade emerge, portanto, nesse contexto, como, por um lado, um ícone de insustentabilidade ambiental devido a suas inclinações hiperbólicas, insuportáveis a uma natureza vista como frágil demais, como tesouro profanado pelo artificialismo pós-industrial; e de outro lado, o urbano figura como indutor de uma sociabilidade perigosa para a qual se deve dirigir um gerenciamento dos riscos, uma ênfase na segurança pública a qual se relaciona com uma criminalização da pobreza, uma glamourização do conforto da casa e uma demonização das ruas.

Assim, tanto do ponto de vista de uma racionalidade urbanizadora, quanto das práticas cotidianas, ínfimas, de viver a cidade, há uma tendência de condução da cidade

para um comportamento que Anne Querrien *apud* (DE LANDA, 2000) chamou de cidade como “capital”, por oposição à cidade como “metrópole”.

Centros metropolitanos exerceram sua influência através das fronteiras internacionais, enquanto as capitais eram guardiãs e protetoras dessas fronteiras e dos territórios que elas reuniam. Portanto, enquanto o território da primeira se expandia através do mar, a última era frequentemente fechada em sua terra, conectada com as regiões interiores. Capitais tendem a estabelecer restrições aos fluxos de trocas, e usam taxas, pedágios e tarifas para extrair energia desses circuitos; as metrópoles, ao contrário, tendem a libertar esses fluxos de todos os obstáculos, buscando explorar as periferias mais distantes mais integralmente. (Nós temos dois tipos diferentes de poder: o imperialismo xenofóbico, nacionalista e o imperialismo de água salgada). No período de formação das nações-estado: Paris, Madrid, Bagdá e Pequim, eram exemplos perfeitos de capitais nacionais; enquanto Veneza, Gênova, Córdoba e Cantão tipificavam as metrópoles marítimas. Cidades como Londres, eram uma mistura dos dois tipos. (DE LANDA, 2000, p. 50)

A expansão econômica das nações fez-se acompanhar do crescimento de um grande número de cidades. O mercantilismo significou uma verdadeira explosão metropolitana ao redor do mundo. As trocas intensas geradas pela conexão com novos continentes culminaram na emergência das metrópoles coloniais que viraram o destino de muitos imigrantes atraídos pelo fortalecimento da construção civil com toda sua demanda de mão de obra de trabalhadores pouco especializados. Há momentos na história das cidades em que dentro da própria dinâmica urbana engendra-se uma Babel sem torre, isto é, em que há uma convergência de trabalho e de esforços para a construção de um enorme projeto urbano que não é o de uma obra determinada, mas o da cidade como um todo. Essa expansão urbana dispara fluxos e encontros que excedem os ideais de planejamento ou as intenções finais. As ruas passam a acolher línguas e sotaques distintos, religiões não oficiais, aromas e comidas exóticas. Um conceito de beleza e de pureza é abalado. Por isso, levando essa diferenciação entre capital e metrópole proposta por Anne Querrien para além das diferenças arquitetônicas ou funcionais que ela enuncia, pode-se dizer que mesmo antes do surgimento da noção de metrópole para se referir à dinâmica urbana engendrada pelo colonialismo, já se poderiam supor devires metropolitanos, ou melhor, que devires metropolitanos habitam as cidades, antes, durante e depois do colonialismo.

Seja a criação da Roma Imperial, a Europa dos descobrimentos ou o milagre financeiro brasileiro durante os anos 60, períodos de mudanças bruscas e expansivas na economia geram crescimento urbano e movimentos migratórios intensos. No primeiro caso, o da Roma antiga, como vimos, deu-se uma passagem da cidade-Estado para capital de Império e uma mudança tanto das técnicas e dos princípios de construção civil, quanto da sociabilidade das ruas, com um afluxo de escravos e estrangeiros que abalou o ideal de civilidade almejado por uma elite romana influenciada pela cultura helênica. Na Europa das grandes navegações, surgiram as metrópoles coloniais, centros urbanos em que as riquezas do Novo Mundo e do Oriente evocavam intensas trocas e encontros: populacionais, financeiros, culturais, etc.. Foi nesse período que começou a constituir-se o conceito mesmo de metrópole e sua associação com o cosmopolitismo, como sede das vanguardas, como encontro de raças e de línguas, de riqueza e de pobreza, do novo e do inesperado. Já na urbanização pós-industrial, com características parecidas ao redor do mundo, e que no Brasil traduziu-se na emergência da cidade como centro de oferta de serviços, cada vez menos dependente das fábricas. Foi a própria expansão da cidade, seu mercado imobiliário, que passou a alimentar a economia. Foi um período de grandes obras de infraestrutura urbana e de êxodo rural. Surgiram os centros metropolitanos, decorrentes tanto das necessidades habitacionais dos que chegavam quanto do aumento vertiginoso do preço da terra urbana e a conseqüente expulsão dos pobres do centro em direção à periferia. Estes centros metropolitanos caracterizam-se por constituírem enormes conurbações, grandes aglomerados de cidades menores, cidades dormitórios, de personalidade apagada, cidades de natureza genérica, que se agregam a uma cidade maior, com mais personalidade e com características mais definidas.

Nessa dinâmica que estabelece: ora uma ordenação e uma organização da urbanidade segundo um ideal transcendente, ora uma liberação dos fluxos, uma expansão desordenada e imprevisível da cidade, desvincula-se os termos capital e metrópole dos entes geográficos que eles evocam e passa-se a tomá-los por relação ao princípio de organização que eles determinam. “A metrópole é como uma membrana que permite a comunicação entre dois ou mais meios, enquanto a capital serve como núcleo em torno do qual estes meios são rigorosamente organizados” (QUERRIEN *apud*

DE LANDA, 2000, p.50) Se, por um lado, temos o princípio da metrópole que é o dos encontros contingenciais, espontâneos, autoperformativos, que criam seu estatuto e suas regras no próprio ato, seguindo as leis da rua, que faz comunicarem-se dois ou mais meios sem uma centralidade organizadora; por outro lado temos o princípio da capital que é uma norma de segurança, de classificação, de gerenciamento, de imposição de uma normatização desde uma instância exterior que determina a melhor forma de ocupação do espaço, que o ordena “rigorosamente” ao redor de núcleos. Assim como a metrópole não designa mais apenas os centros mercantis da época dos descobrimentos, isto é, a metrópole imperial por oposição à cidade colonial; a capital tampouco designa apenas a sede do governo, mas uma razão ordenadora do espaço urbano que busca acima de tudo uma funcionalidade, uma estabilidade. O princípio que subjaz ao modo capital de organização urbana é o da segurança. A constituição de um espaço seguro, previsível, sem riscos nem solavancos, sem conflitos, é isto que está em jogo na capital.

Não há expressões puras da capital ou da metrópole, mas, frequentemente, um país tem duas grandes cidades nas quais em cada uma predomina um tipo de organização - a metrópole e a capital. Nos EUA, Nova Iorque e Washington. No Brasil, Rio de Janeiro e Brasília. Na Espanha, Barcelona e Madrid. Na China, Hong Kong e Pequim. A hipótese que gostaria de lançar, entretanto, é a de que há um movimento de capitalização das cidades, isto é, de ordenação urbana seguindo a lógica da capital, mesmo naquelas cidades que historicamente comportam-se como metrópole. Em outras palavras, há uma Brasília insurgindo-se dentro do Rio de Janeiro e Brasil afora, quiçá pelo mundo.

Certas políticas como a Tolerância Zero em Nova Iorque e o Choque de Ordem no Rio de Janeiro são exacerbações desse princípio. São tentativas – embora já vinculadas ao marketing político, às seduções eleitoreiras – de reforçar um funcionamento à moda da capital em cidades cuja dinâmica aquecida e veloz, faz com frequência dispararem devires de metrópole. Como característica em comum, tais políticas trazem a ideia de que as grandes manifestações urbanas perigosas e violentas, o tráfico, o crime, o vandalismo, têm sua origem em práticas cotidianas e de menor monta. Assim, baseiam-se na ideia de que é ao não tolerar o menor desvio – desde uma briga de escola até uma

bicicleta amarrada em local impróprio - ao impor, portanto, uma ordem rigorosa nem que seja por meio do choque, da força, da arbitrariedade, que se pode impedir que a cidade torne-se um caos não administrável. Tal como a noção de classes *perigosas*, ou de categorias *desviantes*, essas políticas urbanas, seja de caráter explícito e declarado como nos casos citados, seja na sua forma sub-reptícia e naturalizada que é mais frequente, fazem apelo a um paradigma preventivo<sup>72</sup>, isto é, buscam antecipar-se a uma desestabilização potencial que seria engendrada silenciosamente no corpo da cidade.

É na possibilidade de insurgir-se contra esse ideal de previsibilidade e de evitação que se pode pensar a emergência da ficção como estratégia política. Porque a cidade pode ser o local onde as narrativas encontram-se, chocam-se, fecundam-se e fertilizam-se de modo a impedir que os sentidos se fechem, sejam esgotados por uma razão estatística, entediante, racionalizadora e econômica. A ficção entendida não apenas como um gênero literário, mas como uma potência que pode habitar os discursos, como força a desfazer os fechamentos. Estratégia que podemos empregar para impedir as lógicas de “capitalização” do urbano.

Tomemos, nesse sentido, o exemplo prático oferecido por Walter Benjamin (1994), em suas análises sobre a popularização do cinema nos anos 20. Nelas, o filósofo argumenta que a invenção dos irmãos Lumière surgiu para implodir o que ele chamou de “universo carcerário”: a interioridade dos ambientes da cidade industrial que abominava o caráter desordenado das ruas. O cinema colocou em xeque a segurança da interioridade burguesa. Sua inovação técnica, o truque, o artifício que ele realizava, impedia que a subjetividade do cidadão médio do início do século passado encontrasse paz.

O encarceramento de que nos fala Benjamin (1994), portanto, não diz respeito apenas a um modo de frequentar ambientes fechados, mas também a uma depreciação da rua, ambos associados ao redesenho da cidade produzido pela haussmanização<sup>73</sup>. O

---

<sup>72</sup> Na minha dissertação de mestrado, (Lógica Identitária e Paradigma Preventivo: o Hip Hop e a construção da periferia como problema social) orientada pela Profa. Rosane Neves da Silva e defendida em 2007, tentei definir melhor essas noções de lógica identitária e paradigma preventivo.

<sup>73</sup> O Barão Haussmann, enquanto prefeito de Paris, foi designado por Napoleão III, entre 1853 e 1870, para levar adiante um plano de modernização da cidade, de abertura de largas avenidas e amplos *boulevares*, preparados para a passagem dos veículos e dos batalhões do exército, no intuito de coibir a prática das barricadas como as de junho de 1832.

cinema, assim como as multidões – outro fenômeno do início do século passado que parece continuar pertinente no início desse século - sabotou a funcionalidade natural do modelo higienista. O truque, o artifício da montagem cinematográfica, surgiu para restituir à rua sua potência de criação.

No contemporâneo, o processo que vemos intensificar-se é o de que as cidades, especialmente as da América, já nascidas jovens, espalharam-se, e continuam-se espalhando, vertical e horizontalmente em tediosa repetição. Cada bairro parecido com o vizinho, num aparente esforço por copiarem-se infinitamente. Os blocos residenciais replicam-se, cada rua imitando a seguinte e assim por diante. Ser funcional é o seu objetivo. As ruas dessa cidade são tanto mais ordinárias quanto populosas. Não apenas está-se encarcerado dentro de ambientes fechados, mas a experiência do espaço aberto, do espaço público é cada vez menos uma experiência exterior no sentido e nas possibilidades de liberdade que o “lado de fora” supõe.

Atualmente há também uma asfixia instalada no espaço urbano. O encarceramento dos salões que foi implodido pelo cinema parece ter-se reinventado numa outra forma de cárcere em espaços privados, nos *shopping centers*<sup>74</sup>, nos condomínios fechados, no desprezo à rua como espaço de encontro e seu conseqüente rebaixamento à mera função de deslocar-se - deslocamento esse que não tira ninguém do lugar.

Há uma atitude conservacionista que se articula com uma prática preventiva, identitária, de segurança, e que se opõe ao “devir metrópole”, na medida em que este configura-se como experiência da intensidade e do contágio.

A cidade-ilha, de fronteiras exatas, oásis urbano para o deserto rural, foi substituída pelo centro metropolitano que assume a forma da cidade-galáxia, de infinitas conurbações, policêntrica. Mas esses centros metropolitanos são cada vez mais ordenados sob um princípio de “capital”. Sua arquitetura não se reconhece mais pela antiga circularidade das muralhas de proteção da cidade medieval, mas pela tramada rizomática das autopistas, das perimetrais, dos anéis viários que recobrem as grandes

---

<sup>74</sup> Ver nota 15 na página 64.

cidades contemporâneas. Que o paralelismo das rodovias apenas multiplica assombrosamente a circularidade das muralhas, esse é o seu segredo.

Os fluxos são vertiginosos, mas não nos desorientam. Da abóboda celeste, a cidade copiou a repetitividade das translações planetárias, mais do que o nascimento explosivo das estrelas. A cidade, como os planetas, conjuga a aventura cósmica com a monotonia orbital, ganha no movimento uma estabilidade sem precedentes.

Planetário significa, com certeza, o que abarca o planeta terra, o globo terrestre e suas relações com os outros planetas. É o *global*. No entanto, essa concepção do planetário permanece excessiva em extensão... Planetário quer dizer aquilo que é *itinerante* e *errante*, aquilo que descreve um curso errante em uma trajetória no espaço-tempo, aquilo que cumpre um movimento rotativo. Planetário indica a era da *planificação*, em que sujeitos e objetos da planificação global, da vontade de organização e da previsão, são apanhados pela fixação e de acordo com um itinerário que ultrapassa ao mesmo tempo sujeito e objetos. Planetário denomina o reino da *platitude* que se expande para tudo banalizar, também ela mais errante de acordo com os dicionários, uma espécie de *mecanismo técnico*, uma *engrenagem*. O jogo do pensamento e da era planetária é então *global*, *errante*, *itinerante*, *organizador*, *planificador* e *banalizante*, preso na *engrenagem*. (AXELOS *apud* DELEUZE, 2006, p. 203)

A sagacidade de Axelos, segundo Deleuze (2006), foi perceber que a era planetária, essa consciência de que a Terra é minúscula diante do cosmos, não nos insta necessariamente a uma abertura de horizonte para o pensamento, mas, mais provavelmente, arregimenta a previsibilidade dos movimentos planetários para produção de um pensamento repetitivo, satisfeito com uma deambulatória indiferença. A cidade galáctica nunca está no horizonte, porque nunca se entra ou sai dela, sua artimanha é substituir as entradas e saídas pela circulação. Isolando-nos “dentro do movimento” (RONCAYOLO, 1981), a cidade planetária inaugura o reino da platitude no qual o pensamento instrumentaliza-se a favor das trajetórias, em detrimento da usinagem cósmica, explosiva, que faz nascerem estrelas no seio das galáxias, ou seja, a cidade é, mais do que galáctica, planetária porque está fechada em sua própria rotatória. O paradoxo da cidade contemporânea é dissociar o movimento errante ou nômade - entendido como experiência diferencial do lugar - da noção de espaço aberto. A cidade contemporânea, portanto, ao mesmo tempo em que nos incita à errância, desqualifica o espaço, isto é, fá-lo perder suas qualidades, sua aspereza, sua sensorialidade,

transforma-o em um espaço genérico, incapaz de nos seduzir à experimentação dos limites, ao aspecto intenso e dissolvente do *fora*. Nesse espaço declinante, até mesmo as vertigens e a desrazão já se apresentam sob a forma psicopatologizada da *síndrome do pânico*, do *transtorno de ansiedade* ou da *depressão*.

Quando, nessa pesquisa, lanço mão do conceito de *confinamento do presente*, não é senão na problematização da aplicação para as cidades, desse princípio de clausura. A transformação da cidade como grandeza infinitesimal, que nos tira o fôlego, para uma cidade apertada, asfixiante. E essa clausura, esse encarceramento, está relacionada diretamente com o capitalismo, mas não simplesmente pelas lógicas de mercado a que o urbano está sujeito - muito embora o mercado jogue um importante papel nas vicissitudes do urbano - mas porque a vida medíocre e decadente que é produzida pelo capitalismo concilia-se perfeitamente com o princípio de previsibilidade e adequação que a forma “capital” de organização do urbano almeja. Vivemos, portanto, um capitalismo que se sustenta pelos fluxos do capital e pela estase da capital. Aí esta mais um de seus paradoxos.

\*\*\*\*\*

Trabalhar na construção de um lugar mais interessante para a psicologia nesse contexto de uma crítica ao modo de subjetivação contemporâneo, ou seja, dessa produção de uma vida em que ser normal ou adequado não parece constituir nenhuma real vantagem em relação à doença mental, foi também uma das motivações iniciais dessa escrita. A normalidade no contemporâneo, aliás, é propriamente patológica num dos sentidos de *pathos*, apontados por Foucault (2006)<sup>75</sup> que é o da passividade. O *pathos* como sendo a posição relativamente passiva do espectador quanto aos sentimentos que a narrativa do teatro lhe impinge, ou a passividade da audiência diante

---

<sup>75</sup> “Plutarco retoma um tema que afirma explicitamente ter tomado de Teofrasto e que, de fato, procede de toda uma problemática grega tradicional. Diz ele que, no fundo, a audição, o ouvir, é ao mesmo tempo o mais *pathetikós* e o mais *logikós* de todos os sentidos. O mais *pathetikós*, isto é, o mais – traduzamos grosseira e esquematicamente ‘passivo’ de todos os sentidos”. (p. 403) O *pathos* está ligado também ao sentido das “paixões”, mas justamente na medida da passividade do sujeito frente às paixões, de que contra elas ele nada pode. O *pathos* arrebatava o sujeito. A paixão não se deixa conduzir pelo sujeito, é o polo ativo ao passo que último é o passivo.



do orador. O sujeito médio, tido como normal, adequado ao seu contexto, é, nesse sentido, também aquele que aceita seu papel, que o desempenha de modo reativo – e não ativo - em relação aos estímulos do mundo, reage, responde ao que lhe é exigido, mas não se desvia do esperado, não exerce propriamente um protagonismo sobre o mundo. É, enfim, aquele que no jogo da retórica, da construção de sentido, está do lado passivo da audiência e não do lado ativo do filósofo e/ou do político.

Num contexto de crise ecológica, isto é, em que há um intercruzamento de discursos e interesses tomando como objeto a questão da natureza ou da sustentabilidade da vida no planeta, parece-me que também aí há o surgimento de um “ecologicamente correto” que convoca atitudes passivas, normalizantes, de adequação. Mais do que incitar a uma *ecosofia* (GUATTARI, 1993), ou seja, à construção de um plano de debates no qual se possa disputar ativamente os sentidos e as possibilidades das práticas sociais, ecológicas, políticas e científicas, emerge uma noção de consciência ambiental ou consumo consciente que na verdade não parece ser outra coisa do que um gatopardismo<sup>76</sup> ao nível ecológico. O consumo consciente ou recatado é apenas a tentativa de estender ao longo do tempo um consumo que corre o risco de inviabilizar-se no presente. Não se trata de suspender a questão do valor, de buscar a sua imprecisão fundamental e nela engendrar possíveis satisfações para além do consumo. A natureza nesse contexto surge como reguladora, surge para inibir às intensidades desmedidas. Ao passo que, se há algo que valesse a pena chamar de natureza, deveria ser a desmedida em si, isto é, o fato de que nada que realmente valha a pena pode estar ao nível do consumo, mas no da criação, no consórcio que o ato artístico ou inventivo realiza com um plano *exterior* ou *impessoal* o qual é sempre demasiado grande, abissal, de intensidades vertiginosas, disruptivas.

Era um dos objetivos claros, desde que aquele impulso inicial de escrita foi-se conduzido para um projeto acadêmico, mais especificamente no âmbito da pesquisa em psicologia, que o texto engajar-se-ia no projeto da construção de uma psicologia que não se restringisse ao gerenciamento das mazelas do sujeito psicológico, mas que, dentro das condições de problematização que são próprias à psicologia, tentaria dizer algo

---

<sup>76</sup> Neologismo que alude à celebre frase do filme de Luchino Visconti: *Il gattopardo*: “É preciso que tudo mude para que as coisas continuem como eram antes”.

importante sobre os desafios contemporâneos. Não apenas estamos como psicólogos obrigados a intervir terapêuticamente nas situações de sofrimento; a justificar os fundamentos e as bases técnicas de nossas práticas de cuidado; a criticar instituições e modos de intervir que já não se compatibilizam com as conquistas da sociedade no campo dos direitos humanos; tampouco a aparente tranquilidade que certas versões da psicologia dita “experimental” encontram ao imitar as assépticas rotinas laboratoriais de outras disciplinas pode nos bastar; será que não há espaço para que a psicologia, essa ciência híbrida e “em formação” (BOCK, FURTADO e TEIXEIRA, 2002), produza discursos que não venham para solucionar seu caráter aberto e impuro, mas disseminar sua complexidade no mundo, desvirtuar essa busca por ordem e por racionalidade, implodir o político e o ecologicamente correto?

Nas primeiras leituras para dar ao esboço de escrita que eu tinha iniciado às qualidades de um anteprojeto de doutorado, busquei mapear as aproximações que a psicologia e a ecologia vinham fazendo. Interessava-me conhecer os possíveis desdobramentos que a crise ecológica poderia estar produzindo tanto na psicologia como nas demais ciências humanas. Num número especial da Revista *Éthic@*, da UFSC, dedicado ao tema: “Ética e Justiça na Filosofia Política Ambiental”, encontrei diversos artigos que cobriam muitas das aproximações contemporâneas da ecologia com o direito, com a sociologia, com a economia e até com a psicologia, mas a conclusão a que foi possível chegar era a de que não apenas as ciências exatas parecem não ter solução alguma para oferecer a esse momento de fragilidade do paradigma civilizatório, também as ciências humanas não parecem dispor de instrumentos diferentes daqueles que já emprega há muito tempo: a razão clássica, o liberalismo, o materialismo dialético, a teoria das representações sociais, etc.. A psicologia e a ecologia, nesse sentido, encontram-se sem se alterarem reciprocamente, trocam discursos prontos, pré-fabricados, não se afectam.

Dentro desse mapeamento das posições ecológicas contemporâneas, contudo, chamou-me a atenção a figura de Gary Snyder, o defensor de um conceito de biorregionalismo para a ecologia. Sua abordagem ecológica propõe um reencontro dos homens com o espaço, uma reapropriação inventiva do sujeito com o território. O

desenvolvimento de uma atenção para com os fluxos produtivos, tanto dos recursos naturais, a água, a floresta, a fauna, quanto dos fluxos humanos, culturais, ritualísticos, mitológicos, literários, etc.. Numa passagem de seu artigo na Revista *Éthic@*, Paulo B. de Salles (2006, p. 62) cita um trecho do ensaio *The Place, the Regions and the Commons*, de Snyder (1990):

Políticas regionais não se estabelecem em Washington, Moscou ou outros lugares de poder. O poder regional não senta; ele flui por toda parte. Por cursos de águas e correntes sanguíneas. Por sistemas nervosos e cadeias alimentares. Regiões são todo lugar e lugar algum. Somos todos ilegais. Somos nativos e inquietos. Nós não temos nenhum país; nós vivemos num país. Somos desligados do inter-nacional. A região é contra o regime – qualquer regime. Regiões são anárquicas.<sup>77</sup>

Essa ideia de uma visão anarquista e libertária da ecologia causou-me um profundo impacto e pareceu-me a possibilidade mais promissora de realizar um encontro realmente produtivo entre psicologia e ecologia, isto é, de uma prática de cuidado com o mundo, com o meio ambiente, que não esteja dissociada de uma prática de cuidado consigo, ou melhor, de uma abordagem experimental do “si mesmo”. Numa primeira aproximação com o pensamento de Snyder, ficou a impressão de que é possível pensar a ecologia desde uma perspectiva não conservativa, de manutenção do equilíbrio, mas desde a ótica dos movimentos de ultrapassagem, de "extra-vasão", de transbordamento. Uma ecologia que não se afaste da psicologia na medida em que vá ao encontro de um aspecto da coletividade que esteja para além da lei, para além da nacionalidade, para além dos regimes de poder.

Contudo, depois do início das atividades de investigação, antes ainda da questão dos biografemas vir à tona, com o tema do livro de Tournier ganhando um destaque crescente no meu interesse de investigação, Gary Snyder ficou como um possível autor, uma possível contribuição bibliográfica a ser buscada no futuro. Foi apenas quando a abertura de cartas dessa tese já estava em curso que Snyder retornou com uma personagem, um arcano dessa leitura, como uma vida que tivesse a mostrar na sua própria performance, no seu percurso, algo que não se restringisse apenas ao aspecto

---

<sup>77</sup> Tradução apresentada por Salles (2006).

intelectual da sua produção, às ideias assinadas, originais, autorais. No início das investigações sobre Snyder fui percebendo que tão encantadoras como suas propostas para o movimento ecológico eram as suas amizades, suas paixões artísticas, espirituais, poéticas. O modo como foi capaz de viver e criar sentidos para um Estados Unidos da América cheio de mitos, fábulas, ficções que vão muito além do *sonho americano*. Snyder percorreu e segue percorrendo<sup>78</sup> a geografia ambiental e ficcional estadunidense e o seu trabalho poético e ensaístico devolve um universo de possibilidades para esse território que talvez tenha sido o mais devassado pela próspera decadência do capitalismo. O que realmente deixou-me sem fôlego, contudo, foi descobrir que eu já conhecia Snyder há muito tempo, tinha até mesmo escrito sobre ele sem o saber<sup>79</sup>. No livro *Os Vagabundos Iluminados* (2004b), de Jack Kerouac, o qual eu tinha lido no ano de 2005, o enredo gira basicamente em torno do encontro e das deambulações conjuntas entre Ray Smith e o escritor, montanhista, poeta e zen-budista Japhy Ryder, os quais eu vim a saber mais tarde foram pseudônimos para Jack Kerouac e Gary Snyder, respectivamente.

---

<sup>78</sup> Atualmente, com 82 anos, Snyder segue escrevendo poesia e vivendo numa comunidade rural autogestionária perto de São Francisco.

<sup>79</sup> Na ocasião do trabalho final de uma disciplina oferecida no curso de mestrado em Psicologia Social e Institucional da UFRGS pela professora Tânia Mara Galli Fonseca.

A escalada custava-me um esforço descomunal, imensamente maior do que tinha imaginado. Mesmo tendo descansado eu estava muito mais fraco do que supora. A má alimentação cobrava seu preço. O paredão tinha muitos pontos onde se agarrar e quase sempre eu tinha os dois pés bem assentados na pedra e as mãos encontravam facilmente reentrâncias onde se firmar. Apesar disso, era uma subida praticamente vertical e exigia força. Mais do que escorregar, meu medo era que os músculos falhassem e que eu caísse de costas contra o solo. Eu já tinha subido uns cinco metros, faltava menos da metade do percurso. O clima começava a esquentar, mas eu ainda teria algumas horas antes que o sol estivesse a pino. Resolvi descansar um pouco.

A leitura do *Log-book* me voltava à memória. As palavras Capital e Metrópole ali escritas, sem dúvida alguma. Poderia o Patriarca ter deixado uma previsão do futuro, uma profecia? As profecias capitalísticas eram todas feitas por computador. Como Robinson teria conseguido projetar uma infinidade de dados e de nexos para poder calcular o futuro, estando ele isolado naquela ilha selvagem?

O *Log-book* estava-se tornando uma charada indecifrável e quando eu decidi deixá-lo, senti menos remorso do que tinha previsto. Sua leitura já não me consolava. A cada vez eu parecia ficar mais longe da humanidade que trouxera da galáxia Americana. Mesmo em Metrópole as coisas eram muito mais ordenadas e seguras do que naquela ilha movediça e alucinante.

O restante da subida foi mais fácil do que a primeira metade. Lá debaixo não dava para perceber, mas perto do cume a parede de rochas se inclinava levemente, facilitando o ângulo da escalada. Em menos de um quarto do tempo que eu levava para subir os primeiros cinco metros, eu tinha atingido o fim do meu desafio.

Dali de cima a visão era fantástica. O topo do morro era plano e coberto por uma gramínea rala e macia. Olhei a minha metade da ilha. Era mesmo uma prisão. Um amontado denso de árvores, apenas cortado pelo riacho Esperança, confinado entre um semicírculo de rochas desnudas que tinham, ali no topo do morro onde eu estava, a sua única cobertura verde, sendo de resto apenas um imenso pedregulho escuro, como um pedaço de carvão.

Girei o corpo na direção do sol poente, ou seja, no sentido da metade oculta da ilha, aquela onde meu duplo se escondia. A campina se espalhava por uns cinquenta metros e depois havia um bosque de árvores de altura mediana, mas que impedia de ver o mar do outro lado. Caminhei alguns passos na direção das árvores e logo pude ver abrir-se no chão o buraco que iluminava a segunda câmara. Tomei o cuidado de contorná-lo, deixando uma margem de segurança porque o

chão perto da abertura podia não estar suficientemente firme. Ter chegado até ali me enchia de contentamento e eu mal podia esperar para ver o que havia depois do bosque. Nem o problema de como descer para o outro lado me deixava menos feliz.

Achei uma passagem apertada pelo meio das árvores e foi com alívio que as sombras filtraram o sol já desconfortavelmente quente que brilhava à meia altura. Logo adiante do começo do bosque as árvores deixaram entrever o horizonte encontrando o mar e, mais alguns passos, a paisagem deslumbrante.

A segunda metade da ilha era infinitamente mais bonita e agradável do que aquela em que eu fora arremessado. Uma pradaria verde, adornada aqui e ali por árvores de longos e roliços troncos desnudos que sustentavam uma copa de folhas largas. Ao fim da campina, o verde da vegetação do pasto ia-se rareando até transformar-se em areia e, depois da areia, o mar, azul e turquesa. Imensos paredões de pedra negra também limitavam a praia, tal qual na metade desgraçada em que eu estive até então. Mas o morro desse lado era coberto por umas raízes que desciam do bosque no seu topo até o sopé, facilitando enormemente a descida, de modo que em dois toques eu já estava lá embaixo.

Ao pisar o chão, sentia que estava começando outra fase da minha permanência na ilha. Examinei bem as pedras desse lado, mas não encontrei abertura alguma. Pelo visto a minha ideia de encontrar uma passagem tinha sido equivocada, a menos que houvesse alguma abertura mais próxima das extremidades da rocha, junto à praia. Foi então que me interpelou um pensamento aterrador: onde eu encontraria água? Lá de cima do morro já tinha sido possível constatar que não havia rio ou riacho algum naquela parte da ilha. E mais, se as únicas árvores eram aquelas de tronco alto e infrutíferas, como eu haveria de me alimentar? Não havia ninguém ali, nem sobreviventes do cataclismo, nem sobreviventes do acidente, e nem poderia haver. Aquele lugar era inadequado para a sobrevivência. Sem água e sem comida. Pior, sem gruta ou caverna alguma com a qual suportar o sol inclemente? Em poucas horas o sol chegaria ao meio do céu e escaldaria com suas lambidas de fogo toda a ampla pradaria em que eu me encontrava. Voltar para a minha antiga metade era a única chance de sobreviver.

Ao invés disso, dei de costas para o morro e caminhei em direção à praia. Eu não tinha ido até ali para voltar correndo. Era um despropósito que aquela paisagem, infinitamente mais amigável do que aquela em que eu tinha naufragado, fosse impossível de ser habitada. Se ao

menos eu tivesse qualquer recipiente para levar comigo frutas e água de um lado para o outro. Mas, mesmo assim, como enfrentar a subida do paredão carregando provisões?

Perdido que eu estava nesta sorte de pensamento, tomei um susto quando aquela criatura levantou-se e saiu de trás da árvore em que repousava e baliu na minha direção. Sim, baliu como fazem os...bodes. Um longo e bizarro *mééééé* rompeu o silêncio daquela vastidão e a enorme e guampuda criatura branca olhou-me espantada, tão ou mais espantada do que eu, de ver que havia um animal bípede a sua frente. Fiquei também imóvel por um tempo, sem saber se respondia à sua comunicação com minha linguagem de bípede ou se tentava imitar seu balido. Mas sem muito tempo para conjecturas, o bode abaixou a cabeça e investiu na minha direção, mal tive tempo de saltar para o lado e evitar o impacto de suas curvas asas. Como se não esperasse que eu conseguísse evitar a sua investida o bode correu um pouco mais depois levantou a cabeça e frenou arriando as patas traseiras, fez meia volta e investiu novamente. Mais uma vez eu consegui evitar a chifrada e, uma vez mais, o bode não se deu por satisfeito. Na minha primeira interação com outro mamífero desde que chegara a ilha, eu cuidava para não ser agredido, ao mesmo tempo em que estabelecia uma forma de comunicação, como se nesse revezamento de corridas e saltos fôssemos apreendendo um pouco um do outro. Mas na terceira investida do animal, sem saber por que, ao invés de saltar longe eu apenas girei o corpo de lado, alcei a perna e me lancei no lombo do bicho. Agarrei-me firmemente nos chifres do bode e prendi o joelho nas suas paletas. O bode não corcoveou ou tentou me derrubar, pelo contrário. Era como se ele tivesse desejado isso desde o princípio, como se suas investidas não fossem outra coisa que um convite para que eu o montasse. Comigo em sua garupa ele correu ainda mais ligeiro. Disparou, incansavelmente, pela campina afora. Parecia um anfitrião zeloso querendo mostrar sua casa. E percorreu aquela vastidão comigo na sua carona, veloz e alegremente.

O vento lambia o meu rosto e o verde do gramado deslizava aceleradamente por baixo das quatro patas do bicho que era muito mais rápido e forte do que eu podia suportar para uma criatura de porte médio. Ele foi até quase o final de uma das extremidades da baía, depois fez meia volta e percorreu o trajeto em sentido posto, às vezes dava guinadas ligeiras para um lado ou para o outro, eu tinha que firmar os joelhos e contrair os braços para não ser lançado ao chão. Eu e o bode ficamos envolvidos naquele enlace maluco que era quase luta, quase dança, por uns dez minutos, até que suas energias esgotaram e ele simplesmente parou e deixou-me deslizar para o lado, tombando ao

solo, ao que ele respondeu imediatamente deitando também. Éramos duas criaturas extenuadas e felizes pelo encontro.

Contudo, a essas alturas, o sol descia seus raios em brasa pela campina. Era impossível de suportar. Tínhamos ido longe demais, eu e o bode. Descuidamos da hora do calor. Ele, que mesmo devendo estar acostumado com o clima, abriu mão da sua sombra e pôs-se a correr com um peso nas costas. Eu, que desadaptado ao calor, não poderia aguentar por mais do que uma meia hora a aquele castigo.

Mas parece que eu não estava fadado a morrer ali, pelo menos não daquele jeito. Acima do topo do morro, uma grossa camada de nuvens insinuava-se lentamente, vindo da metade florestada da ilha. Nuvem cheia de gotas de água que logo cobriu o sol e despejou-se sobre os nossos corpos, aliviando o calor e matando a minha sede com a água que conseguia recolher na palma das mãos. Foi então que me surgiu a interrogação: de que água o bode bebia?

Adormeci ali deitado, enquanto a chuva caía sobre mim. Mas tinha sido uma chuva passageira e logo as nuvens descobriram o sol que voltou a iluminar e fazer secar a umidade do solo. Levantei e caminhei até a sombra de uma árvore. O bode ficou mais um pouco deitado. Depois levantou e, como se quisesse responder a minha pergunta, baixou a cabeça e disparou em direção a uma árvore, golpeando seus sólidos chifres contra o tronco dela, e depois se afastou rapidamente enquanto uma fruta verde e redonda caía lá do alto. Eu não tinha percebido, até então que aquelas eram árvores frutíferas. O bode então enfiou a fruta em meio aos seus chifres, com tal facilidade que denunciava anos de prática, afastou-se da árvore e depois investiu novamente. Dessa vez, a fruta se espatifou em duas metades que o animal passou a lamber e a morder. Curioso, saí da minha sombra e fui repara melhor naquela fruta. Ela trazia uma água em seu interior e o bode matava sua sede com ela, fazendo de cada metade da fruta uma tigela que depois ele devorou lentamente, uma a uma. Então era assim que ele sobrevivia!

Agora que a chuva passara eu devia aproveitar que o solo não retomava sua temperatura infernal e voltar para o abrigo da minha caverna. Abrigado contra a insolação eu poderia pensar melhor no que fazer a respeito da minha descoberta. Era isso ou a morte.

Toméi o caminho de volta. Com facilidade, as raízes que me serviram para descer o morro, também me ajudaram a subí-lo. Era uma espécie de cipó que fazia um tramado sobre a rocha, resultando muito fácil enfiar os pés e as mãos e subir ou descer tal qual uma escada. Na saída do bosque, o sol já era arrasador. A água da chuva que evaporava fazia ainda mais quente a



atmosfera, eu não tinha certeza sequer se seria capaz de descer a rocha do outro lado em tempo. Além disso, a pedra deveria estar fervendo. Provavelmente seria impossível agarrá-la às mãos desnudas. Entretanto, enquanto eu atravessava o platô, os olhos semicerrados da claridade, não percebi que a vegetação encobria um buraco na rocha e fui engolido pelo morro e caí, deslizando por dentro da pedra, num túnel vertical formado dentro da rocha, provavelmente pelas águas da chuva, liso que era, descendo velozmente como num escorregador, um frio no estômago subindo em direção ao peito, antes do túnel mudar de ângulo para uma posição mais vertical e lançar-me numa outra queda, dessa vez queda-livre, direto numa piscina de águas subterrâneas, sorte minha que não me espatifei.

Aquilo era como uma piscina de água da chuva, um tanque formado dentro da pedra. Provei a água, era boa, água-doce. A escuridão total. Nada da luz conseguia passar pela curva que a aquele escorregador fazia. Eu não podia saber o tamanho daquele tanque e nem se havia alguma maneira de sair dali. Dei algumas braçadas, logo encontrei a rocha. Não dava pé. Mergulhei até tentar tocar o chão e não consegui. Deveria ter mais de três metros de profundidade. Voltei à superfície e resolvi explorar as paredes de pedra em busca de um apoio ou de uma saída. O tanque parecia ser circular. Devo ter percorrido uns quatro metros do seu perímetro até achar uma pedra mais chata onde eu pude me agarrar, puxar o corpo para cima dela e descansar um pouco. Talvez não houvesse saída. Talvez eu tivesse escapado alguns momentos antes de morrer pelo sol, apenas para vir a morrer de inanição dentro daquela maldita armadilha. Cada vez que eu descobria uma possibilidade de viver uma vida um pouco mais livre naquela ilha, eu descobria logo em seguida uma forma de ficar ainda mais confinado.

Fiquei de pé sobre a pedra, busquei tatear a parede, não havia nada, nenhuma abertura, nenhuma passagem. Pelo menos aquela pedra me dava uma referência. Resolvi voltar à água e continuar procurando por uma saída. Logo adiante, meu joelho topou com uma saliência de pedra submersa. Tentei apoiar meus pés nela e sondar com as mãos a parede. Senti o meu peito disparar de contentamento quando encontrei uma falha na pedra. Podia ser apenas um buraco sem passagem, mas podia ser também um túnel. Havia uma boa possibilidade de que aquele túnel chegasse em algum lugar, já que aquele morro parecia ser todo poroso, repleto de passagens e ramificações, como se fosse um formigueiro. Com as duas mãos agarradas a esta falha puxei o meu corpo. Era uma fenda estreita e eu só cabia deitado nela. Teria de me arrastar e torcer para não ficar entalado. Se eu encontrasse-o bloqueado mais adiante, seria necessário voltar de ré.

Progridi lentamente. O ar era fresco e agradável, o que me dava esperanças de que estivesse indo para algum lugar mais amplo. Mas aquele era um túnel comprido e estar assim tão comprimido pelas paredes de pedra deixava-me angustiado. Na falta de alternativas, só o que eu podia fazer era continuar avançando e manter as esperanças de encontrar algum jeito de chegar à gruta da claraboia. Uma hora eu senti que a passagem iniciava uma descida e isso podia ser tanto um sinal de que eu me aproximava do nível do solo, quanto o prenúncio de uma possível queda. Era, com efeito, as duas coisas. A descida subitamente tornou-se mais inclinada e escorreguei pela passagem por alguns poucos metros até que num segundo eu estava em pleno ar, no outro dava de cara no chão de areia.

Eu tinha caído de uma altura não muito grande, dentro de uma pequena câmara que era muito parecido com aquele ambiente que eu conhecera nas minhas explorações pela caverna, se não era exatamente o mesmo local. Da outra vez, quando eu estive ali com a tocha, eu não tinha reparado com atenção no teto, é possível que houvesse uma passagem como aquela de onde eu caí e eu não tivesse percebido. Sem poder enxergar, era impossível confirmar se era o mesmo local, mas pelo tato, tudo levava a crer que sim. Havia ali um corredor mais longo, que provavelmente me levaria de volta para a minha gruta, e havia também as quatro fendas mais estreitas. O mais prudente teria sido voltar direto para "casa", mas a curiosidade me tentava a explorar mais uma daquelas passagens. Quem sabe o que eu viria a descobrir, já que tinha tido tantas surpresas naquele dia? Escolhi pela sorte uma das aberturas e comeci a progredir de lado, com as costas encostadas na pedra. Como das outras vezes, o ar foi-se tornando metálico, as pernas amoleceram. Eu deveria ter ido direto para casa, foi um dos últimos pensamentos que me ocorreram. Eu não tenho casa ouvi uma voz gritar, mas aí já era tudo impreciso. A pedra, a voz, o ar. Tudo girava como num turbilhão. O estranho me ocupava novamente. Sem me ferir, aquela ilha me interferia.

### TERCEIRA ABERTURA: A CIDADE DESNATURADA

A cidade grande inspira um intenso temor nesse começo de século XXI. Por seus excessos, de gente, de carros, de poluição, de consumo energético, etc., desponta como o objeto por excelência de uma conjugação entre política e ecologia que pretende reconduzir a civilização a um equilíbrio possível entre a vida urbana e rural - o qual teria sido perdido em algum momento antes da explosão demográfica por volta do fim do século XVIII e início do século XIX.

Nesse cenário, ganham força as esperanças nas inovações tecnológicas para que se possa vir a conhecer uma maneira altamente eficiente de otimizar o consumo, de reduzir os desperdícios, de reciclar os dejetos, de aumentar o rendimento das máquinas. Na melhor das hipóteses, uma total mudança de paradigma no campo energético poderia vir a surgir através da invenção de novos combustíveis mais eficientes e seguros.

Há também, mas num polo oposto, uma esperança um tanto mais dramática que é aquela dos que atualizam sua crítica ao capitalismo na expectativa de que um limite nesse desequilíbrio urbano venha a ser ultrapassado e o sistema todo entre em declínio “pelas suas próprias contradições internas”<sup>80</sup>, ou que as consequências de um cataclismo natural sejam um evento de tal sorte destrutivo que o mundo só se possa reerguer sobre outras bases, nas quais a circulação e a acumulação da moeda não façam o mesmo sentido que fazem atualmente.

Nesse contexto, o pensamento ecológico espalha-se e recobre quase completamente as possibilidades enunciadas em ambos os polos. Sob o guarda-chuva disto que se convencionou chamar de ecologia encontra-se: desde uma defesa do liberalismo, apesar de suas consequências destrutivas, já que seria também através dele

---

<sup>80</sup> Expressão utilizada por Marx (1996) para argumentar sobre a insustentabilidade do capitalismo a longo prazo.

que os avanços tecnológicos capazes de mitigar seus efeitos indesejados ganhariam proveniência; até a defesa de uma regulação pesada do Estado sobre a atividade produtiva e a organização social com o objetivo de estabelecer bases “racionais” e “equilibradas” na relação homem-natureza. E há, também, numa escala ainda mais radical, espaço para uma ecologia anárquico-fatalista, ou pós-apocalíptica, que advoga uma espécie de retorno a estágios tribais e nômades de desenvolvimento, no qual o caráter selvagem e aberto da terra possa ser plenamente restituído.

Em todas essas possibilidades, a cidade como objeto, como singularidade, parece contrapor-se ao pensamento ecológico; como se para que se tenha uma “consciência ecológica” seja necessário repudiar a cidade, negá-la, desprezá-la, manter para com ela uma atitude de desconfiança e de distanciamento: a cidade não está doente, a cidade é a própria doença.

Essa associação entre o urbano e o corpo vem de longa data. No final do século XVIII, o higienismo utilizou-se do princípio da circulação dos fluídos corporais para pensar um modelo de saúde urbana, uma intervenção no corpo doente da cidade, conforme Didier Gille (1998). As ruas estreitas foram alargadas. Ruas novas e mais adaptadas ao fluxo de gente e de automóveis foram criadas. Uma cidade em que as pessoas e os veículos pudessem circular livremente virou sinônimo de saúde. Paris foi o primeiro modelo, a primeira grande intervenção no corpo da cidade antiga para remodelá-la desde a perspectiva dos espaços amplos e simétricos, em contraposição à tortuosidade e à estreiteza das vielas medievais. O modelo desenvolvido pelo Barão Haussmann na primeira metade do século XIX, a pedido de Napoleão III, foi seguido pelas grandes cidades da Europa. Ele criou e implantou um conceito de beleza para a urbe. As cidades medievais eram avaliadas conforme a sua segurança, conforme a fortaleza de seus muros e a pujança das suas feiras. Ou, então, pelos feitos dos seus moradores, pelos artistas e poetas que lá viveram, como a Veneza e a Florença do Renascimento, por exemplo. Mas a criação de uma urbanidade ao mesmo tempo saudável e bela, a partir de Haussmann, produziu a cidade como um objeto em si, descolado da vida que nela se vivia, das artes ou dos pensamentos que nela eram

usinados. É o próprio espaço urbano, na sua forma e na sua arquitetura, que virou um modelo para o pensamento e um objeto artístico para inspirar-nos.

Nas Américas, a construção e a expansão das novas cidades logo incorporou esse princípio e foram construídas cidades inteiramente pensadas pela razão higienista na qual a velocidade e a vazão dos fluxos são sinônimos de saúde. Ou, então, a parte colonial das cidades, construídas ainda sob a razão arcaica da vizinhança e da proximidade - hoje chamadas de centros históricos - viraram ilhas de exceção e sinuosidade dentro de uma expansão urbana que a cercou de avenidas amplas e retas.

Mas a circulação, ao invés de criar estabilidade, criou mais circulação e mais demanda por vias expressas. O equilíbrio implícito nessa noção de saúde nunca foi alcançado. A reurbanização ao invés de gerar uma estabilidade entre os fluxos urbanos e a forma da cidade fez com que as reformas urbanas se tornassem a realidade permanente das grandes cidades. “As vias expressas aumentam a expansão das cidades e conseqüentemente a demanda por mais vias expressas” (DAVIS, 2007, p. 122).

Para isso, contribuíram definitivamente dois fatores. O primeiro deles, foi a exploração dos hidrocarbonetos (petróleo) que, ao mesmo tempo, gerou um impacto na agricultura com a criação dos fertilizantes industriais e uma expansão na economia e na indústria com os derivados do petróleo. Sua consequência mais evidente foi um enorme aumento populacional decorrente da maior oferta de alimentos e do impulso econômico-industrial. Em segundo lugar, mas de certa forma como uma extensão desse primeiro fator, está o crescimento de uma cultura do automóvel umbilicalmente conectada, por seu turno, com essa nova configuração do capitalismo que articula aumento populacional e consumo. Assim, chegamos ao segundo grande modelo de reurbanização que é o de Los Angeles<sup>81</sup>.

Nele, os ideais higienistas atualizam-se e renovam-se. Ainda se fala em permitir a circulação, em revitalizar a cidade. A luta contra os engarrafamentos de automóveis transformou-se em um desafio de Sísifo. A cidade percebida como “pouco viva” é aquela sem grandes centros comerciais, em que os prédios mantêm uma arquitetura antiga ou

---

<sup>81</sup> Pode-se conhecer uma descrição minuciosa de como esse processo de construção de uma cidade que tem como princípio o carro foi-se desenvolvendo paralelamente ao crescimento de uma indústria imobiliária que passa a ter nas terras urbanas seu objeto de capitalização em: *Cidade de Quartzos: escavando o futuro em Los Angeles*, de Mike Davis (1993).

malconservada, em que a vida corre lenta e sem grandes frissons. Mas essa visão do primeiro higienismo foi conjugada com outro modelo de saúde, muito mais próximo de uma saúde vista como “força” ou “agilidade”. Essa saúde parece menos com uma ausência de doença do que com a saúde/beleza narcísica dos atletas de academia. Veja-se Los Angeles, a cidade síntese dessa nova noção de urbe saudável. Ali está instalada a principal indústria cinematográfica do mundo, um local em que uma vida cheia de glamour e riqueza parece estar disponível para todos que encontrarem o sucesso. Essa cidade erguida ao lado do Deserto de Nevada, no sudoeste dos Estados Unidos, passou a sintetizar o modelo de uma cidade feita para ser percorrida de carro e para que as construções – novas, coloridas e brilhantes - sejam observadas e admiradas, para que se tirem fotos. É lá que ganhou força o movimento arquitetônico chamado de *City Beautiful* ou Cidade Bonita.

Assim como a noção de saúde, a concepção de beleza é já totalmente outra. A dimensão da cidade como uma “bela forma”, como beleza inspiradora, como objeto artístico, que estava implícita no projeto do Barão Haussmann e em seus correlatos, perdeu-se. Agora a cidade é como uma grande empresa, como uma marca, como um empreendimento. Sua beleza não é a dos objetos de arte, mas a dos objetos de consumo. A aura da cidade se perdeu<sup>82</sup>. Sua saúde e sua beleza são um misto de equilíbrio financeiro e de fama ou renome no imaginário coletivo. As cidades precisam captar investimentos, atrair o capital para que circule dentro dela, precisam ocupar um lugar no imaginário do “público consumidor” como sede de prazer e desfrute (Rio de Janeiro e Barcelona), ou então de trabalho e enriquecimento (São Paulo e Tóquio), ou ainda de aculturação e percepção histórica (Nova Iorque e Paris). Cada cidade tem de ter sua

---

<sup>82</sup> A perda da aura é um conceito criado por Walter Benjamin (1994) para se referir a uma transformação na percepção e nos sujeitos que é concomitante ao surgimento das técnicas de reprodução serial de objetos artísticos, a fotografia e a imprensa, por exemplo. Tais técnicas teriam feito com que o sujeito perdesse o “aqui e agora” da obra de arte. A tradição renascentista, e que foi em grande parte mantida na *belle époque*, de ir ao encontro da obra de arte em busca de um momento de epifania ou revelação foi substituída na aurora do capitalismo pela relação desritualizada com o objeto artístico. Benjamin observou que, nesse processo, transformaram-se não apenas os sujeitos e suas percepções sobre o objeto, mas também a cidade. No seu ensaio sobre *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* (1994), o filósofo vê como um indício dessa transformação dos tempos a exposição fotográfica de Atget em que as ruas de Paris são fotografadas sem nenhuma presença humana, desertas como “o local de um crime” (p 174). Benjamin observa que essas fotografias, destinadas a virem complementadas por legendas explicativas, “orientam a recepção num sentido predeterminado” (p.174). A perda da aura faz com que as coisas ganhem um *valor de exposição* em contraposição a um *valor de culto*.

personalidade e sua imagem, seu caráter que é também sua grife, aquilo que vai atrair turistas e empresas, que vai seduzir os megaeventos (Copa do Mundo, Olimpíadas ou os grandes encontros da ONU, por exemplo).

Assim, as cidades entram num novo paradigma em que seu estado de ser é o da crise permanente e do endividamento. Estão sempre aquém das demandas dos cidadãos, lutando contra um endividamento crescente, correndo atrás de uma personalidade que é ao mesmo tempo sua estratégia de sobrevivência e sua prisão, isto é, aquilo que não são completamente, mas também não podem deixar de ser. Poderia o Rio de Janeiro negar esse caráter de alegria e fruição exacerbada? E poderia, com efeito, ser apenas isso?

As grandes cidades tornaram-se reféns de suas imagens já que dela extraem os recursos para aplacar uma dívida que é sempre renovada. O funcionamento do capitalismo contemporâneo parece ter enredado tantos os cidadãos, quantos os Estados e até as cidades em um mecanismo semelhante. Em relação ao endividamento das cidades nos Estados Unidos, Mike Davis (2007) disse: “a política de Washington com relação às cidades passou a se parecer com as políticas internacionais de dívida” (p.284).

Portanto, o movimento higienista, que foi também a objetivação da cidade como um corpo já o fez como um corpo doente, um corpo que precisava de uma intervenção, de um tratamento. Mas um segundo movimento, o qual não deixa de fazer valer os princípios do higienismo, veio a ele sobrepor-se, constituindo uma cidade que além de um corpo, tem uma personalidade. Uma espécie de identidade a qual ela deve corresponder e que não deixa de ser a maneira pela qual ela inscreve-se num plano de competição com outras cidades, numa lógica de mercado que acena com as possibilidades de um sucesso idealizado ao mesmo tempo em que oferece o caminho do endividamento como alternativa prática. Afinal de contas, esse é o mesmo mecanismo pelos quais uma subjetividade em permanente crise existencial, “psicológica”, de sujeitos em desconformidade com seus humores e emoções, mas, ao mesmo tempo, sujeitos que têm o consumo como alternativa e o endividamento como realidade é reproduzido na vida média das populações. No final das contas, as cidades não tomaram apenas o corpo

humano como modelo, mas também as subjetividades, ou melhor, as subjetividades privatizadas ou *capitalísticas*<sup>83</sup>.

Incidindo sobre dimensões fractais - o indivíduo, as famílias, as comunidades, as cidades, os países, os mercados comuns, etc. - uma lógica identitária busca garantir a repetição de certos padrões, de certos comportamentos, valendo-se para isso do mecanismo da dívida e de uma obscura noção de confiabilidade: as singularidades parecem estar sempre à prova, o trabalhador precisa ser confiável, o mesmo em relação às cidades e aos países, há uma constante demanda por adequação e uma demonização das personalidades desviantes, sejam elas dos grupos juvenis, dos delirantes ou das nações perigosas (Venezuela, Bolívia, Irã, Coréia do Norte, por exemplo.), cujo comportamento frente ao mercado e aos organismos de regulação internacional são menos previsíveis.

Por outro lado, o plano geral em que estas singularidades estão inscritas, a dimensão planetária, pois, torna-se objeto de uma profunda desconfiança, de uma imprevisibilidade colossal. Tanto a população mundial é vista como uma grandeza perigosa e insustentável, como o próprio substrato planetário, isto é, as condições geológicas de manutenção dessas vidas surgem como precárias e inconfiáveis.

Esse é, portanto, o plano em que ecologia e política conjugam-se no contemporâneo. Esse estado de coisas em que há na própria noção de valor e de beleza uma disfuncionalidade, um círculo retroalimentado no qual a busca desesperada pela boa vida e pela fruição de um espaço urbano prazeroso gera um consumo exacerbado e um endividamento os quais, por sua vez, estão na base da formulação de uma imagem da boa vida que nunca poderá ser alcançada. E é nesse contexto que boa parte da ecologia vai fazer apelo a um natural, isto é, vai buscar no conceito de natureza uma medida externa e segura de valor, uma medida não influenciada pelos desdobramentos da política. A natureza surge para recolocar em cena aquilo que “realmente” tem importância. A natureza passa a ser o fiel da balança capaz de corrigir os nossos rumos

---

<sup>83</sup> Félix Guattari e Suely Rolnik (1996) comentaram a produção de tal modo de subjetivação pelo capitalismo mundial integrado (CMI): “A apropriação da produção de subjetividade pelo CMI esvaziou todo o conhecimento da singularidade. É uma subjetividade que não conhece dimensões essenciais da existência como a morte, a dor, a solidão, o silêncio, a relação com o cosmos, com o tempo” (p. 43).



civilizatórios. Mas seria essa a única maneira de se fazer ecologia? Ou, então, existiria mesmo essa natureza exterior ao jogo político capaz de apontar-nos uma ética?

Segundo Latour (2004), não se trata de que agora, quando há uma percepção acentuada de que a participação do homem na natureza tem efeitos catastróficos, que a natureza passa a frequentar os discursos políticos, senão que no Ocidente política e natureza nunca andaram separadas. “Jamais, desde as primeiras discussões dos gregos sobre a excelência da vida pública, se falou de política sem falar de natureza” (p. 58).

Para o antropólogo, se há uma característica que - para além de qualquer etnocentrismo - não compartilhamos com os povos ditos nativos ou “autóctones”, e que parece ser própria dessa civilização branca ocidental a qual temos como hegemônica é a objetivação da natureza como uma dimensão separada da sociedade ou da cultura. Parece ser tipicamente ocidental o fato de criar uma divisão entre fatos sociais e fatos naturais e servir-se dos últimos para fazer política. Para os ocidentais, segundo Latour (2004), os discursos que pretendem ordenar as disputas de força dentro de uma sociedade sempre se valeram de uma pretensa exterioridade não humana, própria aos objetos, a qual convencionamos chamar de natureza.

Com isso, cai por terra um dos argumentos centrais utilizados por boa parte do movimento ecologista de que haveria uma longa escalada de dissidência entre o homem civilizado, sempre em luta contra a natureza, e o homem “selvagem”, que com o meio-ambiente natural teria uma relação de respeito e interdependência, uma relação de equilíbrio e aprendizagem.

O que não se escreveu, com efeito, para ridicularizar os pobres Brancos, culpados de querer governar, maltratar, dominar, possuir, rejeitar, violar, violentar a natureza? Não há um livro de ecologia teórica que não venha infamar, contrastando a miserável objetividade dos Ocidentais com a sabedoria milenar dos “selvagens”, que eles respeitariam a natureza, viveriam em harmonia com ela, se afundariam no seus segredos mais íntimos - fundindo sua alma com aquela das coisas, falando aos animais, casando-se com as plantas, discutindo de igual para igual com os planetas. (LATOURE, 2004, p. 80)

Para Latour (2004), a antropologia comparada, pouco a pouco, vencendo diferentes estágios de etnocentrismo, conseguiu perceber que essa visão de uma reconciliação entre cultura e natureza é uma noção impregnada de ocidentalismo, isto é,

que nem estas culturas ditas primitivas ou selvagens sabiam conciliar harmonicamente a dimensão cultural e a natural, e nem havia confusão por parte delas entre ambas as dimensões. Não é que elas misturassem o cultural com o natural por não saber classificar cada elemento adequadamente, elas simplesmente “ignoravam a distinção” (p. 84) entre cultura e natureza.

Por isso, servir-se de algumas culturas antigas, como fazem romanticamente alguns movimentos ecológicos, para argumentar em favor de um desvio moral do homem civilizado em relação ao meio ambiente natural é apenas possuir uma visão distorcida do fato de que há culturas que não classificam absolutamente as coisas ou os elementos em duas ordens, duas câmaras distintas, uma natural e outra cultural. Para eles, ao contrário de nós que “pensamos ser indispensável haver duas câmaras para manter nosso coletivo” (LATOUR, 2004, p. 85), está tudo agrupado numa só ordem.

Mas isto não quer dizer que nada tenhamos a aprender com tais coletivos “selvagens”, e sim que o conteúdo da lição é completamente diferente. Ao invés de encontrar esse ponto de equilíbrio e respeito entre cultura e natureza, podemos buscar nestas sociedades, “posto que elas, justamente, não viveram jamais na natureza” (p.82), algumas maneiras, alguns reflexos, alguns conceitos que nos ajudem a “desintoxicar da ideia de natureza” (p. 82).

Latour (2004) é, portanto, um defensor de uma ecologia política que abra mão desse caráter transcendente da natureza. Trata-se de manter a tarefa própria da ecologia que é avaliar e interpretar as nossas práticas e os nossos saberes, conhecer a dimensão política deles, isto é, distinguir seus efeitos de poder, seu caráter instituinte, sem, contudo, lançar mão de uma dimensão exterior, transcendente ao jogo, que aí estaria para confirmar ou desmentir quaisquer conclusões.

A ecologia é, nesse sentido, um campo que conjuga as descobertas científicas com a prática política e por isso mesmo constitui o palco privilegiado no qual se pode realizar essa tarefa de horizontalização dos saberes. Não se trata, portanto, de relativizar ou de buscar um construcionismo social das ciências naturais, mas de perceber que a ciência deve ser praticada com rigor e confiabilidade sem o apelo de “fazer falar a voz da natureza”, e que a realização política tampouco pode aspirar uma garantia maior por se

aproximar da natureza, mas que num mesmo plano de composição, ciência e política podem-se conjugar numa ecologia das relações, das composições, da imanência. Uma ecologia que abra mão do conceito de natureza e que possa pensar as coisas como as relações que com elas estabelecemos e não como um tesouro profanado, desencaminhado pela humanidade sem virtudes.

Ainda que com outras palavras, isto é, que não descarte completamente o termo “natureza” do seu vocabulário, veremos que o trabalho ensaístico e poético de Gary Snyder segue pistas parecidas com as de Latour. Snyder não é um autor preocupado em manter uma coerência acadêmica, por isso há momentos de sua obra em que parece reivindicar um “respeito à natureza” e em outros, como no título de um livro seu, reclama abertamente uma “Não natureza”, *No nature* (1993); em alguns momentos de seu ensaio poético fala da reconciliação do humano com o ambiente, em outros declara explicitamente que o objeto da sua ecologia é a busca de superação do humano, de um pós-humanismo.

Mas num ponto em que seu biorregionalismo parece apontar num mesmo sentido da ecologia política proposta por Latour (2004) e que também aparentemente dialoga muito de perto com a ecosofia de Guattari (1993) é que em sua problematização dos modos contemporâneos de experienciar o “lugar”, Snyder busca uma ecologia que não toma como pressuposto a conservação da biosfera, ou a proteção do natural, mas garimpa na mitologia ameríndia os indícios de uma sabedoria que não distingue humanos de não humanos, o que é outra forma de dizer que não há necessidade de separar cultura de natureza.

Uma avaliação dessa inteligência e agilidade arcaicas, e conservadas por muito tempo, teria que fazer parte da fundação de um novo humanismo. Este humanismo levaria em conta toda a longa experiência do *Homo sapiens*, e eventualmente faria um esforço para incluir nossos parente não humanos. Ele se transformaria num humanismo pós-humano, que defenderia igualmente as culturas e as espécies em extinção. (SNYDER, 2005b, p. 221)

Antropólogo, especialista em línguas asiáticas e mitologia ameríndia, ativista e ecologista militante, mestre zen e poeta beat, Snyder demonstra que a prática ecológica não precisa ser realizada em compartimentos distintos: militância, ciência, poesia,

espiritualismo, etc.. “Rituais mágicos, mitologias antigas, experiências alucinógenas, agricultura biológica, vida rural – isso tudo Snyder investigou, pôs em prática, difundiu. É um homem múltiplo, fluídico, com um carma admirável” (BUENO, 1984, p. 10). Sua vida e obra são uma síntese de diversos interesses e práticas em que a ecologia é um forte vetor de horizontalização dos saberes e não a tentativa de subordinar o conhecimento aos ditames de uma ciência ecológica que saberia distinguir o que é o melhor e o que é o pior para os coletivos. Na proposta ecológica de Snyder não há uma oposição entre o modelo rural e o urbano. “Para Snyder a consciência biorregional é tão poderosa/importante numa cidade quanto no campo” (COLLIN, 2005, p. 12).

A vida de Gary Snyder fala dessa possibilidade de desmontar as organizações verticalizantes e/ou compartimentalizantes das práticas. Nessa desmontagem o militante e o acadêmico estão lado a lado, isto é, nem o acadêmico tem um saber o qual falta ao militante, nem este tem um engajamento que falta àquele. O poeta está ao lado do cientista; nem o cientista tem um rigor que falta ao poeta, nem e o poeta uma criatividade que falta ao cientista. O ativista está ao lado do espiritualista, pois sua espiritualidade não supõe um desprezo pela prática do mundo e seu ativismo não renega as ultrapassagens de limites que são visadas pela espiritualidade.

Sua poesia, extremamente visual, fala da intrincada relação entre política e agenciamentos humanos e não humanos. À época da Guerra do Vietnam escreveu, mostrando a relação entre o modo de vida da classe-média estadunidense e as aspirações bélicas de seus governantes:

O Governo finalmente decidiu  
Travar a Guerra radical. Derrota  
é Não-americana  
E eles tomaram o ar  
Suas mulheres do lado deles,  
em penteados bufantes  
passando esmalte de unha nos  
controles de disparos de caças-bombardeiros.  
E eles nunca desceram,  
porque acharam que  
o solo  
é pró-comunista. E sujo  
E os insetos apoiam os vietcongues.  
*Extrato do poema: “O chamado Selvagem”.* (SNYDER, 2005e, p. 114-115)

A maneira, pois, que Snyder consegue horizontalizar esses diversos campos que parecem organizarem-se dicotomicamente é agindo no contrafluxo. A experiência de contrafluxo desmonta as evidências, coloca num mesmo plano, o plano do solo (que é “sujo”, que é “pró-comunista”) as arquiteturas dos saberes e das disciplinas. Snyder nos ajuda a compreender que a linha de fuga<sup>84</sup> não é necessariamente uma linha de evasão, mas pode ser uma linha de fuga em relação a uma trajetória ordenada, pode, portanto, ser uma linha de colisão, de enfrentamento. O contrafluxo é, nesse sentido, um movimento em direção ao caos, à nuvem que sucede ao impacto atômico, às trajetórias desordenadas. Outra maneira de dizer isso é a seguinte: o contrafluxo é a busca pela matéria em suspensão<sup>85</sup>. E veremos, com Snyder, quão paradoxal é o fato de que essa suspensão não implica numa ascensão, numa elevação sobre o plano dos acontecimentos, mas dá-se ao nível do solo. O zen-budismo realizado por Snyder não impõe uma descolagem do plano da matéria ilusória. Ele é a busca pelo vazio suspenso no seio da matéria.

---

<sup>84</sup> Deleuze em entrevista à Claire Parnet, nos *Diálogos* (1998), usa a metáfora do buraco negro para falar das linhas de fuga: “Há, em toda parte, centros, como multiplicidades de buracos negros que não se deixam aglomerar. Há linhas que não se reduzem ao trajeto de um ponto, e escapam da estrutura, linhas de fuga, devires, sem futuro nem passado, sem memória, que resistem à máquina binária, devir-mulher que não é nem homem nem mulher, devir-animal que não é nem bicho nem homem” (p.22). Sem sair do campo das gravitações, gostaria de adicionar a metáfora do cometa ou do bólido para falar da linha de fuga, isto é, destes objetos que erram pelo espaço e colidem contra planetas perturbando suas previsíveis orbes.

<sup>85</sup> Na polissemia desse vocábulo “suspensão”, quero ressaltar suspensão como o estado de um sólido que imerso num líquido não se dissolve imediatamente. Esse momento de entrechoques moleculares em que as múltiplas reações caóticas que se dão na periferia do sólido com o líquido impedem que o peso o leve ao fundo.

SATURNO: GARY SNYDER E O DEVIR SELVAGEM OU DE LEVE QUE É NA CONTRAMÃO



*Passe-me outra carta. Muito bem. Era de se esperar, é Saturno, do arcano décimo segundo, representando um enforcado. Mas ficava vendo o que há de mais significativo nesta figura é estar pendurada pelos pés. Ei-lo, portanto, de cabeça para baixo, meu pobre Crusoé. (Van Deysel)*

## BELEZA AMERÍNDIA

Japhy Ryder era um garoto do leste do Oregon criado em uma cabana de madeira bem no meio do bosque com o pai, a mãe e a irmã; desde o início um menino do mato, capineiro, sitiante, interessado em animais e em lendas indígenas, de modo que, quando afinal chegou à faculdade, por bem ou por mal, já estava bem preparado para seus primeiros estudos em antropologia e, mais tarde, em mitos indígenas e nos verdadeiros textos da mitologia indígena. Acabou aprendendo chinês e japonês e se transformou em catedrático em estudos orientais e descobriu os maiores Vagabundos do Darma de todos, os zen-lunáticos da China e do Japão. Ao mesmo tempo, por ser um garoto do noroeste dos Estados Unidos com tendências idealistas, interessou-se pelo anarquismo fora de moda da Primeira Guerra Mundial e aprendeu a tocar violão e a cantar antigas canções do proletariado para combinar com seu interesse em canções indígenas e música folclórica em geral. (...) Tinha um cavanhaquezinho, um ar estranhamente oriental sob os olhos verdes um pouco puxados, mas não tinha a mínima cara de boêmio, e estava bem longe de ser um boêmio (daqueles que ficam gravitando em volta das artes). Era magro, mas forte, bronzeado, vigoroso, franco, cumprimentava todo mundo, tinha bom papo e até cumprimentava os outros vagabundos aos berros na rua e, quando lhe faziam uma pergunta, rebatia na hora, com a primeira coisa que lhe vinha à mente ou que encontrava no fundo dela, não sem bem dizer, mas sempre de modo espirituoso e brilhante. (KEROUAC, 2004b, p. 13-14)

A década de 50 nos Estados Unidos foi um período em que um otimismo desenfreado estava no ar. Os aliados alcançaram a vitória da Segunda Guerra em 45. A grande industrialização impulsionada pela demanda bélica e a fortuna trazida pela onda de judeus refugiados impulsionaram fortemente a economia. Os automóveis se modernizaram, ganharam mais velocidade e mais curvas aerodinâmicas. No cinema, novas estrelas surgiram: Grace Kelly, Marilyn Monroe, Marlon Brando, James Dean. O *rock and roll* tomou conta do rádio. Elvis Presley foi o ícone que reuniu todas as qualidades dessa década promissora, era jovem, bonito, talentoso e cheio de energia. Para os estadunidenses do pós-guerra só havia uma razão para temer: o comunismo.

A política internacional dos EUA estabeleceu como estratégia externa para a Guerra Fria o chamado Plano Marshall: uma estratégia de financiamento, formação de

elites, favorecimento ao surgimento de ditaduras ultradireitistas e cooptação de lideranças políticas e intelectuais nos países subdesenvolvidos, para evitar que aderissem à doutrina soviética. Dentro das fronteiras estadunidenses, a política anticomunista ficou conhecida como macarthismo: uma polícia ideológica que perseguia os artistas, produtores culturais, jornalistas e até cientistas que realizassem atividades ditas “esquerdistas” ou pró-comunistas.

Esse mundo assim simplificado, com apenas um inimigo evidente e distante, apaziguava uma florescente classe-média que podia aproveitar a vida sem maiores preocupações e usufruir dos prazeres de que os bens de consumo e a indústria cultural proviam-lhes em abundância. Além disso, uma onda de expansão imobiliária e suburbanização oferecia terras urbanas baratas em bairros novos, um pouco distantes, mas facilmente acessíveis – em novíssimas autopistas a serem percorridas por velozes automóveis - aos centros antigos, os quais passaram a ser utilizados apenas para negócios e residencialmente por uma pequena e recalcitrante *underclass*<sup>86</sup> de sujeitos que, na visão hegemônica, desprezavam o trabalho e não estavam aptos a partilhar dos benefícios do capital.

Afora essa *underclass*, denominação já utilizada para segregar uma população de afrodescendentes vistos como desregrados, como inaptos para a vida produtiva e entregues ao alcoolismo e à promiscuidade; a vida do americano médio era um determinado olhar para frente, um enorme otimismo que se refletiu também em altas taxas de natalidade. Foi a década do *baby boom*, a explosão populacional do pós-guerra.

Mas os Estados Unidos não tinham apenas um inimigo externo a temer. Todo esse otimismo servia também para recobrir a memória da grande crise de 29. Uma boa parte dos jovens que eram os responsáveis por essa expansão desenfreada do capitalismo na década de 50 tinha visto seus pais perderem tudo no *crash* da bolsa em 1929 e passou seus primeiros anos de vida numa pobre e difícil década de 30.

Durante os anos 20, no interregno entre a I e a II Grande Guerra, os EUA conheceram a primeira onda de industrialização. Com o fordismo, a filosofia de que aquele que produzisse os bens na indústria devia ser também o consumidor destes bens,

---

<sup>86</sup> Uma problematização do conceito de *underclass*, realizada por Loïc Wacquant, pode ser encontrada em *Os condenados da cidade* (2001).



esse período foi igualmente de crescimento e de riqueza. Nessa época, surgiu uma classe-média trabalhadora que detinha certo poder de compra e alguma importância fruto de seu próprio trabalho e não de heranças europeias, da posse de terras ou de aventuras na corrida pelo ouro que caracterizou a riqueza estadunidense dos oitocentos.

Mas o avanço do capitalismo financeiro no início do século XX e uma paixão coletiva pelos jogos de azar tomou conta dos estadunidenses e acabou puxando essa geração promissora para o buraco. O investimento na bolsa de valores era um hábito – e continua sendo até hoje – entre a classe trabalhadora dos EUA. Os altos ganhos com ações seduziam não apenas os mais ricos e tinha adeptos em todas as classes sociais. Havia mesmo aqueles que tomavam dinheiro emprestado para comprar ações, devido a crença de que seu valor era permanentemente crescente, de que nunca cairiam. Mas em 1929, num ataque especulativo orquestrado por grandes bancos, as ações foram reduzidas a pó. Uma multidão viu suas economias serem liquidadas num só dia e uma imensa parte do dinheiro circulante dos Estados Unidos deixou de circular e de gerar investimentos no setor industrial e transformou-se em capital acumulado para uma elite banqueira que até hoje tem uma enorme força política na terra do Tio Sam.

A chamada Grande Depressão que se estendeu ao longo dos anos 30 foi o berço no qual foram criados aqueles jovens que viriam a constituir a nova classe-média dos anos 50. Durante esse período de recessão, os grandes sindicatos, ressabiados pelo engodo em que foram metidos nos anos 20 e fortalecidos pela política *keynesiana*<sup>87</sup> de retomada dos investimentos representavam um reduto do pensamento de resistência ao capitalismo e de difusão de uma literatura marxista.

Foi nesse contexto que Gary Snyder nasceu e cresceu. Filho de pais anarco-sindicalistas, Snyder nasceu no ano de 1930 em São Francisco, no estado da Califórnia, mas ainda criança mudou-se para a zona rural do estado de Washington, onde seus pais compraram uma cabana e passaram a ganhar a vida como lenhadores.

---

<sup>87</sup> Em resposta à crise financeira, o presidente dos EUA à época, Franklin Roosevelt, decidiu adotar as sugestões do economista Joseph Keynes de utilizar a política fiscal e monetária para induzir a retomada da produção industrial, bem como de incentivar os sindicatos a protegerem os trabalhadores frente à migração do capital industrial para o setor financeiro. Tais ideias, apesar de antagonizarem-se frontalmente em relação à ideologia liberal que imperava na primeira metade do século XX, tiveram os resultados esperados e foram as responsáveis pela recuperação financeira estadunidense.

Em sua infância, portanto, teve contato com uma série de violências que estavam na base da prosperidade dos anos 50. Os sindicatos durante os anos 30 e 40 foram objeto de repressão estatal. Uma facção mais crítica e libertária do movimento sindicalista chamada popularmente de *wobblies*, que deriva da sigla IWW (*Industrial Workers Of The World*), – movimento ao qual seu avô paterno, de origem escocesa, teria ajudado a fundar – eram frequentemente reprimidos por forças policiais. Por outro lado, as grandes corporações ganhavam cada vez mais espaço e proteção do governo. O loteamento das riquezas naturais daquele país continental colocou em risco a sustentabilidade da atividade madeireira de subsistência tal qual a praticada pelos seus pais, dado o avanço da devastação florestal exercida pelos grandes conglomerados.

Estas impressões ajudaram a criar em Snyder uma compreensão de que há um aspecto de dominação, controle e espoliação que é realizado pelos regimes de poder e que se aplica tanto aos trabalhadores quanto às árvores, aos humanos e aos não humanos.

A devastação da floresta foi frequentemente comparada à exploração dos trabalhadores. O poema “Logging” descreve os *wobblies* que foram espancados e assassinados em ações estatais e a miséria daqueles que viveram em favelas durante a Depressão. (ALMON, 1979, p. 41)

Além dessa formação caseira no pensamento marxista e anarquista, Snyder teve uma convivência intensa com indígenas que viviam próximos à fazenda de seus pais. Segundo Luci Collin (2005), teria passado um tempo vivendo numa aldeia indígena aos 12 anos. Fato este que pode ter motivado seu posterior interesse em antropologia, matéria em que se graduou no Reed College em Oregon com ênfase em mitologias indígenas.

A vida na floresta não teve, para Snyder, aquela serenidade bucólica e intangível que frequentemente é impingida aos bosques ou ao meio rural. A floresta desde cedo lhe apresentou as marcas dos conflitos e dos embates territoriais que lhe subjazem. Seja na luta pela posse de terras que quase exterminou os indígenas da região, seja na própria dinâmica biológica em que a vida vegetal usina criação e destruição, paz e perigo. Num episódio da sua infância, teria ferido gravemente os pés por entrar em uma floresta após

um incêndio e não perceber que carvões em brasa escondiam-se por debaixo das cinzas. Nos seis meses de recuperação em que não pôde caminhar, dedicou-se entusiasticamente à leitura. “A mãe de Snyder foi uma praticante da escrita e ela encorajou as leituras do filho. Ele relembra que a casa era cheia de literatura socialista e que sua mãe lia poesia para ele, incluindo Browning e Poe” (ALMON, 1979, p. 6).

Essa paixão pela literatura foi levada adiante nos seus estudos universitários, tendo Snyder graduado-se em linguística na Universidade de Indiana e em chinês clássico na Universidade de Berkeley.

O domínio das línguas orientais permitiu-lhe ter acesso à literatura e à filosofia zen-budista na qual veio a ser um especialista e praticante. Assim como Ezra Pound, Snyder buscou no Oriente uma forma de construir um olhar crítico sobre os descaminhos da América. Contudo, diferentemente daquele, Snyder não focou sua crítica na questão da usura do ocidental, mas na “gananciosa presunção de que o homem pode exercer um domínio sobre a natureza” (ALMON, 1979, p. 13). Snyder, nesse sentido, buscou a orientalidade que foi subjugada pela gloriosa ocidentalidade dos EUA, isto é, foi ao encontro do seu caráter indígena, ameríndio. Seu poema mais consagrado, com o qual ganhou, em 1975, o prêmio Pulitzer, chamou-se *The Turtle Island* (SNYDER, 1974), ou Ilha da Tartaruga, o nome com que muitas tribos indígenas norte-americanas chamavam a região. Sua prática poética e política tem tanto esse caráter revolucionário ocidental de transformar o Estado, de buscar ativar as possibilidades libertárias que se instauram dentro da forma estatal, mas também a forma revolucionária oriental, anarquista, de abolição do Estado, de busca de uma relação “selvagem” com a terra.

É verdade que a ideia de revolução é ela mesma ambígua; é ocidental, dado que remete a uma transformação do Estado; mas é oriental, dado que projeta uma destruição, uma abolição do Estado. (DELEUZE e GUATTARI, 2005, p. 58)

Pode-se dizer que Snyder encontrou na filosofia oriental a possibilidade de se pensar o ativismo político como estratégia de crescimento espiritual e a espiritualidade como prática no mundo, como intervenção na matéria. O orientalismo de Snyder, que é muito anterior à explosão do zen-budismo na “América” a qual veio com o movimento

*hippie* e *new age*<sup>88</sup>, parece adequar-se perfeitamente com o caráter de contestação social e experimentação coletiva que o marcou como poeta *beat* nos anos 50.

Entre todos os elementos da múltipla gama de interesses contemplados no percurso de Snyder, sem dúvida a prática do zen é um dos principais. Durante os anos 50, Snyder alternou-se entre São Francisco e Japão, alternância só interrompida nos anos de 1957 e 1958, quando rodou o mundo como marinheiro em um petroleiro. Já no início dos anos 60, Snyder retornou ao Japão, onde ficou até 1967 em uma longa permanência num mosteiro budista na qual se dedicou à meditação e à tradução de haicais para o inglês.

Mas o que veio a consagrar Snyder como poeta e ensaísta foi a sua participação no Movimento Beat. Quando retornou a São Francisco, depois de ter passado um tempo trabalhando como guarda florestal<sup>89</sup>, Snyder já era um intelectual de sólida formação universitária e um praticante assíduo do zen-budismo que estava preparando-se para empreender sua série de viagens ao Japão. Esse é o período descrito no livro de Kerouac.

No seio do otimismo dos anos 50, uma porção de artistas, boêmios e vagabundos reunia-se em São Francisco para constituir aquilo que mais tarde ficou conhecido como Movimento Beat. Os *beats* com seus excessos de sexo, de drogas, de sonhos; com seu nomadismo urbano; com a peregrinação que realizavam de cidade em cidade pelos Estados Unidos; com seus subempregos e suas famílias “desestruturadas”; foram o símbolo de uma não redenção ao *sonho americano*.

“Toda essa gente”, disse Japhy, “todos eles têm banheiros com azulejos brancos e fazem uns cocozões bem sujos como os dos ursos nas montanhas, mas tudo é mandado embora por um sistema de esgoto convenientemente supervisionado e ninguém mais pensa no cocô nem percebe que a origem dele é a merda e o almíscar e a escória do mar. Passam o dia inteiro lavando as mãos no banheiro

---

<sup>88</sup> Slavo Zizéc em entrevista ao Roda Viva, no ano de 2009, disse que o zen-budismo é a religião perfeita dos investidores da bolsa, pois pregaria um afastamento da realidade, em que nada importaria, ganhar ou perder. Zizéc também argumenta em favor do cristianismo no aspecto de engajamento e transformação do mundo que ele aporta. Vemos que essa visão é diferente do zen-budismo realizado por Snyder o qual é anterior à onda zen que passando pelos *hippies* chegou nos *yuppies* aos quais se refere o filósofo esloveno. No budismo de Snyder não há afastamento, mas imersão no mundo. A entrevista encontra-se disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=c2IL96-ixC0>, acessado em 09/07/2012. Sobre o tema em tela, ver minuto 0:37:39.

<sup>89</sup> Profissão da qual foi demitido. “Não havia espaço na Guarda Florestal para um homem com a visão e a bagagem de Snyder durante a era McCarthy” (ALMON, 1979, p. 10)

com aqueles sabonetes cremosos que, em segredo, têm vontade de comer” (KEROUAC, 2004b, p. 43)

Para Snyder, como para os outros *beats*, a memória da Grande Depressão não era fonte de ressentimento ou de desconfiança, mas o oxigênio que permitia viver uma vida não determinada pelas seduções de casas do subúrbio, automóveis velozes e trabalho “digno” com as quais o estadunidense médio era fabricado. Os *beat* foram ao encontro da leveza<sup>90</sup> que só pode ser realizada na contramão.

## TO BEAT OR NOT TO BEAT

Entre 1944 e 1947, no período imediatamente anterior e imediatamente posterior ao fim da Segunda Guerra, por conseguinte, Allen Ginsberg, Jack Kerouac e William Burroughs, entre outros (com exceção de Snyder que realizava sua formação acadêmica e trabalhava como guarda florestal), encontraram-se pelas ruas de bairros pobres de Nova Iorque, beberam além da conta, trabalharam em empregos de baixa remuneração, usaram drogas (principalmente as anfetaminas), escreveram, andaram com criminosos, praticaram pequenos crimes, assassinaram (Burroughs matou sua companheira numa brincadeira de Guilherme Tell malsucedida), fizeram sexo entre si, fizeram sexo com outras pessoas, em certas ocasiões fizeram sexo entre si e com outras pessoas, homens e mulheres. Duas décadas antes do amor livre dos *hippies* e das viagens lisérgicas da contracultura – fenômenos para os quais, aliás, serviram de inspiração – esses poetas marginais “levaram ao extremo uma relação entre arte e vida já existente no romantismo, no simbolismo-decadentismo da *belle-époque* e nas vanguardas” (WILLER, 2009, p. 26). O período nova-iorquino e infame destes poetas foi o de um “teste dos limites da liberdade individual” (WILLER, 2009, p. 26), de uma experimentação intensa. Contudo, esses primeiros anos que precederam suas consagrações como escritores e poetas, coletivamente, era apenas um esboço de

---

<sup>90</sup> Ver nota 61 da página 144.

movimento cultural, um círculo de pessoas até então limitado por relações de amizade, amorosas e de troca criativa. Não formavam, propriamente, um projeto ou um movimento literário. Apenas mais tarde, em 1955, depois do sarau da *Six Gallery*, o termo Geração Beat<sup>91</sup>, cunhado numa conversa entre Jack Kerouac e o jornalista John Clellon Holmes, passou a designar esse grupo de autores que se tornou a referência artística para uma geração de jovens interessados pelo jazz, pela poesia, pelas ruas; jovens que não se adequavam ao modo de vida padrão da época e que, ao mesmo tempo, carregavam algo de sofrido, algo de marginal.

Até então relativamente desconhecidos, sem terem nenhuma publicação aclamada pela crítica, depois de perambularem por outros estados norte-americanos, por prisões, por hospitais psiquiátricos, por casamentos, por outras escritas, por outras drogas (*ayahuasca* e *mescal*), em 1955, estes poetas, com exceção de Burroughs que nessa época estava em Tanger (Marrocos), reuniram-se em São Francisco com outros artistas da cena local para realizar um evento que marcou a história das artes. Trata-se do famoso sarau poético na galeria *Six Gallery*, contando com a recitação de poemas da boca dos próprios autores, entre eles Gary Snyder e Allen Ginsberg, além de McLure, Lamantia, Whalen e Rexroth, tendo Jack Kerouac ficado, por força de sua timidez à época, na audiência, servindo o vinho que ele comprou após ter arrecadado moedas de contribuição do público. Em *Os Vagabundos Iluminados* (2004b), Kerouac narra dessa forma o evento – os nomes verídicos estão nas notas de rodapé:

Foi uma noite ótima, histórica em mais de um aspecto. Ele (Japhy Rider<sup>92</sup>) e alguns outros poetas (ele também escrevia poesia e traduzia poesia chinesa e japonesa para o inglês) iam fazer uma leitura poética na Gallery Six, no centro. Encontraram-se no bar e já estavam ficando altos. Mas naquele grupo de homens em pé e sentados, reparei que só ele não parecia ser poeta, apesar de o ser de fato. Outros poetas eram tipos do jazz, intelectuais com óculos de chifre e cabelo preto como Alvah Goldbook <sup>93</sup> ou então poetas delicados branquelos e

---

<sup>91</sup> Estar *beat* é uma gíria que em inglês serve para dizer: “estar por baixo”, “estar ferrado”, “estar numa ruim”. Kerouac teria utilizado o termo para nomear as pessoas que não compartilhavam do *modus vivendi* padrão estadunidense. Ele enfatiza a polissemia do *beat* que poderia querer dizer também *beatitude*. De certa forma, essa ambivalência do termo retoma uma ideia de que há uma virtude em não ter sucesso numa sociedade patológica. Esse estar por baixo quer dizer também não estar pisando em ninguém, não estar servindo à o pressão alheia. Além disso, “*beat* também é a batida rítmica do jazz” (WILLER, 2009, p. 9).

<sup>92</sup> Gary Snyder

<sup>93</sup> Allen Ginsberg

bonitos como Ike O'Shay<sup>94</sup> (de terno); ou italianos renascentistas com ar refinado e transcendente como Francis DaPavia<sup>95</sup> (que parece um jovem sacerdote); ou velhos anarquistas ébrios com cabelos desgrenhados e gravatas-borboleta, como Rheinhold Cacoethes<sup>96</sup>; ou bobalhões de óculos gordos e quietos como Warren Coughlin<sup>97</sup>. E todos os outros poetas esperançosos estavam por lá, cada um com sua roupa típica, casacos de veludo cotelê puídos nos cotovelos, sapatos com as solas gastas, livros caindo dos bolsos. Mas Japhy usava roupas grosseiras de proletário compradas de segunda mão em lojas de caridade, que lhe eram úteis em escaladas de montanhas e caminhadas e para ficar sentado ao ar livre à noite, para acampamentos com fogueira e para pegar carona litoral acima e abaixo. (...) O negócio é que eu segui toda a gangue de poetas lamurientos até a sessão de leitura na Gallery Six naquela noite, que foi, entre outras coisas importantes, a noite que marcou o início do Renascimento da Poesia de São Francisco. Todo mundo estava lá. Foi uma noite maluca. E fui eu quem fez as coisas funcionarem ao passar pelo salão recolhendo moedas de dez e de vinte centavos entre o público bastante imóvel que se espalhava pela galeria e ao voltar com três garrações enormes de três litros de Burgundy da Califórnia, deixando todo mundo tão chumbando que lá pelas onze horas, quando Alvah Goldbook estava lendo, lamentando o seu poema *Wail*<sup>98</sup>, bêbado com os braços estendidos, todo mundo gritava "Vai! Vai! Vai!" (como em uma jam session), e o velho Rheinhold Cacoethes, pai da cena poética de Frisco, enxugou os olhos cheio de satisfação. (KEROUAC, 2004b, p. 18)

Com o sarau da *Six Gallery*, São Francisco passou a ser a sede de uma nova onda artística que veio a ser conhecida no campo das artes como *Renaissance* de São Francisco, e no campo do comportamento e da cultura como Geração Beat. Mais tarde, o termo foi depreciativamente flexionado pela mídia e juntado ao nome do satélite Sputnik, transformando-o em *beatnik*, para designar a multidão de jovens que começavam a imitar o estilo de vida dos *beats*. Destarte o tom jocoso, a criação do termo *beatnik*, em 1958, já indicava "que algo estava acontecendo: designava não mais um grupo de autores, mas um acontecimento social, além de geracional" (WILLER, 2009, p. 9).

No seio do entusiasmo coletivo com o florescimento da sociedade de consumo, estes poetas realizaram uma política, de certa forma, muito mais perigosa ao capitalismo que o comunismo de Estado praticado na URSS. Os *beats* não se deixavam seduzir pelo mito do progresso. A poesia *beat*, dura e cortante, junto com um estilo de vida

---

<sup>94</sup> Michael McLure

<sup>95</sup> Phillip Lamantia

<sup>96</sup> Kenneth Rexroth

<sup>97</sup> Phillip Whalen

<sup>98</sup> Kerouac aqui usa a palavra "*wail*" que quer dizer "lamento" em inglês para referir-se à leitura do poema *Uivo* - primeira leitura pública do poema - por Allen Ginsberg naquela memorável noite.

influenciado por um crescente orientalismo e por um nomadismo de autoestradas<sup>99</sup> apregoava uma capacidade de encontrar a beleza da vida a céu aberto, em contraposição aos neons das fachadas comerciais e à estética das prateleiras das lojas de departamento que encantavam o americano médio. Os *beats* foram a resistência – no sentido, de permanência, de não se deixar levar pela onda – do aspecto multiétnico, multicultural, violento, criativo, poético e desmedido da formação dos Estados Unidos da América.

Esse país vasto e ambicioso, tão diverso geográfica e etnicamente quanto o Brasil, ao longo de aproximados cem anos como colônia e duzentos como nação independente tinha se caracterizado, até então, pela convivência, nem sempre amistosa, nem sempre pacífica, de uma série de povos: nativos, africanos, europeus, asiáticos, etc. Estas diferenças, mesmo que não se tenham conciliado em um ecumenismo ou tolerância universais, encontraram estratégias de permanência e espaços de protagonismo na formação da “América”. Mas o capitalismo do pós-guerra, com a nova onda de industrialização, mecanização, produção de bens não duráveis e crédito fácil veio como um grande equalizador. Com sua estratégia de sedução, sua promessa de satisfações efêmeras, mas ilimitadas, o capitalismo da metade do século passado efetivou o processo de conquista continental. Não apenas tomou posse do território, não apenas semeou imigrantes, mas, balançando colares de miçangas, atingiu os corações desavisados e tomou-lhes a territorialidade, pulverizou as diferenças. O *sonho americano* surgiu para passar por cima das diferenças, aparar as arestas, naturalizar a vida e os comportamentos em torno de uma média, de uma normalidade para a qual trabalhar e consumir passam a ser tudo o que importa. Foi contra essa força massificante da sociedade de consumo que os *beats* insurgiram-se.

Talvez essa diversidade se relacione com características da própria sociedade norte-americana. A beat contou com negros e descendentes de imigrantes porque lá havia muitos negros e imigrantes. Mas reunir desde o filho de um morador de rua, Neal Cassady, até o descendente de uma elite econômica, William Burroughs, e do autodidata Gregory Corso, que conheceu literatura na cadeia, até Lawrence Ferlinguetti, doutorado na Sorbonne, a diferencia dos movimentos europeus – e de outros lugares: nossos modernistas de 1922 tem

---

<sup>99</sup> Tanto *Vagabundos Iluminados* (2004b) como *On the road* (2004), o mais célebre livro de Kerouac, são considerados *road books* ou livros de viagem, que falam de deslocamentos e de deambulações sem rumo definido, em que o estrangeiro e o desconhecido são mais interessantes que o familiar e o já visto.



perfis bem próximos uns dos outros. Pela primeira vez, as rebeliões artísticas antiburguesas não foram encabeçadas exclusivamente por burgueses ou aristocratas. Vanguarda literária com adesão de proletários? Talvez. E proletarização voluntária, levando em conta os beats em seu período de obscuridade. Porém, mais que ao proletário, a beat se associou ao lumpen, o extrato inferior da sociedade, considerando algumas amizades de Ginsberg, Kerouac e Burroughs, e de onde vinham Corso e Cassady. Literatura marginal por marginais. (WILLER, 2009, p. 21)

Ao produzir uma desvinculação da atividade intelectual e da posse de uma bagagem cultural tanto da esfera acadêmica quanto do bom gosto burguês, os *beats* realizaram uma prática que visava desierarquizar o conhecimento. É verdade que muitos daqueles poetas vinham exatamente destes círculos, isto é, da academia ou da boa educação fornecida por suas famílias burguesas, mas os laços que estabeleciam pela poesia, pela música, pelo estilo de vida de renúncias às expectativas de sucesso na lógica competitiva da sociedade estadunidense, eram com pessoas de todas as proveniências: marginais ou ex-presidiários, proletários e lumpens, artistas e não artistas; e também não humanos, paisagens, montanhas, drogas, vagões de trem... Com os *beats* temos a possibilidade de pensar um coletivo como espaço experimental no qual os elementos se arranjam segundo princípios ético-estéticos, e no qual a capacidade ou as aquisições intelectuais são apenas um elemento a mais no conjunto. Eles profanaram o intelectualismo ao retirar sua aura de ascese ou de elevação. A prática intelectual *beat* estava no plano do chão, no mesmo em que dormiam os mendigos; o chão no qual repousava o pó<sup>100</sup> que encardia as suas roupas; o chão sobre o qual eles deambulavam seguindo uma orientação muito diferente daquela do ir e vir ordinário da vida do trabalhador.

Não que eles não trabalhassem ou fossem contra o trabalho. Em muitos momentos eles possuíam empregos. Quase sempre, porém, subempregos, os quais eles poderiam abandonar sem remorso. E abandonar os empregos para se entregar a períodos de excessos e de criação também era uma característica em comum dos *beats*. Esse revezamento entre um pouco de trabalho que garantisse uma renda, mas que não os seduzisse para a vida burguesa era uma estratégia implícita, não dogmática, que

---

<sup>100</sup> A literatura *noir* dos anos 30, tal como a de John Fante, Pergunte ao pó (2003), serviu de inspiração para os beats.

acabou sendo uma marca do movimento; uma espécie de ativismo político, uma maneira de estar no capitalismo alucinado dos anos 50 sem ser conquistado por ele.

## RIQUEZA FRANCISCANA

São Francisco, *North Beach*, é como se viver na proa de um navio. Por sobre as águas escuras e agitadas, de novembro em diante, chuvas se despencando e pedaços de nuvens. (SNYDER, 1984)

No norte do estado da Califórnia, na entrada de uma baía de águas salgadas está a cidade de São Francisco. Ao leste ergue-se a Serra Nevada e, depois da serra, o deserto. Ao sul, na fronteira com o México, está Los Angeles e a sudeste, na outra ponta de um triângulo retângulo, Las Vegas. É notável que essas três cidades resumam boa parte do que significa o projeto civilizatório estadunidense. Uma cidade de cassinos e de lretreiros; cidade de hotéis, de diversões à venda, de satisfações compráveis, de ganhos excepcionais e amiúdes perdas nos jogos de azar; síntese do que é captura do desejo no capitalismo: Las Vegas. Na fronteira oeste do deserto, Los Angeles, a terra dos astros, da indústria do cinema e da música. A cidade das vias expressas e dos *shopping centers*. A mais automobilística das cidades mundiais. E, por fim, amalgamando os traços culturais dos colonizadores europeus e as marcas da imigração asiática e latina, bem como da presença negra: São Francisco, uma cidade singular na paisagem estadunidense.

Os EUA acabaram com o latifúndio logo na metade dos oitocentos, na esteira do seu movimento de abolição da escravatura. Esse foi um dos motivos porque lá não se formaram com a mesma facilidade as enormes metrópoles que proliferaram na América Latina. A desconcentração do poder territorial e econômico em um país de dimensões continentais como os EUA fez com que a maior parte de suas cidades tenha-se constituído como pequenas aglomerações urbanas, usualmente localizadas ao largo de uma rodovia ou no caminho de uma linha férrea. Outra porção de cidades estabeleceu-se junto a rios ou lagos e desenvolveu-se até ao redor de 200 mil habitantes. Apenas um

pequeno número de cidades como Nova Iorque, Chicago e Los Angeles passaram de um milhão de habitantes. São Francisco, com entre oitocentos e novecentos mil habitantes, ficou num espaço intermediário; nem tão pequena quanto uma cidade interiorana, nem tão grande como uma megalópole.

San Francisco é cidade pequena, comparada com Nova York ou Chicago. Mas culturalmente forte. Provavelmente pelo cosmopolitismo e pelo retrospecto político, a Bay Area, sua região metropolitana, já era um reduto de cultura alternativa. Sendo um porto e ponto de chegada do Oriente, sua população compunha-se em boa parte de imigrantes, incluindo chineses. Além disso, há tempos era uma base da esquerda independente norte-americana, do IWW, International Workers of the World, movimento anarco-sindicalista das primeiras décadas do século, e de grupos pacifistas. No dizer do Rexroth (citado por McClure), *representava para as artes o que Barcelona representou para o anarquismo espanhol*. Atraiu místicos, excêntricos, integrantes de seitas e intelectuais inconformados que não eram aceitos por agências do poder cultural, revistas literárias e grupos ligados às universidades. (WILLER, 2009, p. 87-88)

No início da Corrida do Ouro da Califórnia, em 1848, São Francisco saltou de 1 mil para 25 mil habitantes em apenas um ano, de 1848 a 1849. Isso explica a formação diversificada do contingente urbano que ali se instalou. Aventureiros de inúmeras nacionalidades elegeram a cidade como residência e como ponto de partida para buscar o enriquecimento. Mais tarde veio a onda de imigração asiática. Além de ser um dos principais portos da costa oeste dos EUA, São Francisco está separada do Japão apenas pelo Oceano Pacífico. São Francisco está a 43 graus norte de longitude, Tóquio está ligeiramente mais ao sul, a 35 graus norte.

Há uma forte conexão da cidade com o continente asiático e uma multidão de chineses desembarcou nos EUA pelo porto de São Francisco entre 1848 e 1900, seja para trabalhar na construção de linhas férreas ou para garimpar ouro por conta própria, motivo pelo qual ali se encontra a maior e mais antiga *chinatown* dos EUA.

Assim como Los Angeles, São Francisco está localizada sobre a falha geológica de Santo André e em 1906 sofreu um abalo sísmico de grandes proporções que se seguiu de um incêndio o qual destruiu boa parte da cidade. Não obstante o tamanho da devastação, a cidade foi rapidamente reconstruída seguindo os mesmos princípios de ruas pequenas e de alta densidade demográfica que lhe eram característicos. Muito mais impactante

que o terremoto na transformação da paisagem franciscana foi a onda de suburbanização e construção de vias expressas que se espalhou durante os anos 50 e 60. É possível que naqueles idos da década de 50, período em que os *beats* circulavam pela cidade, uma forma de urbanidade, de experimentação da cidade mais próxima do estilo europeu, estivesse entrando em extinção.

Quando nós, dos anos 50 e depois, subíamos ali (no morro do Telégrafo em *North Beach*), a palavra-chave era andar a pé. Talvez nenhum outro lugar da América urbana tenha um bairro tão ligado à ideia de andar a pé: ruas estreitas, paredes nuas altas e colinas cheias de passagens em degraus, e casas de madeira branca de aluguel barato; as roupas batendo ao vento e secando em cima de casas de teto liso mesmo com a névoa. (SNYDER, 1984, p. 46)

Se os *beats* representaram a resistência da diversidade étnica e cultural dos EUA, São Francisco era a cidade perfeita para acolher esse movimento. Diferentemente dos guetos nova-iorquinos, os bairros de São Francisco serviam mais para colocar em contato as diferentes culturas do que para separar os iguais. Não somente o aspecto conceitual da filosofia zen foi marcante na vida dos *beats*, especialmente para Snyder, mas o cotidiano dos jantares de comida barata no bairro chinês e as noitadas nos clubes de jazz de maioria negra eram componentes da estética existencial que eles colocavam em prática.

Mais tarde, quando passou a dedicar-se de maneira mais sistemática à militância ecológica e à produção ensaística, Snyder deixou pistas de que sua visão sobre esse aspecto multiétnico e multicultural dos *beats* é muito mais radical do que o multiculturalismo tolerante da sociedade pós-globalização. A prática ecológica para Snyder deve buscar a experiência biológica que antecede ao homem e à cultura. Seu zen-budismo é tanto uma ascese do homem em direção ao divino, à iluminação do Buda, quanto um retorno ao campo perceptivo-sensorial do primata que se deslocava sobre um continente-ilha primordial. Para Snyder a ecologia enquanto proposta de problematização do vínculo homem-meio ambiente deve estar tanto para além do homem, como para além do território.

Não é à toa que Snyder descreve *North Beach*, seu bairro preferido em São Francisco, como a proa de um navio. Nessa fronteira oeste do continente, pode-se

imaginar o Japão lá do outro lado, afastado pelos muitos milênios de deslocamentos tectônicos que separaram geograficamente os continentes e pelos poucos milênios de civilização humana que aprofundaram esta separação através das noções de Oriente e de Ocidente. O percurso militante e poético de Snyder é o de desfazer na linguagem essas naturalizações. A luta política de Snyder é, principalmente, a tentativa de recriar as condições de um “comum” ou de um *common*, que possa abolir o humano, posto que nele não deva haver precedência do homem em relação às outras espécies, e que é também infranacional, ou seja, vai em direção a um sentido de espaço e de habitar o mundo anterior à constituição das propriedades territoriais e conseqüentemente dos Estados.

Essa navegação tectônica do continente americano em direção à Ásia é a imagem poética que demonstra o caráter pangeico da ecologia sneideriana. Não é contra o nacionalismo que Snyder diz que “estamos desligados do inter-nacional” (SNYDER, 1990, p. 44), é, sobretudo, para fazer falar essa imagem poderosa que é a terra unificada, ilha primordial que a nada isola e que a tudo dá proveniência. Estabilidade fundamental que é condição de constituição dos corpos. Intervalo de concretude e de duração que emerge em meio às volutas dissolventes e violentas do oceano primitivo.

Japhy Ryder: O Oriente e o Ocidente se encontram de qualquer maneira. Pense na maravilhosa revolução mundial que vai acontecer quando o Oriente finalmente encontrar o Ocidente. (KEROUAC, 2004b, p. 209)

O zen-budismo vagabundo<sup>101</sup> de Snyder, diferentemente da imagem usual da filosofia oriental, não postula a quietude em contraposição à perturbação. Como disse seu personagem Japhy Ryder no livro de Kerouac: “meu budismo é a atividade” (2004b, p. 181). Sua espiritualidade é mais uma escolha pelo diverso em contraposição ao mesmo, ao que mais tarde em seus ensaios ecológicos chamou de: “A prática do Selvagem”, *The practice of the Wild* (1990b), em oposição à vida domesticada, adequada e previsível da classe média. Como seus colegas *beats*, Snyder fez das caronas, das escaladas, dos encontros e das solidões um objeto de prática de si, de atenção constante

---

<sup>101</sup> Apesar de traduzido como “Os vagabundos iluminados” (KEROUAC, 2004b), o título original (*The Dharma Bums*), é literalmente, “Os vagabundos do Dharma”, sendo que Dharma é no zen-budismo o caminho realizado por Buda para a iluminação.

em relação à subjetividade - esse ponto de imbricação entre a produção do sujeito e do mundo. Conquistar espaços de liberdade na claustrofóbica ordenação dos fluxos que o capitalismo vigoroso do pós-guerra impingia era um dos maiores objetivos de sua prática zen: “Japhy Ryder: ...meu carma era nascer na América, onde ninguém se divertia e nem acreditava em nada, principalmente na liberdade.” (KEROUAC, 2004b, p. 35). E tal liberdade é menos a busca por uma exterioridade aos regimes de poder do que um apelo a uma potência pangeica e Selvagem do mundo.

## O ZEN SELVAGEM

“Selvagem” alude a um processo de auto-organização que gera sistemas e organismos, todos os quais estão dentro das limitações - e são componentes - de sistemas maiores que também são selvagens, como ecossistemas maiores, ou o ciclo da água na biosfera. O “caráter selvagem”, pode-se dizer, é a natureza essencial da natureza. Sua manifestação na consciência pode ser vista como um tipo de percepção aberta, cheia de imaginação, mas também a fonte da inteligência de sobrevivência alerta. Os funcionamentos da mente humana, em sua fertilidade máxima, refletem esse caráter selvagem auto-organizado. Assim, a linguagem não impõe ordem sobre um universo caótico, mas reflete de novo, seu próprio caráter selvagem. (SNYDER, 2005, p. 270)

A conexão com as forças selvagens é a marca do ativismo ecológico de Gary Snyder. Ao contrário dos movimentos ecológicos que buscam uma grande solução ou reordenação do mundo capaz de conservar a natureza para as próximas gerações, Snyder solicita que abandonemos o ponto de vista da sobrevivência e conduzamos nossas práticas em direção à experimentação da dimensão selvagem que habita a língua, a cidade, a arte e também a natureza. Ao “ir além da ideia de ‘sobrevivência do homem’ ou ‘sobrevivência da biosfera’”, Snyder supera as noções pragmáticas ou utilitaristas do movimento ecológico e abre uma possibilidade de a questão ecológica entrar num domínio ético-estético: “Reconhecer que nada precisa ser feito é o ponto a partir do qual começamos a nos mover” (SNYDER, 2005f, p. 200).

Com Snyder, superamos a oposição entre selvagens e civilizados. A dimensão Selvagem é, mais do que não civilizada, não humana. É o que no *homo sapiens* antecede ao humano, mas que também se mantém como potência (inconsciente) a perturbá-lo, ou seja, aquilo que no processo de humanização nunca é totalmente aplacado. Selvagem é, também, o aspecto não humano que habita os espaços. A possibilidade que o lugar conserva de não estar totalmente flexionado aos modos e aos interesses do homem.

A força da ecologia de Snyder está, portanto, na sua concepção de que a floresta não é apenas um “ecossistema”, isto é, um espaço definido e de relações previsíveis, mas é também o local onde a natureza ensaia e erra. “Há um mundo da natureza na esfera da decadência, um mundo de seres que realmente apodrecem e decaem nas sombras. Os seres humanos supervalorizam a pureza e são incompatíveis com sangue, poluição e putrefação” (SNYDER, 2005c, p. 266).

A ecologia como prática do “selvagem” nada tem a ver, pois, com o reencontro de uma natureza pura e virginal. Tampouco o exercício da espiritualidade ou a saúde “mental” devem ser confundidos com uma ausência de vícios ou de impurezas. Trata-se, antes, de ativar uma atenção experimental, uma inteligência alerta, que ora distingue e acolhe as formas, ora se entrega aos fluxos. “No mundo do xamã, as terras incultas e o inconsciente se tornam análogos: aquele que conhece e está à vontade em um destes, se sentirá em casa no outro” (SNYDER, 1984b, p. 16).

O apelo ecológico de Snyder em relação a uma terra sem divisões exteriores, vivida com imanência, a busca do aspecto Selvagem dos espaços, harmoniza-se perfeitamente com sua proposta zen. Nela, as práticas de meditação e de ioga não são tentativas de negar a vida material ou o mundo das ilusões. A sua prática meditativa é antes um engajamento, uma adesão a um processo que não se deixa balizar pelos objetivos finais, uma experimentação mais do que a busca obcecada pela iluminação. “O iogue é um experimentador. Ele experimenta consigo mesmo. Ioga, proveniente da raiz Yuj (relacionada ao inglês “yoke”: elo de ligação, esteio) significa estar engajado, a trabalho” (SNYDER, 1984b, p. 15).

A iluminação que o Darma vagabundo de Snyder busca é a *satori*, isto é, aquela que o zen-budismo chama de iluminação instantânea, imprevisível e fortuita, que se dá

em meio a processos nômades e não como efeito de causalidades. O engajamento iogue de Snyder é o de uma tomada da vida inteira, da vida em si, como objeto de uma experimentação. Não o exercício militar de domínio e disciplinamento da vida para fins específicos.

O problema começou quando os poderes, as formas estéticas, e os conhecimentos profundos das tradições matriarcais de idade avançada foram suplantados pela mística da casta militar e pela acumulação de metais pesados. O poeta/iogue ainda é capaz de falar em nome daquele outro tipo de consciência mais sã. O poeta ocidental (o faz), com a sua "Musa". (SNYDER, 1984c, p. 54)

A coincidência entre ecologia e saúde dá-se, portanto, não do ponto de vista da sobrevivência dos ecossistemas e da ausência de doença, mas da abertura do corpo e dos meio ambientes<sup>102</sup> para os devires, para os acontecimentos selvagens. Tanto o corpo como os meio ambientes são zonas de convergência de forças e matérias heterogêneas dentro de um plano maior que é infinitamente conectado: "tudo é um, e ainda assim muitos, mas os muitos são igualmente preciosos" (SNYDER, 1984b, p. 17).

O estado Selvagem alude a uma horizontalização em relação ao planeta. Aquele ponto em que o *homo sapiens* circulava sobre a terra sem nenhum tipo de prevalência em relação a todos os outros seres animais, minerais ou vegetais. Em que o próprio planeta não tinha nome. Estado de imanência pura, pangeico, sem Oriente nem Ocidente, no qual a experiência da terra não era mediada pelo território.

A ficção utópica e mitológica do capitalismo, *um homem e uma ilha*, tampouco pode funcionar na ecologia sneideriana; nela, essa uma ilha seria atravessada por muitas forças, por deslizos e agitações tectônicas que formariam seu aspecto Selvagem como ente geológico, e o homem, ainda que fosse o único, estaria longe de ser um solitário já que comungaria com todas as outras formas da matéria do grande processo experimental e selvagem que o planeta realiza em relação ao cosmos.

---

<sup>102</sup> Latour, Schwartz e Charvolim (1998) enfatizam a necessidade de substituir a noção totalizante de "meio ambiente" por uma visão múltipla de "meios ambientes" diversos e que não compõem um todo.



...  
Onde não há nenhuma trilha. O cume e a floresta  
Se apresentam por si mesmos  
Em sua sabedoria ancestral de ir  
Aonde a vida selvagem nos levará. Nós já  
Estivemos aqui antes. É de algum modo mais profundo  
Do que seguir por sendas que dispõem alguma rotas  
Às quais você se apegas,  
Todos os cursos são possíveis, muitos darão resultado,  
Serem bloqueados é seu tipo de prazer próprio,  
Atravessar é uma alegria, as rotas secundárias  
...  
*Extrato do poema "Fora da trilha" (SNYDER, 2005d, p. 167)*

O bode não se mexia. Quando despertei daquela nova “viagem”, estava na metade descampada da ilha. Pela primeira vez eu podia ver a lua cheia no céu. Acordei deitado ao lado do bode, só que ele estava inerte, morto e malcheiroso. Não sabia como havia chegado até ali, nem quanto tempo havia passado. Talvez um par de dias, a julgar pelo cheiro de carniça.

Novamente, eu tinha sido visitado por uma estranha força que deixava rastros de memória ao mesmo tempo em que levava consigo parte da minha sanidade.

A cada incursão naquelas cavernas eu saía de lá menos racional, menos humano. Já os cálculos de sobrevivência não me ocorriam. Se eu ficaria daquele lado da ilha, se faria o retorno, o que haveria de comer ou beber, como abrigar-me do sol? Essas questões que tinham ocupado meu pensamento quase que ininterruptamente desde que lá naufragara, foram-se esfacelando pouco a pouco. Restara apenas uma vontade de experimentar seja lá o que fosse de raro e excepcional naquele lugar, como o corpo do bode ali ao meu lado.

Sem mais porquês, sentí um desejo irrefreável de abrir sua carcaça, de revirar seu interior, de extrair sua pele, liberá-la da sua função de envoltório. Mas eu não tinha nada cortante, nada com que perfurar o couro do animal. Caminhei pelo pasto, porém aquela era uma grama tão plana e macia que não oferecia nenhum pedregulho, nada que pudesse ser duro e pontiagudo. Aproximei-me, então de uma daquelas árvores altas. Havia pedaços de casca de frutas caídas, restos da alimentação do bicho. Experimentei-as. Não eram duras o suficiente. Seguí por mais um tempo, caminhando. A noite clara permitia ver tudo com nitidez. Caminhei até uma extremidade da baía, onde a parede de rochas limitava a campina, na junção entre a grama e a pedra julguei ter avistado algo estranho. Era outra carcaça de bode, mas já há muito tempo decomposta, apenas couro e ossos. Tinha pertencido a um animal menor. Talvez uma fêmea. Seus chifres eram menores e menos recurvados do que os do macho, mas eram bastante pontiagudos e serviriam bem para o meu propósito.

No primeiro golpe, o couro não cedeu, no segundo, o chifre fez um pequeno orifício na pelagem branca, de onde escorreu um fio de sangue negro. No terceiro golpe o chifre da cabra entrou todo na carne do bode morto e fez um buraco no qual eu pude enfiar os dedos indicador e médio de cada mão e forçar o tecido até rasgá-lo ao comprido, expondo o ventre rosado do animal. Juntei novamente o crânio da cabra golpeei os chifres contra o abdômen. A carne fina daquela região não ofereceu resistência e logo a vísceras do animal estavam completamente expostas. Uma nuvem de gases fétidos soprou contra o meu rosto e do ventre rasgado do bode revelou-se uma infestação de

vermes anelados que se contorciam nas carnes do animal. Tinha-os interrompido em meio ao trabalho. A luz da lua permitia vê-los um a um, e assistir ao contorcionismo daqueles seres medonhos dava-me uma sensação exatamente idêntica àquela que eu tinha ao ver serpentear a caligrafia do Patriarca no *log-book* Teatro de êxtase e de circunvoluções. Só então me dei conta de que, sem o saber, foi para assistir aquela cena que eu tinha feito tudo aquilo. Observar o trabalho da decomposição. O frenesi daqueles bichos devorando a carne morta. A vida que existe no desfazimento da vida.

Por longos minutos olhei a multidão de vermes debater-se, ultrajada pela minha presença. Depois, girei a carcaça do bode contra o solo, sentei sobre a sua garupa, mas virado em direção à cauda e não à cabeça. Passei os braços pela lateral da barriga do animal, agarrei a pele nas bordas do rasgo que eu tinha feito e puxei com toda a força. A pele soltou-se um pouco da carne com um rangido. Puxei novamente, o couro que ficou agarrado às patas traseiras rasgou-se, a outra parte dele veio junto comigo no movimento e descobriu o lombo do animal. Na penúltima puxada ela veio até o pescoço e, por fim, rasgou-se das patas dianteiras e deixou o corpo do animal descoberto, como se fosse um bode nu usando polainas. Em minhas mãos, o meu troféu. Desconsiderando a tocha ou a fogueira, que eu tinha construído, mas que se tinham queimado, aquele era o único objeto perene que eu tinha fabricado em todos aqueles dias na ilha: a pele do bode. Era também o único que não servia para nada.

O processo todo durou quase até o amanhecer. O sol nascia do outro lado da ilha, as últimas constelações espremiavam-se contra a linha do horizonte, o azul no céu ia apagando o rastro das estrelas. Ao lado da carcaça do bode formou-se uma poça de sangue. Foi tudo meio automático, sem ter sido programado ou planejado. Tirei o bloco do bolso, juntei um talo mais grosso da grama, molhei no sangue escuro e escrevi.

## LOG-BOOK 4

O fato de que aquele impulso inicial de escrita o qual referi anteriormente tenha-se conduzido em direção a um anteprojeto e depois a uma tese de doutorado não significa que a aposta ética de colocar o desejo de escrita antes das finalidades ou da utilidade do texto tenha-se perdido. Pelo contrário, a aposta da orientação e do grupo de pesquisa de que o processo da construção da tese deve ser mais próximo da alegria e do prazer do artista, na sua alquimia com a obra, do que o do sofrimento do trabalhador alienado do resultado da sua produção foi um esteio e uma condição para a produção desse texto. Tal aposta ético-política para a pesquisa em pós-graduação também foi uma condição essencial para a produção e o acolhimento dos inúmeros acasos e coincidências que compareceram no processo de investigação. Mas ainda é importante dizer que um dos fatores mais interessantes desse processo foi a experimentação da - muitas vezes apenas um discurso, um *slogan*- indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão.

No primeiro ano do curso de doutorado eu ainda não havia definido uma metodologia para investigar e/ou problematizar o *confinamento do presente*. O principal problema que eu enfrentava na ocasião era o de resolver qual espaço o livro de Tournier (1985) ocuparia na minha tese. No primeiro semestre de 2009, por sugestão do meu orientador, Luis Antonio dos Santos Baptista, realizei em conjunto com a professora Ana Cabral minha prática docente na disciplina eletiva: Espaços Urbanos e Exclusão Social.

Na ocasião, em que pese o caráter cooperativo com que levamos adiante o curso, organizamos uma divisão que não era estanque, mas que preconizava que a primeira parte da disciplina, “Espaços Urbanos”, ficaria a cargo da professora Ana Cabral e a segunda parte, “Exclusão Social”, seria coordenada por mim.

Depois de um percurso muito interessante pelas *Cidades Invisíveis* (2003), de Ítalo Calvino, em que diversas formas de pensar o espaço urbano foram problematizadas, tocou-me falar de exclusão social, um conceito que nunca utilizei e com o qual sempre mantive uma desconfiança. Porém, tendo trabalhado durante o mestrado com uma literatura que buscava pensar a formação das categorias desviantes, das noções de periferia, de classes populares, de culturas perigosas ou de risco, imaginei que pudesse apresentar uma proposta de curso que contemplaria, senão propriamente o conceito, pelo menos a problemática a ele subjacente.

Contudo, toda aquela literatura, embora fizesse bastante sentido para mim, porque compunha, mesmo que indiretamente, a matéria conceitual a qual eu pensava manipular na minha tese, pouco seduziu a turma dos alunos do curso de psicologia da UFF.

Eis que numa tarde do outono de 2009, percorrendo as prateleiras de um sebo em Copacabana encontro uma biografia do artista plástico Hélio Oiticica, escrita por Waly Salomão, poeta por quem eu já nutria grande admiração. Ao virar a primeira página encontro a “Questão de método”:

Um estilo enviesado é o que vou abusar aqui, uma conversa entrecortada igual ao labirinto das quebradas dos morros cariocas, ziguezague entre a escuridão e a claridade. Lama, foguete, saraivada de balas, ricochete de bala, vala a céu aberto, prazer, esplendor, miséria. Igual a um labirinto e a arte povera dos barracos das favelas do Rio de Janeiro. Variedade de elementos e, principalmente, ambiguidade de tratamento. Escrever Tateando como se experimentasse saber das coisas que não se sabia. Os materiais heteróclitos, multiformes, almejando um sentido esperto de forma. A passagem do caos ao cosmo e a rara capacidade de se esvaziar de novo e retrazar o caminho inverso, do cosmo ao caos. De modo que o processo criativo total que é ativado impedindo o fetichismo coagulador da obra feita. (SALOMÃO, 1996, p. 7)

Na minha busca por uma metodologia essa declaração de intenções foi irresistível. Comprei o livro e comecei a ler paralelamente à organização das aulas do curso. Com o tempo, fui percebendo que a relação subjetividade-cidade que eu queria problematizar no curso era uma constante na criação biográfica que Waly Salomão fez de Oiticica. Assim, frente à rejeição da turma de graduação em relação a minha

bibliografia sugerida, propus uma repactuação do curso e a tomada de alguns capítulos desse livro como bibliografia única.

A adesão foi muito boa e as aulas, de aí em diante, muito mais inspiradoras do que vinham sendo na minha parte do curso, até então. Quando terminaram as aulas, eu tive a impressão de que os debates e as questões levantadas iam muito além tanto da vida “real” de Oiticica, quanto da narrativa biográfica de Waly Salomão e, sem pensar em “aproveitar” o texto para a tese, mas com o intuito de dar uma permanência às ideias levantadas na ocasião, escrevi um texto chamado “O Parangolé da Exclusão: as cores e o cheiro da cidade em Hélio Oiticica”. Mais tarde, submeti o texto ao Encontro Nacional da Abrapso de Maceió, em novembro de 2009, posteriormente publicado nos anais desse mesmo evento.

Então, já no segundo ano de doutorado eu ensaiava escritas que investigassem o lugar que o mar, a ilha, e as personagens Crusoé e Sexta-feira encontrariam na minha tese. Foi na ocasião em que o meu trabalho foi debatido em sala de aula com os colegas de doutorado que me foi sugerido: “tu deves encontrar o teu próprio Robinson Crusoé”.

Essa frase ficou ecoando por um tempo, até que me dei conta de que o texto sobre Oiticica era, de certa forma, uma tentativa de escrever o “meu” Crusoé, isto é, que a questão da ultrapassagem, da busca por experimentação no seio de um arranjo espaço-temporal que induz ao mesmo e a repetição em oposição ao jogo e ao devir já estavam ali.

Assim, esse último biografema que apresento foi o primeiro a ser escrito. Mais do que isso, sua produção antecede qualquer tentativa de “fazer um biografema”. O trabalho conceitual dessa tese, mais do que um trabalho planejado, que busca atingir objetivos, observar resultados, é o de encontrar palavras para dar sentido e ampliar em possibilidades uma experiência que já está em curso, que não depende do *cogito* para fazer-se presente. A resistência para ser ação, e não reação, deve ter esse caráter aberto das coisas que acontecem para além dos nexos causa-efeito. Resistir como “con-textar” e não como contestar significa colocar um texto em relação com as forças que estão em curso, e não arregimentar, mobilizar e ordenar forças a partir de um texto. A palavra pega carona como um poeta *beat*, ela não convoca como um general de guerra. A ficção

não cria a realidade, ela entra em relação com o real, empresta palavras para potências indômitas, cria convergências, atrai os vetores, facilita os encontros.

Conexões com as forças exteriores (do “fora”) precisam ter começado antes que se saiba disto. O que não significa, contudo, que a fabricação de uma linha de fuga exclua a demanda por uma atenção crítica. Mais frequentemente ela vai referir essa demanda a um processo de crítica imanente, que eu chamarei de “discriminação” – aquilo que Deleuze celebrou quando comparou a ética spinoziana a uma etologia, um tratado sobre os bons e maus encontros: não sobre o bom ou mal em si, mas sobre o aprendizado dos afectos em nós provocados pelos encontros; como eles nos potencializam ou nos distanciam da nossa capacidade de agir (assim como de pensar e sentir). As forças, portanto, são uma questão de etologia crítica. Nenhuma força é boa ou má. É o conjunto que se produz quando alguém se encontra com uma força e é por ela afetado o que demanda experimentação e discriminação. Porque capturar uma força, ser modificado por uma força, isto é, forçado a pensar, a sentir, a experienciar, nunca é algo completamente seguro... (STENGERS, 2008, p. 44)

No meio da manhã o sol refletido no branco do meu bloco de anotações cegava. O fedor do corpo do bode apodrecendo era nauseante. Até os vermes param de se mexer e murchavam secos pelo calor insuportável. Eu escrevera até minha cabeça começar a pesar e uns pontos pretos turvarem minha visão. Tinha a boca seca de sede. Os lábios inchados. A língua grossa. Abandonei o bloco na grama. Tentei chacoalhar o tronco de uma árvore para ver se caía alguma fruta. Era ridículamente impossível fazê-la mover-se. Eu teria de ter os chifres, a força e a determinação do bode e tudo isso me faltava.

Só havia uma coisa a ser feita. Voltar para o outro lado da ilha. Subi novamente pelas raízes que cobriam o paredão. Dessa vez as dificuldades foram enormes. Quando cheguei ao topo, joguei-me embaixo da sombra de uma árvore. Quase não me tinham restado forças para seguir caminhando. Apoiando-me em cada arbusto, cada árvore, fui caminhando pela parte do bosque que cobria o cume, com muita dificuldade. Quando as árvores terminavam e se abria a clareira devassada pelo sol, eu não sabia mais se poderia aguentar o calor. O braço cuja manga eu havia arrancado para fazer a tocha estava completamente vermelho, já umas bolhas de queimadura formavam-se. Talvez o meu fim fosse ali. Era só esperar na sombra até que os olhos cerrassem definitivamente.

Resolvi fazer uma última tentativa. Pela minha cabeça a única ideia que me ocorria era a de beber água, de mergulhar na água fria, de estar em um lugar completamente escuro e gelado, exatamente como o tanque d'água em que eu tinha caído da outra vez. Juntei forças para caminhar pelo sol por alguns metros. Avistei o buraco que antes estava camuflado pela vegetação, mas que depois do meu tombo ficara a descoberto. Fitei aquele olho negro. Pisei no ar e mergulhei para a escuridão. Foi uma delícia! O encontro com a água gelada era como um bálsamo para a minha pele. Fiquei por longas horas flutuando naquele tanque, respirando o ar fresco, bebendo a água acumulada pela chuva e que sabia a pedra e areia.

Não havia nenhuma necessidade de sair dali. Era a melhor sensação que eu sentia desde que caíra naquela ilha. Mas, mesmo assim, eu sentia uma necessidade de movimento, de não me acostumar em demasia com nenhuma sensação, nem mesmo a de alívio. Como se na falta de uma pessoa com quem conversar, fosse com a ilha que eu dialogasse, mas com a linguagem dos sentidos e não dos idiomas - uma linguagem ainda mais prosaica dos que as faladas em Metrópole - experimentando suas durezas, asperezas ou lisuras, seus calores e refrescos, seus frutos e suas decomposições. Eu não conseguia ficar muito tempo num mesmo lugar, porque isso seria



estar ainda mais sozinho. Seria o silêncio. O exílio dentro do exílio. Eu queria a companhia do outro que a ilha guardava naquelas fendas onde ar sopra com cheiro metálico.

Foi só uma questão de percorrer o mesmo caminho da outra vez. O meu coração já palpitava de expectativa quando eu girei o corpo para entrar de lado em uma das fendas. Mas dessa vez eu caminhei por um longo percurso e nada aconteceu. Será que a mágica tinha acabado? O ar tinha aroma normal, cheiro de terra e mofo. Então, subitamente, veio uma lufada, asfixiante como se carregasse uma agulha em cada molécula de oxigênio. Foi mais rápido que qualquer das outras vezes. A multidão arrastou-me de roldão.

#### QUARTA ABERTURA: O PARANGOLÉ DA EXCLUSÃO

O debate sobre exclusão social vem-se caracterizando na academia por posições antagônicas.

Inicialmente, ocupou o vácuo deixado pela analítica das classes sociais, emprestando contornos dinâmicos e funcionais para a compreensão do fracasso do capitalismo na redistribuição de riquezas. Com a exclusão social, não se trataria mais de ser de uma classe ou de outra, mas de estar numa posição mais desfavorável num determinado momento de um processo, tendo como horizonte inequívoco – a ser alcançado pelas políticas inclusivas – a reconciliação numa geral, ampla e irrestrita inclusão.

Foi com alívio, portanto, que a sociedade recebeu tal conceito, que passou a fluir com facilidade pelos discursos dos políticos, das organizações não governamentais, pelos serviços de assistência social, e, aos poucos, da mídia para a fala do cidadão comum, que a partir de então saberia como suportar o mendigo na porta da sua casa. Nem vagabundo, nem mau-caráter, nem um peso na sua consciência católico-burguesa: um excluído! Coletivamente pela juventude egoísta do capitalismo e individualmente por sua falta de sorte. Qualquer um poderia estar ali, não importando os desvios de comportamento, as más influências hereditárias ou de criação: o conceito de exclusão social fez triunfar o politicamente correto sobre o olhar da pobreza. Conseguiu num só golpe afastar a angústia de sermos saudavelmente contemporâneos da fome, da indigência, da mendicância, e de inúmeras misérias morais e materiais com as quais convivemos, e, ao mesmo tempo, amenizar o temor frente à periculosidade potencial de um aglomerado humano em expansão, o qual as antigas categorias de proletariado e lumpemproletariado já não conseguiam conter.

Contudo, a despeito das propriedades balsâmicas do olhar sobre a exclusão social, sua fragilidade epistemológica e seu comprometimento com a manutenção do modo de vida capitalista foram habilmente descritos pelo sociólogo José de Souza Martins (1997) que observou na exclusão social uma substituição da preocupação com a qualidade das relações sociais para uma naturalização da figura do excluído em prol da manutenção do *status quo*, apenas reivindicando a sua ampliação para as camadas desfavorecidas. Além disso, o pensamento da exclusão social encobriria as inúmeras formas de inclusão precárias e injustas que vêm acompanhando as transformações no mercado de trabalho. Esse último ponto serviu também de argumento para Castel (1997), que observou uma insuficiência do conceito de exclusão social em traduzir a dimensão histórica da fragilização das relações salariais, além de induzir erroneamente a um posicionamento reparador frente à exclusão social, em lugar de problematizar os processos através dos quais uma quantidade cada vez maior de indivíduos dependem das políticas assistenciais.

Desse modo, logo após um *debut* glorioso, o conceito de exclusão social foi tropeçando em seus próprios compromissos, sendo cada vez mais relativizado, questionado e paulatinamente perdendo a credibilidade acadêmica.

Porém, se a aposta no conceito de exclusão faz com que a conflituosa convivência urbana seja dissolvida na antecipação de uma inclusão ideal, a desqualificação da exclusão como conceito não aponta por si só um horizonte ético para as práticas sociais.

A pobreza, independentemente da fantasia conceitual que a cubra, segue sendo a encarnação de uma tensão viva e disruptiva, capaz de desmontar as bem comportadas sociabilidades contemporâneas.

Não se deve, sem dúvida, conceber a 'plebe' como fundo permanente da história, o objetivo final de todos os assujeitamentos, o fogo nunca inteiramente extinto de todas as revoltas. Sem dúvida, não há realidade sociológica da 'plebe'. Mas há sempre, com certeza, alguma coisa no corpo social, nas classes, nos grupos, nos próprios indivíduos que escapa, de uma certa maneira, às relações de poder: alguma coisa que não é a matéria prima mais ou menos dócil ou recalcitrante, mas que é o movimento centrífugo, a energia inversa, a escapada. (FOUCAULT, 2001, p. 244)

Por isso, acreditamos que ao pensamento da exclusão, ou a qualquer que seja a terminologia que lhe substitua, não basta a precisão conceitual ou a adequação semântica, mas ele precisa ser remetido a um *ethos*, ou seja, a uma tomada de atitude.

É nesse sentido que se pode buscar uma inspiração em Hélio Oiticica e seu Parangolé - obra-síntese das incursões de Oiticica ao Morro da Mangueira, muito antes do encantamento cinematográfico e televisivo com a favela – para falar experiência da diferença na cidade.

Dizem que de tanto frequentar a quadra da Estação Primeira de Mangueira, Hélio Oiticica tornou-se um exímio sambista. Talvez, corporalmente, tenha-se dado conta de que o gesto mais elementar da dança é o rodopio. Seja no giro elegante da porta-bandeira ou no volteio cambaleante do caboclo quando baixa: o corpo sabe o parangolé.

LEÃO: HÉLIO OITICICA. UMA METODOLOGIA ELÍPTICA PARA A PROBLEMATIZAÇÃO DA CIDADE



*Duas crianças dão-se as mãos frente a um muro que simboliza a cidade solar. O deus-sol ocupa todo o alto desta carta que lhe é dedicada. Na cidade solar – suspensa entre o tempo e a eternidade, entre a vida e a morte – os habitantes são revestidos de pueril inocência, tendo acedido à sexualidade solar que, mais ainda do que androgênica, é circular. Uma serpente a morde a cauda é a figura desta erótica fechada sobre si própria. É o zênite da perfeição humana, infinitamente difícil de conquistar, ainda mais difícil de conservar. (Van Deysse)*

## SEM MOLDURA

Faço notar uma interessante metáfora de Sêneca; muito conhecida aliás, ela remete à ideia de rodopio, mas em sentido diferente daquele do pião a que me referi há pouco. Está na carta 8, quando Sêneca diz que a filosofia faz com que o sujeito gire em torno de si mesmo, isto é, faz com que ele execute o gesto pelo qual, tradicional e juridicamente, o mestre liberta seu escravo. Havia um gesto ritual, com que o mestre, a fim de mostrar, manifestar, efetuar a libertação do escravo em sua sujeição, fazia-o girar em torno dele mesmo. (FOUCAULT, 2006, p. 261)

Já não quero o suporte do quadro, um campo *a priori* onde se desenvolva o 'ato de pintar', mas que a própria estrutura desse ato se dê no espaço tempo. OITICICA *apud* (CÍCERO, 1995, p. 186)

Nascido em 1937 numa família da classe média/alta carioca, Oiticica, ao lado de Lygia Clark, Amílcar de Castro e outros, fez parte do movimento concretista brasileiro que buscou expandir as artes plásticas para além das limitações figurativas e estruturais da pintura e da escultura e, especialmente, levar para a arte uma reflexão conceitual sobre o mundo, rejeitando a ideia da arte como uma expressão íntima do artista.

Nesse sentido, a arte de Oiticica foi fortemente influenciada pelo seu modo de habitar a cidade do Rio de Janeiro. Ao contrário da grande maioria de seus companheiros de educação refinada e prazeres burgueses que se contentavam com a inebriante sedução da zona sul carioca, Oiticica fez da cidade um campo de experimentação, incluindo nos seus trajetos diversas áreas de favelas, sendo a da Mangueira o local onde mais intensamente experimentou o desfazimento da sua couraça etnocêntrica.

Ele vagava no morro o ano inteiro, conhecia as quebradas como a palma da mão. Barracos, biroscas e bocas. Incorporando o modo sinuoso e abrupto, barra pesada e festa, clima de cidade pequena onde todos sacam todos. Entretecendo amizades e laços. Então ali era realizada uma atitude inaugural de imersão.

Comparável à mudança de casa de uma árvore ou à mudança de pele de uma cascavel. (SALOMÃO, 1996, p. 81)

No desenvolvimento de seus trabalhos, Oiticica utilizou diversos tipos de materiais: “...telas, painéis, vidros, garrafas, caixas, cartões, areia, terra, brita, palha, feno, fotografias, pigmento, plástico, tecidos, conchas, latas, fogo, água, plantas, pássaros vivos...” (SALOMÃO, 1996, p. 22) e trouxe para o centro da sua proposta estética a concepção, não apenas da criação como experiência/experimento, como da própria interação com o objeto de arte como experiencição/experimentação.

Das suas séries de trabalhos, a mais conhecida: os Parangolés constituem-se, na sua maioria, de capas, mas também são faixas, estandartes ou tendas, confeccionadas com materiais simples: retalhos de tecido, plástico, madeira e cola, cujo valor estético emerge da sua vestimenta pelo espectador. O Parangolé não é obra para ser vista, mas para ser vivida, vestida, portada e animada pelo experimentador.

A relação do artista-propositor com o participante que veste o PARANGOLÉ não é a relação frontal de espectador e espetáculo, mas como que uma cumplicidade, uma relação oblíqua e clandestina, de peixes do mesmo cardume. (SALOMÃO, 1996, p. 27)

O Parangolé é, portanto, mais do que um objeto, um vetor de desmontagem das linhas verticais de poder que incidem sobre a arte, e uma tentativa de intensificação das sensibilidades horizontalizadas, “sociais”, coletivas do tipo “peixes de um mesmo cardume”, dos regimes cognitivos que se mobilizam pela imanência fluida e pulsante que nos envolve, mais do que pelas identidades e significados estáveis que nos orientam.

Porque, segundo Salomão (1996, p. 25), o Parangolé nos remete a “um programa estético-comportamental de desregramento de todos os sentidos” que ele nos serve como um intercessor<sup>103</sup> para o conceito de exclusão social. Ele comparece para trair o conceito, desviá-lo de seu “bom” caminho, forçar os seus limites em direção às travessias mais arriscadas. O Parangolé da exclusão, como conceito, é a realização de uma potência

---

<sup>103</sup> Deleuze (2007) chamou de intercessores os artefatos capazes de forçar o pensamento, de arrancá-lo das insistências da reconhecimento. “O essenciais são os intercessores. A criação são os intercessores. Podem ser pessoas – para um filósofo, artistas ou cientistas; para um cientista, filósofos ou artistas – mas também coisas, plantas, até animais, como em Castañeda. Fictícios ou reais, animados ou inanimados, é preciso fabricar seus próprios intercessores” (156).

não prevista pelo artista, faz da exclusão social um híbrido, uma articulação excêntrica que busca desorientar o politicamente correto no seio das nossas tumultuadas diferenças sociais.

Em cada uma da sua série de obras, penetráveis, ninhos, bólides e parangolés, encontram-se pistas para a construção de uma ética experimental na problematização da cidade em suas agruras e prazeres. Mas é importante grifar que entre as séries de trabalhos produzidas por Oiticica não há uma separação radical. Trata-se, antes, do desdobramento de vários elementos que se conjugam minimalistamente na obra-síntese Parangolé.

Por isso, ao modo do turbilhonar ou elíptico, característico do devir vórtico com que se gira o Parangolé para que ele se anime, serão abordados nesse texto, progressivamente, cada uma das séries, da maior para a menor, até que tenhamos no Parangolé a menor expressão da maior intensidade, variação mínima para diferença máxima.

## PENETRÁVEIS: A MONTAGEM DO REAL

A série "Penetráveis" foi o modo como Oiticica batizou sua estreia no mundo das instalações. Grandes ambientes, com tamanho suficiente para que uma ou mais pessoas pudessem entrar nele e ali tomar contato com os elementos dispostos de modo a forçar a atenção do sujeito para a textura, o som, o cheiro, isto é, a existência sensorial do ambiente. O conceito da obra não está guardado num encadeamento lógico a ser apreendido da formação estética, mas é produzido na própria interação sensorial do espectador com a obra.

De que modo isso pode nos auxiliar a pensar uma ética nas práticas sociais?

Se hoje a ideia de frequentar uma favela parece apenas uma questão de escolher a agência de turismo para um favela tour, isso não era bem assim quando das incursões de HO no morro da mangueira. Segundo Salomão (1996, p. 81), fazê-lo àquela época



significava uma “ruptura etnocêntrica, era uma ruptura com o grupo dele, a família...”. Era um arriscar-se a ser contaminado pelo ambiente, a deixar-se fazer parte do ambiente, ser transformado por ele. É esse um dos pontos centrais da ideia de Penetráveis, ou seja, a ideia de um descentramento do sujeito a partir da incursão espacial, principalmente, por meio de uma abertura sensorial.

Ao conceber os Penetráveis, Oiticica faz cair toda a aura de naturalização que poderia haver na pobreza. Não é “na favela” que HO esteve, mas em cada lugar de uma forma singular, a casa de um, o boteco, a laje, cada lugar sendo um lugar montado, com suas generalidades, mas, sobretudo, com suas particularidades, com a genuína artificialidade com que todas as coisas ganham existência.

A ideia dos Penetráveis é de que toda a realidade é uma montagem, um arranjo, uma disposição. Ao montar o Penetrável Tropicália



Figura 23 Tropicália

(figura 23), que acabou emprestando o nome para o movimento musical -, HO pretendia ao mesmo tempo desmontar a ideia do Brasil exótico, do Brasil cartão-postal que satura a visão, do Brasil caipirinha que turva a percepção . Toda montagem é também uma desmontagem: “tem sempre essa atitude de tirar os sapatos para sentir brita, pedra, no espaço onde aquilo é construído. Um filtro sensorial que questiona e corrói o exótico enquanto estereótipo” (SALOMÃO, 1996, p.63-64).

É preciso, portanto, a respeito da forma como implantamos programas sociais nas “comunidades”, nas populações “vulneráveis”, levar em consideração que nunca é “a favela”, ou “os marginalizados”, ou “os excluídos”, cada aspecto da pobreza tem sua própria dimensão antinatural, de montagem, e, como tal, pode ser penetrável, pode ser experienciável como um ambiente, como um lugar, não para nos mimetizarmos com as populações assistidas. Não se trata do discurso da vivência, ou de uma romântica indiferenciação, como se fosse possível ou necessário apagar as diferenças para produzir uma política social de modo ético. A ética reside justamente numa atitude de interesse e de aprendizagem. Uma atitude que não corresponde a um altruísmo e, sim, a uma

necessidade. Trata-se de ativar aquilo que em nós precisa respirar. Aquilo que demanda a experimentação. É sem dúvida um arriscar-se. Mas não apenas a nossa integridade física, como talvez alguns trabalhadores sociais que desenvolvam políticas nas comunidades podem orgulhosamente compreender que arriscam, e possivelmente o fazem. Mas arriscar tornar-se outro, arriscar experimentar a dor e a alegria dos encontros.

Hoje em dia ir a uma Escola de Samba não constitui nenhuma aventura excepcional. É uma safe adventure. Um pacote convencional igual aos oferecidos por qualquer agência de turismo para Disneyworld. Ou percorrer Epcot Center, esta receita fantástica para fazer ovos mexicanos de nações e noções. Repito: nenhuma pele etnocêntrica é tirada. Repito: Hélio quando foi ser passista aprendeu todos os passos básicos do samba como, nos dias de hoje, ninguém que vai por lá sente sequer a necessidade de aprender. (...) Não foi uma FAVELA TOUR. Foi um aprendizado gozoso e doloroso. (SALOMÃO, 1996, p. 47)

## NINHOS: A INCLUSÃO PRECÁRIA COMO ESTRATÉGIA

Quando em 1971 muda-se para Nova Iorque, buscando ares menos repressivos, tendo o governo militar se instalado no Brasil com todo o seu aparato violento, Oiticica passa a residir num *loft*, o qual apelidou de Babylonest (figura 24), numa referência à grandiosidade babilônica de NY e à palavra inglesa *nest* = ninho. Seu apartamento era seu ninho na metrópole. Com o passar do tempo, sua presença artística foi transformando o apartamento com os elementos do seu habitar a cidade, assim à moda de um ninho que é feito com os pedaços de folhas secas caídas da árvore onde ele se instala, seu Babylonest foi-se transformando num objeto de arte, exótico, porém familiar, artificial, montado, instalado num galho da metrópole.

A fronteira entre o viver e o fazer do artista foi-se diluindo para HO, não como efeito espontâneo ou não intencional de seu modo de ser, mas como parte de seu projeto estético e comportamental. Oiticica já não podia separar a arte da vida. O que significa que estar no mundo, produzir, sentir e pensar não seriam ações separadas de um

projeto estético, mas a arte deveria ser um próprio jeito de viver cuja intimidade se estruturava sob a forma de ninhos.

Ao seu segundo apartamento em NY, também ele um ninho urbano, chamou de Hendrixst (figura 25), homenagem ao guitarrista por quem HO tinha grande admiração.



Image 6: Hélio Oiticica in Babylonests, New York 1972.

Figura 24 *Babylonest*

incorporando aos Penetráveis, aos Bóldes e aos Parangolés para formar grandes projetos ambientais, como Éden (figura 26), por exemplo, exposto inicialmente na galeria Whitechapel em 1969, em Londres, ou individualmente, na forma de espaços restritos que reproduziam, separados por tecidos e véus, os beliches que HO dispunha em seu apartamento.

Com Ninhos, Oiticica produziu uma reversão da intimidade, essa joia rara burguesa. A cidade é insensível à necessidade de intimidade do burguês; não se rende a reivindicação de paz para o intelectual raciocinar. Qualquer relaxamento tem que ser precário, provisório, como os beliches e tecidos dos Ninhos. É preciso inventar as próprias condições para o pensamento e não reivindicá-las tal qual um proprietário.

Como no primeiro Babylonest, Hendrixst era tomado por tecidos translúcidos, separando ambientes, beliches onde o visitante era convidado a se instalar, cada um portando diversos elementos à mão, máquina de escrever, telefone, discos... Era um convite a não separar o lazer do produzir. Não como o discurso *yuppie* que incita todos a produzirem nos seus momentos de lazer, ampliando insanamente as possibilidades da mais-valia. Oiticica tinha desvinculado completamente a ideia do tempo livre com a de não trabalho. O tempo livre era o tempo da arte, portanto, o da produção, criação e intervenção no mundo.

Dessa forma, levados para as galerias, os Ninhos foram-se



Figura 25 *Hendrixst*

O olhar sobre as tensões na cidade não pode ser o do proprietário, mas o do inventor, o do artesão de seu próprio lugar. Falar da exclusão é também, portanto,



Figura 26 *Éden*

inventá-la por oposição a certa categoria de conforto onde provisoriamente nos instalamos (nós, os incluídos, falando dos excluídos). Mas essa inclusão deve ser precária, pois deve ser inventada sob a fragilidade do ninho e não sob a robustez palaciana dos vencedores<sup>104</sup>. Então, o Parangolé da Exclusão não se opõe à inclusão precária: ele afirma que toda a

inclusão deve ser precária para ser ética!

Salomão (1996) assim definiu a ética de HO frente ao habitar a cidade sob a forma de ninhos:

O feixe dos sentidos aceso e a apreensão da GESTALT imanente para quem sabe bem se impregnar de visões, cheiros e fumaças, tatos e audições. O eu superintelectualizado e burguês tornado vapor, vaporizado. Andar por dentro das arquiteturas e armações populares e gozar. Andar, andar, andar, perder os passos na noite também perdida. Não constitui o costumeiro procedimento acadêmico de “estudo da comunidade”, com o “olhar afastado” de quem não pretende se lambuzar na teia das relações simbólicas, ou “pior”, copular com o mundo.(p.32)

## BÓLIDES: DESTERRITORIALIZANDO OS VIOLENTADOS

Na língua portuguesa bólido serve para denominar objetos incandescentes que se movem em alta velocidade, bolas de fogo, asteroides, ou automóveis velozes numa

---

<sup>104</sup> Penso que há um importante trajeto a ser percorrido pelo pensamento crítico nas políticas sociais, especialmente no trabalho da assistência social, que é o de diferenciar o trabalho precário do trabalho penoso. Há uma precariedade estratégica no trabalho social-comunitário, no sentido de conquistar espaços provisórios, de buscar exercícios minoritários do poder. Por outro lado, há também a constante produção de uma penalização do trabalho social-comunitário, como se opção de trabalhar com a miséria, a doença ou a violência fosse uma opção expiatória, mais uma das incontáveis dívidas que nos apresentam para pagar. Saber diferenciar o precário do penoso e as contingências de um e outro processo parece-me uma estratégia importante da prática social-comunitária.

metáfora usual. Com a série Bólides, Oiticica trazia à tona o outra faceta da sua arte, isto é, um caráter intempestivo e destruidor. A arte não pode comparecer na festa com um

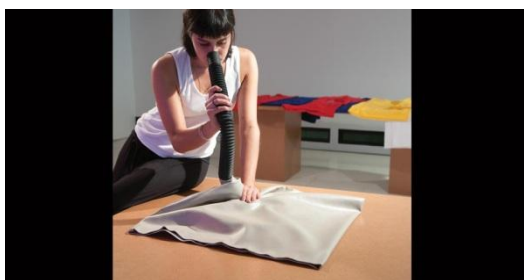


Figura 27 *Bólide Saco*

convite, ela tem que ser penetra e penetrante. Tem que atingir as montagens enrijecidas, as instituições museológicas.

Os Bólides eram concisos e impactantes, juntando elementos numa combinação explosiva. Em *Bólide Saco* (figura 27), uma mangueira é conectada a um saco que contém

café em pó. O espectador deve aspirar naquela mangueira e sentir de uma só vez a entrada do cheiro impregnante do café nas suas narinas. Nada de saborear o aroma, mas ser invadido pela presença olfativa do café.

Contudo, foi com o *Bólide Caixa 18* (figura 28) que Oiticica produziu um impacto de alta magnitude. Amigo dos meliantes que moravam ou frequentavam o Morro da Mangueira e outras favelas por onde circulava, HO se viu indignado pela execução de seu camarada e também conhecido delinquente, famoso pela alcunha de Cara de Cavalo.

Inadvertidamente, Cara de Cavalo matou o também famoso e pioneiro delegado Milton Le Coq, chefe do grupo de extermínio precursor dos esquadrões da morte, Scuderie Le Coq, quando o mesmo lhe cobrava de uma extorsão praticada contra um bicheiro. Perseguido numa vendeta obsessiva, Cara de Cavalo foi morto em Cabo Frio pela Scuderie com mais de 100 tiros!

Não apenas indignado com a prolixidade da violência com que a polícia vingou seu xerife, mas vislumbrando uma transformação nas relações entre bandidos e tiras, entre a malandragem e os interesses da burguesia legisladora, Oiticica produziu o *Bólide Caixa 18* onde estampou numa caixa a fotografia do corpo de Cara de Cavalo, crivado de balas, com os dizeres: “Aqui está, e ficará! Contemplai o seu silêncio heroico”. Mais tarde, a mesma foto seria estampada numa bandeira com os dizeres, também de Oiticica: Seja



Figura 28 *Bólide Caixa 18*

marginal, seja herói!, numa bandeira que serviu de cenário para um show dos tropicalistas Caetano e Gil.

Com o Bólido Caixa 18 ou Homenagem a Cara de Cavalo, HO assinalou o seu projeto de diferenciação do tipo de violência que ele via no cotidiano da favela, daquela violência que se instalava no país sob a inspiração de um governo ditatorial e que começava a escrever a longa ficha corrida de violações aos direitos humanos dirigida contra a população pobre e que ainda está sendo produzida até hoje. Para Oiticica a violência da bandidagem do morro com a qual ele conviveu era da natureza dos bólidos: efêmera, veloz, reluzente, e passageira, e não econômica, lenta e pesada como os caveirões.

Oiticica *apud* (SALOMÃO, 1996, p. 37) comentou sobre a morte do amigo e sua homenagem:

Eu faço poemas-protesto (em Capas e Caixas) que têm mais um sentido social, mas este para Cara de Cavalo reflete um importante momento ético, decisivo para mim, pois que reflete uma revolta individual contra cada tipo de condicionamento social. Em outras palavras: violência é justificada como sentido de revolta, mas nunca como o de opressão.

Para o trabalhador social, a violência que habita as comunidades aparece com todo o peso antropológico, sociológico e naturalizante que justifica a necessidade de intervenção. A necessidade de mudar a realidade, de incluir, de garantir direitos, de apaziguar a cidade. A recusa do etnocentrismo encontra aí seu adversário mais ardiloso. A violência produz os violentados. Ela objetaliza a categoria abstrata dos desfavorecidos. São as vítimas da violência que precisam das políticas públicas. A violência das gangues, das drogas, da polícia, do homem contra a mulher, contra a criança enfim, do “sistema” contra a população. Através da violência, a fronteira que assegura quem são os operadores e quem são os alvos das políticas sociais fica mais definida.

Com “Seja marginal, seja herói!”, HO faz uma reversão da polaridade do vitimado. A violência do marginal para Oiticica pode ser, “uma busca desesperada de felicidade” Oiticica *apud* (SALOMÃO, 1996, p. 36). Ao contrário de um ato de terror, ou de dor, ou de opressão, uma busca por felicidade. Uma busca desesperada por ultrapassar os limites. É a vida média, organizada, enquadrada, adequada, limitada, aquela em que nada

extravasa (não sem um prozac para remediar) que é então vitimizada. A norma é o aspecto mais pesado da violência, sua qualidade persistente e contínua. A prisão da norma e da lei que é a prisão que habitamos a maioria de nós, portanto, é a forma da violência que nos vitima e cujas estruturas HO atinge com o paroxismo: “Seja marginal, seja herói!”. Um convite à ultrapassagem e uma desnaturalização da pobreza e dos favelados como os vitimizados pela violência. É preciso pensar a violência, sim, mas como transversal às nossas formações sociais e não como regional, localizada, como problema dos excluídos.

## PARANGOLÉS: A NUDEZ COLORIDA DA VIDA

Embora não se atualize plenamente senão quando vestido por alguém que com ele dance, o Parangolé não deixa de ser obra. Ele não consiste em roupa ou adereço, que sirva para agasalhar, cobrir, expressar ou enfeitar quem o usa; nem em fantasia, que sirva para disfarçar/expor seu usuário. O Parangolé não serve para nada; é quem o usa que serve para revelá-lo. Em outras palavras, ele não é simplesmente mediatizado por quem o veste. Quem o veste pode senti-lo até como um brinquedo, um desafio ou um trambolho, mas em momento algum se acostuma com ele ou se esquece de que ele possui a distinção de uma identidade própria, caprichosa, irredutível. O Parangolé não é confortável. Dança-se com ele, mas é ele quem guia a dança. Ele é o anti-instrumento. Trata-se, portanto, de algo que, sem pertencer mais ao âmbito da pintura, onde se originou, recusa-se a abandonar o âmbito da arte e se afirma irredutivelmente com obra. (CÍCERO, 1995, p. 188)



Figura 29 Parangolés

Aglutinando diversos sentidos como a montagem habitável dos Penetráveis, a intimidade precária dos Ninhos e a velocidade cortante dos Bólides, com a série Parangolés (figuras 29, 30 e 31), Oiticica atingiu a síntese da sua proposta artística.

Formado principalmente por capas em que vestia a si próprio, aos amigos e, muitas vezes, aos amigos da Mangueira, com quem chegou a

protagonizar a invasão de uma exposição do Museu de Arte Moderna do Rio em 1965, num ritmo carnavalesco, quebrando o protocolo de laquês e *black ties* e colocando a elite para sambar nos jardins desenhados por Burle Marx, o Parangolé atingia, nas palavras de Salomão (1996, p. 28) sua plenitude como:

O despertar do inconformismo de uma vida tecida de acasos miseráveis e festa que se dobra sobre si mesma e se abre ao espaço em torno, se reassume e se expressa. Estandarte antilamúria. Em dois PARANGOLÉS exemplares estão impressos noções-alicerces: em um, ESTOU POSSUÍDO e noutro, INCORPORO A REVOLTA.

Feito para girar, o Parangolé expulsa através do seu movimento a tristeza e o ressentimento. Como a chegada do caboclo que espanta os obsessores, renova os sentidos e goza da existência corporal. O Parangolé repousa sobre os ombros do experimentador dissolvendo os estereótipos e sacralizando o momento. É a arte de sentir o entorno ao mesmo tempo em que se o constrói.



Figura 31 Parangolé

Com os Parangolés, Oiticica antecipou o interesse televisivo e cinematográfico pelas favelas, extraíndo dela um regime sensorial que se ativa horizontalmente no contato com o outro e não a partir dos lugares estigmatizados da pirâmide social. Ao contrário do atual encantamento audiovisual com a favela, não há no Parangolé nenhum juízo de valor, nenhuma ingenuidade e nenhuma piedade, apenas uma proposta de experimentação da dissolução das marcas de classe vestidas pelo corpo, numa espécie de nudez na qual todo o corpo é uma montagem simples de objetos ordinários e cores numa coexistência mútua. A composição do Parangolé, não por tecidos nobres, mas comuns, e o seu colorido vivo, confere ao corpo que o veste um estatuto magnífico ao mesmo tempo banal, muito diferente da exclusividade narcisista que o pequeno-burguês almeja.



Figura 30 Parangolé



...com os "parangolés", o espaço interno em que o corpo se sente nu, não vestuário, mas estuário do corpo, um manto não seriado, sempre em estado de prova, não de corte e costura - mas de corte e curtição. Ou de 'porte e postura', como diria Augusto de Campos. (PIGNATARI, 1980)

## A GAFE DE CHACRINHA E A ÉTICA PRÊT-À-PORTER

Em meados dos anos 60, convidado a participar do famoso Programa do Chacrinha na televisão, HO foi anunciado como "o grande mestre da alta-costura": Hélio Oiticica.

A gafe do "Velho Palhaço" nos serve como aviso: em tempos de politicamente correto, o Parangolé pode ser tomado por algo que vestimos e não como o que nos despe, uma fantasia pronta que nos disfarça sem nos alterar. Assim como a fantasia da inclusão está sempre aí disponível para consumo imediato.

Esse corpo que veste a alta-costura ou a costura *kitsch* das lojas de departamento é um corpo que pede por segurança. É também o corpo altruísta que quer fazer o "bem" para o outro. Um corpo reacionário e paranoico o qual, ao mesmo tempo em que se comove com a situação dos marginalizados, demanda execuções no proverbial "bandido bom é bandido morto". Um corpo assolado por medos, mas um corpo opressivo. É, pois, o corpo fascista dos incluídos.

E a esses corpos, enfim, correspondem espaços, ambientes, cidades. Aos nossos paraísos de vidro blindado, Oiticica contrapôs um Éden de palha, água, areia e cores. Um paraíso sensorial, misturado, polissêmico. O Éden de HO "não é a evocação de um mundo 'futuro' possível, mas presentificação de um filtro perceptivo do mundo existente" (SALOMÃO, 1996, p. 67). Ainda nas palavras de Salomão (1996, p. 26): a reaquisição "das cores e encantos do mundo".

Com suas experimentações, Hélio Oiticica não apenas agitou as sensibilidades artísticas pequeno-burguesas, como deixou pistas de uma ética experimental cuja premissa não se funda na dissolução da tensão entre os diferentes modos de habitar a

cidade, mas, ao contrário, aposta na interpelação de certos ideais de sociabilidade politicamente corretos e suas correspondentes éticas *prêt-à-porter*.

A terra tremeu ligeiramente, um sismo suave e breve despertou-me. Era noite e eu acordei na metade descampada da ilha. O corpo do bode não estava mais ali, apenas a pele que eu dele extraíra. Era hora de celebrar. Uma alegria como eu nunca antes sentira tomava conta de mim. Catei a pele do bode e joguei-a sobre minha cabeça, segurando suas extremidades com as duas mãos. Embaixo daquele couro tudo ganhava uma aura especial. A lua começou a nascer amarela e luminosa junto ao horizonte. Em comemoração a tudo aquilo, comecei a rodar, fazendo a pele do bode flunar sobre mim como se uma força própria a animasse. Todas as memórias que eu conservava até aquele momento comigo presentificavam-se em uma comunhão sem precedentes. Nenhum pensamento era mais importante do que o outro. Eu girava, girava. Nunca tinha estado em melhor companhia. A ilha entrou em festa e também comemorou à sua maneira. O sismo fez o solo descolar-se dos meus pés, mas eu seguí rodando. Um jorro de magma vermelho ergueu-se e pintou de escarlata o céu noturno, saindo do topo do monte. A ilha toda era um vulcão que entrava em erupção. O solo desfazia-se em rachaduras e remodelava-se através do magma que se solidificava ao encontrar a água. Terra, água, fogo e éter... os elementos comunicavam-se. Era deles a melhor ficção.

Um novo vulcão entrou em erupção,  
dizem os jornais, e semana passada eu estava lendo  
onde um navio qualquer viu uma ilha nascer:  
primeiro um sopro de vapor, a dez milhas de distância;  
e então uma mancha negra, provavelmente basáltica  
emergiu nos binóculos do oficial de coberta  
e fixou-se no horizonte como uma mosca.  
Nomearam-na. Porém minha pobre velha ilha permanece  
in-descoberta, inominável.  
Nenhum dos livros jamais pode fazê-lo corretamente.  
*Excerto do poema: Crusoé na Inglaterra de Elizabeth Bishop (1983)*

## BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, G. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Chapecó: Argos, 2009.
- AILLEZ, E.; FEHER, M. Os estilhaços do capital. In: AILLEZ, E., et al. **Contratempo: ensaios sobre algumas metamorfoses do capital**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1998. p. 151-214.
- ALMON, B. Gary Snyder. **Boise State University Western Writers Series**, Caldwell, v. 23, 1979.
- ALTAIÓ, V. **De Zush a Evru**. Barcelona: Galería Joan Prats, 2003.
- ARAP, F. **Mare Nostrum: sonhos, viagens e outros caminhos**. São Paulo: Ed. Senac, 1998.
- ARENDT, H. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- BAILEY, C. Introduction. In: LUCRETIUS, T. **On the nature of things**. Oxford: Clarendon Press, 1910.
- BAKHTIN, M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**. São Paulo: Hucitec, 1987.
- BARTHES, R. **A câmara clara. Nota sobre a fotografia**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- BARTHES, R. **Sade, Fourier, Loyola**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BENJAMIN, W. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. Primeira versão. In: BENJAMIN, W. **Obras Escolhidas. Magia e Técnica, Arte e Política**. São Paulo: Braziliense, 1994. p. 165-196.
- BENJAMIN, W. O narrador: considerações sobre Nicolai Leskov. In: BENJAMIN, W. **Obras Escolhidas. Magia e Técnica, Arte e Política**. São Paulo: Braziliense, 1994b. p. 197-221.
- BENJAMIN, W. Sobre o conceito da História. In: BENJAMIN, W. **Obras Escolhidas. Magia e Técnica, arte e política**. São Paulo: Braziliense, 1994c. p. 222-234.
- BENJAMIN, W. Experiência e Pobreza. In: BENJAMIN, W. **Obras Escolhidas. Magia e Técnica, Arte e Política**. São Paulo: Braziliense, 1994d. p. 114-119.
- BISHOP, E. **The complete poems 1927-1979**. London: Farrar, Straus & Giroux, 1983.

- BOCK, A. M. B.; FURTADO, O.; TEIXEIRA, M. D. L. T. **Psicologias. Uma introdução ao estudo de psicologia**. São Paulo: Saraiva, 2002.
- BUENO, E. Um vagabundo celestial. In: SNYDER, G. **Velhos Tempos**. Porto Alegre: L&PM, 1984. p. 9-12.
- BUTLER, S. **The matter of the page: essays in search of ancient and medieval authors**. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 2011.
- CALVINO, I. **Seis propostas para o próximo milênio: lições americanas**. São Paulo: Cia das Letras, 1997.
- CALVINO, I. **As Cidades Invisíveis**. São Paulo: Folha de São Paulo, 2003.
- CAMPOS, H. **Ideograma: lógica, poesia, linguagem**. São Paulo: Edusp, 2000.
- CANALI, L. **Nei Pleniluni Sereni: autobiografia immaginaria di Tito Lucrezio Caro**. Milano: Longanesi, 1995.
- CANGUILHEM, G. **O normal e o patológico**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.
- CASTEL, R. As armadilhas da exclusão. In: CASTEL, R.; WANDERLEY, L. E. W.; BELFIORE-WANDERLEY, M. **Desigualdade e questão social**. São Paulo: EDUC, 1997. p. 14-48.
- CÍCERO, A. **O Mundo desde o Fim**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.
- COETZEE, J. M. **Foe**. London: Penguin Books, 1986.
- COLLIN, L. A real medida das coisas. In: SNYDER, G. **Re-habitar**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2005. p. 9-14.
- COPÓN, G. Qcquinquagésimoquinta utopía. In: ZUSH. **La campanada**. Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofia, 2000. p. 107-133.
- DAVIS, M. **Cidade de quartzo: escavando o futuro em Los Angeles**. São Paulo: Escrita Editorial, 1993.
- DAVIS, M. **Cidades Mortas**. São Paulo: Record, 2007.
- DE LANDA, M. **A thousand years of non linear history**. New York: Swerve Editions, 2000.
- DEFOE, D. **Robinson Crusoe**. London: Penguin Books, 1994.
- DELEUZE, G. Michel Tournier e o mundo sem outrem. In: TOURNIER, M. **Sexta-feira ou os limbos do pacífico**. São Paulo: DIFEL, 1985. p. 224-249.

DELEUZE, G. Post Scriptum para a sociedade de controle. In: DELEUZE, G. **Conversações**. São Paulo: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, G. A imanência: uma vida. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 27 n.2, p. 10-18, 2002.

DELEUZE, G. Falha e fogos locais. In: DELEUZE, G. **A ilha deserta**. São Paulo: Iluminuras, 2006. p. 202-209.

DELEUZE, G. **Conversações**. São Paulo: Ed.34, 2007.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** São Paulo: 34, 1992.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. Tratado de Nomadologia: A Máquina de Guerra. In: DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs. capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Ed. 34, v. 5, 2005. p. 11-111.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DELEUZE, G.; PARNET, C. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.

FANTE, J. **Pergunte ao pó**. São Paulo: José Olympio, 2003.

FOUCAULT, M. Nietzsche, a genealogia e a história. In: FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979. p. 15-38.

FOUCAULT, M. **O Pensamento do Exterior**. São Paulo: Princípio, 1990.

FOUCAULT, M. A vida dos homens infâmes. In: FOUCAULT, M. **O que é um ator?** Lisboa: Vega, 1992. p. 89-128.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, M. O que são as luzes? In: FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, v. 2, 2000b. p. 335-351.

FOUCAULT, M. Poderes e estratégias. In: FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos. Estratégia, poder-saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, v. 4, 2001.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002b.

FOUCAULT, M. Uma estética da existência. In: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos. Ética, política e sexualidade**. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, v. 5, 2002. p. 289-293.

- FOUCAULT, M. **A Hermenêutica do Sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e punir. História da violência nas prisões**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- FREUD, S. A interpretação dos sonhos. In: FREUD, S. **Obras Completas**. Rio de Janeiro: Imago, v. IV, 1996.
- FREUD, S. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: FREUD, S. **Obras Completas**. Rio de Janeiro: Imago, v. 7, 1996b.
- FRIDERICUS, S.; WILENBERGUS, D. **Selecta Jurisprudentieae Civilis, ad convenientem materiarum ordinem. Duabus partibus inclusa, et per Exercitationes Sabbathinnas Tractata**. Gedani: Schreiber, 1728.
- FUKUYAMA, F. **O fim da história e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- GARCIA, Á. G. Dónde una vez más se acaba hablando de diñero. In: ZUSH **La campanada**. Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofia, 2000. p. 60-76.
- GILLE, D. Estratégias Urbanas. In: AILLEZ, E., et al. **Contratempo: ensaios sobre algumas metamorfoses do capital**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1998. p. 19-102.
- GINZBURG, C. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: GINZBURG, C. **Mitos, emblemas e sinais: Morfologia e História**. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- GOETHE, J. W. **Fausto**. Coimbra: Atlântida, 1958.
- GUATTARI, F. **As três ecologias**. Campinas: Papirus, 1993.
- GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica. Cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- HOLFORD-STREVENS, L. Horror vacui in Lucretian Biography. **Leeds International Classical Studies**, Leeds, 1.1 2002. ISSN 1477-3663.
- HORTA, B. C. **Nise, arqueóloga dos mares**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.
- KEROUAC, J. **On the road - Pé na estrada**. Porto Alegre: L&PM, 2004.
- KEROUAC, J. **Os Vagabundos Iluminados**. Porto Alegre: L&PM, 2004b.
- LATOUR, B. **Políticas da natueza: como fazer ciência na democracia**. Bauru: Edusc, 2004.
- LATOUR, B.; SCHWARTZ, C.; CHARVOLIM, F. Crises dos meios ambientes: desafios às ciências humanas. In: ARAUJO, H. R. **Tecnociências e cultura: ensaios sobre o tempo presente**. São Paulo: Estação Liberdade, 1998. p. 91-125.
- LEMINSKI, P. **Matsuó Bashô**. São Paulo: Braziliense, 1983.

- LEMINSKI, P. **Jesus a.C.** São Paulo: Braziliense, 1984.
- LEMINSKI, P. 3 línguas. In: LEMINSKI, P. **Anseios Crípticos**. Curitiba: Criar, 1986. p. 130-135.
- LEMINSKI, P. Comunicando o incomunicável. In: LEMINSKI, P. **Anseios Crípticos**. Curitiba: Criar, 1986b. p. 151-154.
- LEMINSKI, P. Inutensílio. In: LEMINSKI, P. **Anseios Crípticos**. Curitiba: Criar, 1986c. p. 68-70.
- LEMINSKI, P. O autor, essa ficção. In: LEMINSKI, P. **Anseios Crípticos**. Curitiba: Criar, 1986d. p. 101/103.
- LEMINSKI, P. **Vida**. Porto Alegre: Editora Sulina, 1990.
- LEMINSKI, P. Latim com gosto de vinho tinto. In: LEMINSKI, P. **Anseios Crípticos 2**. Curitiba: Criar Edições, 2000.
- LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papyrus, 2008.
- LUCRÉCIO, T. Da natureza. In: EPICURO, et al. **Os pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1988. p. 31-135.
- MACHADO, R. **Foucault: a filosofia e a literatura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.
- MADARASZ, N. A potência para simulação: Deleuze, Nietzsche e os desafios figurativos ao se repensar os modelos da filosofia concreta. **Educação e Sociedade**, Campinas, v. 26 n.93, p. 1209-1216, Set./Dez. 2005.
- MARTINS, J. D. S. **Exclusão social e a nova desigualdade**. São Paulo: Paulus, 1997.
- MARX, K. **O Capital**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- MARX, K. Para a crítica da economia política. In: MARX, K. **Os pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. [S.l.]: Ridendo Castigat Mores, 1999.
- MARX, K.; ENGELS, F. **O Manifesto Comunista**. [S.l.]: Ridendo Castigat Mores, 1999b.
- MASSEY, D. **Pelo Espaço: uma nova política da espacialidade**. São Paulo: Bertrand Brasil, 2008.
- MELLO, L. C. **Encontros: Nise da Silveira**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009.
- MELO NETO, J. C. D. **A educação pela pedra e outros poemas**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.



- MENDONÇA FILHO, M.; VASCONCELOS, M. D. F. F. Questões de método e pesquisa dos dispositivos de confinamento do presente. **Estudos e Pesquisas em Psicologia/UERJ**, Rio de Janeiro, v. X, n. 1, p. 134-150, jan-mai 2010.
- MILLÁN, J. A. Díptico. In: ZUSH. **La campanada**. Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofia, 2000. p. 90-103.
- NEGRI, A. **Kairòs, Alma Venus, Multitudo**: nove lições ensinadas a mim mesmo. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- NIETZSCHE, F. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. São Paulo: Cia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, F. **Hece Homo**: com alguém se torna o que é. São Paulo: Cia das Letras, 1995b.
- NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. São Paulo: Martin Claret, 1999.
- NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filósofa com o martelo**. São Paulo: Cia das Letras, 2006.
- OVÍDIO. **As metamorfoses**. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1983.
- PI. **Wikipedia**. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Pi>>. Acesso em: 16 maio 2012.
- PIGNATARI, D. Hélio Oiticica e a Arte do Agora. **Código**, Salvador, v. 4, agosto 1980.
- PLATÃO. **A República**. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- PLUTARCO. **Vidas Paralelas**: Alexandre e César. Porto Alegre: L&PM, 2005.
- PNUD. **Relatório Desenvolvimento Humano**. Nova Iorque: Oxford Press, 2000.
- PRIGOGINE, I.; STENGERS, I. **A nova aliança**. Brasília: UNB, 1997.
- RIBBECK, G. Lucrécio. In: EPICURO, et al. **Os pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1988. p. 22-33.
- ROBERT, P. **Le Robert**: dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française. Montréal: Les Dictionnaires Robert-Canada, v. 1, 1987.
- RONCAYOLO, M. Mutações do espaço urbano: a nova estrutura da Paris Haussmanina. **Projeto História. Revista do Programa de Estudos Pós-graduados em História do Departameto de História da PUC-SP**, São Paulo, n. PUC-SP/EDUC, p. 91-96, 1981.

SALLES, P. B. D. Filiações teóricas do ambientalismo liberal, libertário e socialista. **Revista Éthic@**, Florianópolis, v. 3 n.3, p. 57-67, julho 2006.

SALOMÃO, W. **Hélio Oiticica. Qual é parangolé?** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1996.

SAN PAYO, P. O "Fora" de Blanchot: escrita, imagem e fascinação. In: AGHEL, G.; PELLEJERO, E. **"Fora" da filosofia. As formas de um conceito em Sarte, Blanchot, Foucault e Deleuze.** Lisboa: Edição dos autores, v. I, 2008.

SARLO, B. **Cenas da vida pós-moderna: intelectuais, arte e vídeo-cultura na Argentina.** Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

SARTRE, J.-P. **Saint Genet. Ator e Mártir.** Petrópolis: Vozes, 2002.

SCHWOB, M. **Vies Imaginaires.** Paris: Bibliothèque-Charpentier et Fasquelle Ed., 1896.

SERRES, M. **O nascimento da física no texto de Lucrecio.** São Paulo/São Carlos: UNESP/EdUFSCAR, 2003.

SILVA, R. J. V. O Epicuro de Marx: algumas notas. **Prometeus: filosofia em revista**, Sergipe, v. 4, n.8, n. Universidade Federal de Sergipe, p. 61-73, julho-dezembro 2011.

SILVA, R. L. E. **Lógica Identitária e Paradigma Preventivo: o Hip Hop e a construção da periferia como problema social.** Orientadora: Profa. Dra. Rosane Neves da Silva, PPG em Psicologia Social e Institucional - UFRGS. Porto Alegre, p. 80. 2007 (Dissertação/Mestrado).

SIMONDON, G. A gênese do indivíduo. In: PELBART, P. P.; COSTA, R. D. **O reencantamento do concreto.** São Paulo: Hucitec, 2003.

SINGH, S. **O último teorema de Fermat.** São Paulo: Record, 2002.

SNYDER, G. **The Turtle Island.** New York: New Directions, 1974.

SNYDER, G. North Beach. In: SNYDER, G. **Velhos Tempos.** Porto Alegre: L&PM, 1984. p. 45-50.

SNYDER, G. O iogui e o filósofo. In: SNYDER, G. **Velhos Tempos.** Porto Alegre: L&PM, 1984b. p. 13-18.

SNYDER, G. O Olho Dhármico de D.A. Levy. In: SNYDER, G. **Velhos Tempos.** Porto Alegre: L&PM, 1984c. p. 51-58.

SNYDER, G. The Place, the Regios and the Commons. In: SNYDER, G. **The practice of the Wild.** San Francisco: North Point Press, 1990. p. 25-74.

SNYDER, G. **The Practice of the Wild.** San Francisco: North Point Press, 1990b.

- SNYDER, G. **No nature**: new and selected poems. New York: Pantheon Books, 1993.
- SNYDER, G. A linguagem segue em duas direções. In: SNYDER, G. **Re-habitar**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2005. p. 269-278.
- SNYDER, G. A política da etnopoética. In: SNYDER, G. **Re-habitar**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2005b. p. 219-240.
- SNYDER, G. Escrita não-natural. In: SNYDER, G. **Re-habitar**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2005c. p. 259-268.
- SNYDER, G. Fora da trilha. In: SNYDER, G. **Re-habitar**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2005d. p. 167-169.
- SNYDER, G. O chamado selvagem. In: SNYDER, G. **Re-habitar**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2005e. p. 111-116.
- SNYDER, G. Quatro mudanças e um pós-escrito. In: SNYDER, G. **Re-habitar**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2005f. p. 187-202.
- SOLLERS, P. Memórias Imaginárias de Lucrecio. **Folha de São Paulo**, São Paulo, domingo Setembro de 1983.
- STENGERS, I. Experiment with refrains: subjectivity and the challenge of escaping modern dualism. **Subjectivity**, Cardiff, v. 22, may 2008.
- TOURNIER, M. **Sexta-feira ou os limbos do pacífico**. São Paulo: DIFEL, 1985.
- TOURNIER, M. **Eleazar ou A fonte e a sarça**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- ULLÁN, J. M.; ZUSH. Biografia autorizada. In: ZUSH. **La campanada**. Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofia, 2000. p. 13-19.
- VALDES, O. G. El escribiente: carta al universo. In: ZUSH. **La campanada**. Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofia, 2000. p. 79-87.
- VEYNE, P. **O inventário das diferenças. História e sociologia**. São Paulo: Braziliense, 1983.
- WACQUANT, L. **Os condenados da cidade**. Rio de Janeiro: Revan, 2001.
- WEBER, M. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 2000.
- WILLER, C. **Geração Beat**. Porto Alegre: L&PM, 2009.
- ZIZÉC, S. A revolta da burguesia assalariada. **Diario Gauche**, 2011. Disponível em: <<http://diariogauche.blogspot.com.br/2012/01/revolta-da-burguesia-assalariada.html>>. Acesso em: 04 julho 2012.

ZUSH. Autobiografía no autorizada seguida de 54 imágenes apalabradas. In: ZUSH. **La Campanada**. Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 2000. p. 20-58.

## **ANEXOS**

## ANEXO A – DISCIPLINA, CONTROLE E CONFINAMENTO DO PRESENTE

Seria preciso outro termo para nomear o poder? Qual especificidade o *confinamento do presente* apresenta em relação *sociedade de controle*? Neste texto, pretendo explorar esta questão levando em consideração o fato de que um nome não serve para chamar a coisa ausente, mas para forçar uma passagem, acrescentar uma força vetorial numa disputa de sentidos. Ao falar em *confinamento do presente*, pretendo interrogar as possibilidades de que o poder no contemporâneo esteja progredindo num sentido que já ultrapassa o escopo do *controle*, ainda que, em última análise, trata-se da realização daquilo que desde a *disciplina*, passando pelo controle, vem sendo buscado sem sucesso, ou seja, uma sociedade da economia máxima, em que até mesmo os dispêndios necessários à contenção das ações desmedidas e imprevisíveis da vida são descartados.

Foucault chamou o período em que a grande internação foi substituída pela internação especializada de: *sociedade disciplinar*; isto é, nomeou-o a partir do seu objetivo, do seu problema, daquilo que lhe exigiu esforço, a disciplina.

Duas imagens, portanto, da disciplina. Num extremo, a disciplina-bloco, a instituição fechada, estabelecida à margem, e toda voltada para funções negativas: fazer parar o mal, romper as comunicações, suspender o tempo. No outro extremo, com o panoptismo, temos a disciplina-mecanismo: um dispositivo funcional que deve melhorar o exercício do poder tornando-o mais rápido, mais leve, mais eficaz, um desenho das coerções sutis para uma sociedade que está por vir. O movimento que vai de um projeto ao outro, de um esquema da disciplina de exceção ao de uma vigilância generalizada, repousa sobre uma transformação histórica: a extensão progressiva dos dispositivos de disciplina ao longo dos séculos XVII e XVIII, sua multiplicação através de todo o corpo social, a formação do que se poderia chamar grosso modo a sociedade disciplinar. (FOUCAULT, 2009, p. 198)

A disciplina é, pois, o efeito desse controle minucioso do corpo realizado pelo poder e que tem como objetivo produzir um corpo ao mesmo tempo dócil e útil.

A *sociedade disciplinar*, embora tenha multiplicado as cercas e universalizado a clausura, não dizia apenas respeito à produção de fechamentos: a fábrica, a escola, o quartel. Tratava-se, sobretudo, de produzir um espaço analítico, descontínuo e

articulado que pretendia “anular os efeitos das repartições indecisas, o desaparecimento descontrolado dos indivíduos, sua circulação difusa, sua coagulação inutilizável e perigosa” (FOUCAULT, 2009, p. 138). A distribuição e a ordenação dos corpos, a extração de uma utilidade sobre eles, mais do que a mera contenção dos indivíduos, era o alvo da *sociedade disciplinar*.

Mas há todo um maquinário dispendioso envolvido na produção da disciplina que precisa ser posto em marcha, porque deve sempre garantir essa dupla captura: a da docilidade e a da utilidade. É preciso realizar o poder coercitivo para permitir o funcionamento de um poder produtivo que extrai um valor da ordem alcançada pela força. Assim, a construção e a manutenção dos meios de internação, bem como a sistematização do pensamento, a construção das disciplinas científicas, das técnicas de gerenciamento e logística, dos regimes jurídicos, da estatística, todo esse aparato material e técnico é extremamente dispendioso e lento. Para suportar as transformações da uma sociedade cujos fluxos são acelerados - que faz circular capitais, contingentes, culturas, em uma velocidade sem precedentes - essa *sociedade disciplinar*, a qual se sintonizava tão bem com as formas do poder político repressivo, precisa devir menos coercitiva e mais flexível. Sem abrir mão, é claro, de desestimular os comportamentos desviantes e imprevisíveis.

A *sociedade de controle* (DELEUZE, 1992) realiza essa adaptação ao multiplicar os modos de inclusão. A divisão molecular e infinitesimal da *sociedade de controle* adapta-se com mais facilidade a essa nova era de aceleração e mutabilidade, moldando-se, tais quais os “anéis de uma serpente” (p.226) às formas da subjetividade e realizando uma captura que prescindem dos meios de internação, postos que se dá “ao ar livre”.

Os diferentes internatos ou meios de confinamento pelos quais passa o indivíduo são variáveis independentes: supõe-se que a cada vez ele recomeça do zero, e a linguagem comum a todos esses meios existe, mas é analógica. Ao passo que os diferentes modos de controle, os controlatos, são variações inseparáveis, formando um sistema de geometria variável cuja linguagem é numérica (o que não quer dizer necessariamente binária). Os confinamentos são moldes, distintas moldagens, mas os controles são uma modulação, como uma moldagem autodeformante que mudasse continuamente, a cada instante, ou como uma peneira cujas malhas mudassem de um ponto a outro. (DELEUZE, 1992, p. 220-221)

Não há mais revolta, não há mais sublevação, não há mais crise, ou melhor, as temos constantemente, mas sob intensidades assimiláveis, ajustáveis ao bom andamento da máquina, até mesmo necessárias para o seu impulso. A *sociedade de controle*, como batizada por Deleuze (1992), ao contrário da arquitetura segmentada, euclidiana, da *sociedade disciplinar*, é como uma geleia: distribui e assimila as intensidades de modo a não se deixar abater e nem desviar. A disciplina, enquanto submissão dos corpos aos modos de produção, realiza-se de maneira muito mais eficaz e menos dispendiosa com o controle.

O debate que se pretende empreender quanto ao *confinamento do presente* inicia-se aqui. De que maneira o controle pode realizar com mais eficácia do que na *sociedade disciplinar* a submissão dos corpos e a extração de uma utilidade sobre eles? E, na medida em que esse regime de poder vê-se quase que completamente desvinculado do problema coercitivo, isto é, que a subversão, as revoluções, apresentam-se como experiência extintas, indesejáveis, improváveis, poderia o controle estar sendo acossado por outra formação? Poderíamos chamar de *confinamento do presente* este momento em que, por ter recoberto quase que integralmente as possibilidades de existência com a prerrogativa de um utilitarismo, chegamos muito mais próximo da anulação dos efeitos de indecisão e de contágio, da evitação da circulação difusa e contagiosa dos indivíduos que era almejada pela disciplina e que foi asseverada pelo controle? Neste caso, qual o modelo de tal formação?

É fácil fazer corresponder a cada sociedade certos tipos de máquina, não porque as máquinas sejam determinantes, mas porque elas exprimem as formas sociais capazes de lhes darem nascimento e utilizá-las. As antigas sociedades de soberania manejavam máquinas simples, alavancas, roldanas, relógios; mas as sociedades disciplinares recentes tinham por equipamento máquinas energéticas, com o perigo passivo da entropia e o perigo ativo da sabotagem; as sociedades de controle operam por máquinas de uma terceira espécie, máquinas de informática e computadores, cujo perigo passivo é a interferência, e o ativo a pirataria e a introdução de vírus. (DELEUZE, 1992, p.223)

Façamos uma leitura dessas axiomáticas de forças. A alavanca cresce força numa relação dual, por composição vetorial. O movimento aplicado sobre o objeto é dinamizado através das características físico-geométricas do instrumento (alavanca ou



roldana) e da posição que ele ocupa entre o agente e objeto que se quer movimentar. As máquinas energéticas, diferentemente, a vapor ou hidráulicas, por exemplo, funcionam pelo enclausuramento de forças, evitando que os processos geradores de força sejam dispersos ou desperdiçados no conjunto aberto da natureza, como a energia gravitacional de um rio que corre livremente ou a energia térmica de um carvão que queima numa fogueira ao ar livre. As máquinas energéticas controlam o ambiente, fechando-o, e investindo a energia concentrada para o movimento. Qual é a especificidade, então, da produção de forças operada pelas máquinas informáticas?

A resposta: nenhuma. Porque enquanto instrumentos de armazenamento e processamento de informações, a tecnologia informática não age sobre forças no sentido de crescê-las ou multiplicá-las, pelo contrário, ao modular o dispêndio, ao fazer coincidir com precisão cada vez maior o objetivo inicial e o resultado final, as máquinas informáticas não visam crescer o *quantum* de energia envolvida no movimento, mas subtraí-la, economizá-la. São as máquinas econômicas por excelência, no sentido, de que realizam economia, ao passo que as máquinas das gerações que lhe antecederam eram máquinas dispendiosas. Delas, dizia-se que eram tanto mais eficientes quanto perdessem menos energia para o meio (entropia) no processo de produção de movimento. Já os microcomputadores serão mais eficientes quanto menos energia consumirem, quanto mais tempo mantiverem as cargas de suas baterias, quanto menos espaço ocuparem. O movimento lhes é mínimo, ou seja, produzem informações que visam substituir ou ao menos diminuir o movimento, economizá-lo, evitá-lo.

Se, num primeiro momento, a *sociedade de controle* conseguiu sobrecodificar as produções insurgentes do desejo que se erigiram contra as instituições totais da *sociedade disciplinar* e, com isso, atingiu a estabilidade que a última não alcançou; sua radicalização, sua exacerbação até os seus limites utópicos, informa-nos que o horizonte último da *sociedade de controle* é a *evitação*.

Daí que o contemporâneo está constantemente a produzir esses sujeitos que passam da mais extrema mania, do querer tudo, do poder tudo, para a mais profunda depressão, para a estase total ou perto dela. À sombra de todas essas modulações e fragmentações sem descanso da *sociedade de controle* (o empreendedor de si mesmo, a

formação permanente, a informação imediata) repousa lânguida e sedutora a inação, ou melhor, a ação mínima, econômica. O capitalismo, que já não corre mais riscos de enfrentar bloqueios ou desvios, agora trata de poupar energias, encontrar a máxima eficiência, o maior resultado para o menor movimento. Ninguém há de estranhar que a resposta global para as ameaças climáticas sejam econômicas - use menos carro (mas use), não desperdice energia (mas não deixe de consumi-la) - e que a grande ideologia das gerações futuras seja um conservacionismo expresso mais perfeitamente através do consumo moderado. O paradoxo que se instaura é de garantir a manutenção da sociedade consumidora, tanto pela moderação da sua voracidade, quanto pela certificação de que a produção coincida imediatamente com o consumo (consumo produtivo<sup>105</sup>), que não haja produções extravagantes, contraditórias, disfuncionais.

O que se está querendo alertar com isso, é que as antigas estruturas de confinamento que se impunham sobre os espaços deviram (porque o devir não é um bem em si, vale lembrar), pela sofisticação imposta através da *sociedade de controle*, confinamentos virtuais, potenciais, que agem sobre o corpo regulando sempre para menos a riqueza de experiências e possibilidades de existir no presente.

Todos estamos cumprindo pena: a pena de subsumirmos nossos corpos a uma existência normalizada. Nossos corpos, virtualmente, são culpados. O corpo é um aberto de possibilidades e a culpa advém dos nossos corpos insistirem, na maioria das vezes de forma inconsciente, em extravasar as fronteiras desse possível pré-estruturado, dessa campânula de vidro em que nos colocaram. (MENDONÇA FILHO e VASCONCELOS, 2010, p. 14)

É nesse ponto que o conceito de *confinamento do presente* toma partido da grande crítica nietzschiana em relação à produção de vidas fracas, vidas doentes, vidas decadentes. Aquilo com o qual o *confinamento do presente* se antagoniza é ao caráter desmedido da vida. O *confinamento do presente* não surge, pois, para substituir a

---

<sup>105</sup> “A produção é também imediatamente consumo. Consumo duplo, subjetivo e objetivo. [Primeiro]: o indivíduo, que ao produzir desenvolve suas faculdades, também as gasta, as consome, no ato da produção, exatamente como a reprodução natural é um consumo de forças vitais. Segundo: produzir é consumir os meios de produção utilizados, e gastos, parte dos quais (como na combustão, por exemplo) dissolve-se de novo nos elementos universais. Também se consome a matéria-prima, a qual não conserva a sua figura a constituições naturais, esta ao contrário é consumida. O próprio ato de produção é, pois, em todos os seus momentos, também ato de consumo. Mas isso os economistas reconhecem. A produção, enquanto é imediatamente idêntica ao consumo, enquanto coincide imediatamente com a produção, chamam de *consumo produtivo*” (MARX, 1999, p. 31).

problematização da *sociedade de controle*. Surge para reforçá-la, para lutar ao seu lado, mesmo que para isso precise afrontá-la, precise dizer que, com efeito, não há controle, porque a vida como processo irreversível de produção de diferença não pode, em última análise, ser controlada. A máquina biológica, já nos alertaram Prigogine & Stengers (1997), funciona ao revés da dinâmica clássica que economiza energia para adiar o momento final em que não haverá mais movimento e o universo será uma enorme e fria homogeneidade. A vida, ao contrário, é perdulária, dispara movimentos e oscilações despropositadas, irracionais, que ao sabor de imprevisíveis contingências podem – embora, sem garantias – produzir novas formas, rearranjos, organizações impensáveis. E essas investidas ao acaso não podem ser revertidas para o seu princípio e nem desviadas ou conduzidas em prol de uma ordem pré-estabelecida, funcionam sob a lógica dos processos termodinâmicos.

A lei de Fourier descreve um processo espontâneo – o calor propaga-se – não fornece o meio de o anular ou inverter, numa palavra, de o controlar. Para controlar o calor é preciso, ao contrário, *evitar* toda a condução ou entrada em contato de corpo a temperaturas diferentes. (...) A termodinâmica constitui-se, pois, *a propósito* da irreversibilidade, mas também *contra* ela, procurando não conhecê-la, mas fazer sua economia. (PRIGOGINE e STENGERS, 1997, p. 206)

O axioma que se desenha, portanto, é o seguinte: o controle, ainda que idealmente impossível, não deixa de operar sobre as produções subjetivas, produzindo modulações. Ao sobrecodificar todas as oscilações potencialmente perigosas à disciplina, que só na *sociedade de controle* se instaura plenamente, alcança um equilíbrio hiperestável<sup>106</sup>. Contudo, para atingir essa estabilidade, a *sociedade de controle*, embora faça circular a informação e produza recodificações com inédita velocidade, passa funcionar sob

---

<sup>106</sup> “É muito frequente a ideia de que foi de grupos restritos, excluídos e às vezes até perseguidos pelo resto da sociedade, que vieram certas inovações que abalaram essa mesma sociedade: poder inovador de grupos minoritários caracterizados por uma situação marginal em relação aos circuitos dominantes. Por outro lado, há quem assinale que a rapidez da circulação das informações que caracteriza nossa época, a possibilidade de tudo difundir imediatamente para todo mundo, contribui para manter todo acontecimento na insignificância do anedótico, a submeter toda ideia às leis do espetáculo e da moda. (...) Em contraponto e para terminar, podemos pôr a seguinte questão que os progressos da tecnologia da informação tornam hoje muito concreta: o que viria a ser o “sistema democrático” no seio de uma sociedade em que os meios de comunicação permitissem uma consulta permanente de cada um por um organismo representativo central, permitindo assim que a rapidez de comunicação dominasse inteiramente as interações lineares e não-lineares entre os indivíduos? Não se trataria, na verdade, da realização de uma ordem notoriamente estável e conservadora? (PRIGOGINE & STENGERS, 1997, p. 133).

intensa economia de energia. Dessa forma, porque funciona contra a metaestabilidade<sup>107</sup> da vida e seus dispêndios despropositados, o capitalismo precisa evitar o mínimo desgaste, tornando-se um grande censor, cuja mentalidade restritiva não se impõe pela força, pois aí haveria igualmente de gastar energia, mas pela produção de uma ideologia da conservação da estabilidade, uma *produção de segurança*. Assim, o confinamento volta novamente a impor-se sobre a coletividade, mas não como instauração de fronteiras de contenção como na *sociedade disciplinar*, nem através da segmentarização exacerbada que visa a tudo incluir, como na *sociedade de controle*, e, sim, desencorajando a experiência dos limites, o que equivale dizer, desestimulando as experimentações. Eis o motivo pelo qual se torna possível falar em um *confinamento do presente* como uma radicalização do controle, quando ele não apenas assimila e modula as produções do social, mas inspira uma ética de evitação contra qualquer perturbação, qualquer extravasão, qualquer ultrapassagem.

Em outras palavras, o movimento paranoico, que marcou a passagem da “grande internação” para a sofisticação dos dispositivos disciplinares e que teve como modelo a exacerbção da vigilância do *panóptico* para contenção da diferença, tornou-se maníaco a partir da *sociedade de controle*, que buscava absorver os mais diminutos indícios de diferenciação; pode, agora, estar devindo depressivo porque antecipa e evita qualquer movimento “desnecessário” à manutenção da ordem.

Eficiência em fazer coincidir no menor tempo possível as ações com os resultados esperados; estabilidade para o sistema: que não haja quedas, oscilações ou interrupções; e economia no consumo de energia; esse é o tripé que baliza o capitalismo contemporâneo. É o grande resultado da tecnologia da informação funcionando para a *produção de segurança*. Não se é de estranhar que os mesmo critérios sirvam para avaliar desde microcomputadores até governos.

Embora o funcionamento por excesso, a excentricidade e a experiência de contrafluxo sejam estratégicos para o enfrentamento dessas qualidades tão ao sabor do

---

<sup>107</sup> “Os antigos só conheciam a instabilidade e estabilidade, o movimento e o repouso, não conheciam clara e objetivamente a metaestabilidade. Para definir a metaestabilidade é necessário fazer intervir a noção de energia potencial de um sistema, a noção de ordem e a de aumento da entropia. (...) o vivo conserva em si uma atividade permanente, ele não só é resultado de individuação, como o cristal ou a molécula, mas também teatro de individuação” (SIMONDON, 2003, p. 102-104).

neoliberalismo, não se deve a uma inclinação para complicar as coisas que pretendo chamar essa ideologia da *evitação* que começou a ser operada pela *sociedade de controle* (e para além dela) através do oximoro: *confinamento do presente*; no qual o primeiro termo remete a uma categoria espacial e o segundo, temporal. A argumentação de que entre espaço e tempo há ubiquidades coextensivas e não dicotômicas é, sem dúvida válida, mas é ainda o jogo de inversões que me interessa. Não para tornar complexo o que seria de natureza simples, insisto, mas como estratégia para fazer emergir aquilo que nessa hibridação conceitual conjura por derivações estético-políticas. As inversões se produzem de um termo sobre outro, ou seja, o *presente* provocando as implicações ontológicas (tanatológicas, melhor dizendo) do *confinamento* e o *confinamento* anunciando as arquiteturas possíveis do *presente*. Inversões estratégicas, portanto, que buscam ao mesmo tempo equivocar a lógica das temporalidades causa-efeito; e sabotar a estrutura das espacialidades interior-exterior.

...a inversão de uma norma lógica não tem como resultado outra norma lógica, e sim, estética, assim como a inversão de uma norma ética não tem como resultado, outra norma ética e sim, talvez, uma norma política. (CANGUILHEM, 1982, p. 213)

Por isso, com *confinamento do presente* pretendo lutar contra uma tendência à ocultação ou ao obscurecimento de certas contingências de que sofreremos os efeitos, ainda que não tenhamos as palavras certas para defini-las. Ele não busca uma mera “elucidação dos fatos”, nenhum “trazer à tona” psicanalítico, mas, sim, surpreender os processos no ato, constrangê-los. Por isso, esse conceito tem uma qualidade crítica, almeja uma franqueza, mas sem ressentimentos, porquanto não é erigido em prol de nenhuma condição pura, imaculada. É, pois, como exercício de uma crítica imanente que surge o *confinamento do presente*. E isso equivale a dizer que o *confinamento do presente* aponta na direção de uma ultrapassagem possível.

Esse *êthos* filosófico pode ser caracterizado como uma *atitude-limite*. Não se trata de um comportamento de rejeição. Deve-se escapar à alternativa do fora e do dentro; é preciso situar-se nas fronteiras. A crítica é certamente a análise dos limites e a reflexão sobre eles. (...) Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível (FOUCAULT, 2000b, p. 347).

Ao construir o *confinamento do presente* sob essa forma ideogramática,<sup>108</sup>pretende-se vestir o conceito com as cores da aposta ética em que nos engajamos, qual seja, a de aprofundar as consequências estéticas e políticas da psicologia no campo das ciências e na composição do *socius*.

Evidentemente, para a compreensão do *confinamento do presente*, não nos devemos contentar com metáforas: o mar, a ilha, etc. Mas também não se deve alimentar ilusões. Enquanto ficção utópica que coage as realidades locais, a sina do *confinamento do presente* é fazer-se perceber, mais do que reconhecer. É invariavelmente de maneira parcial, fragmentária que se pode aproximar dele,

Rejeitar os fundamentos “objetivos” do *confinamento do presente*, isto é, o grupo sob o qual incide prioritariamente, as instituições que lhe agenciam, as tecnologias que o sofisticam, não significa negar-lhe a empiria, não significa alçá-lo a uma transcendência sobre o plano dos dispositivos. Trata-se tão somente de posicioná-lo estrategicamente no campo de forças. Já temos nos embates políticos que a psicologia e outras ciências do “social” vêm enfrentando suficientes – nunca definitivos - conceitos através dos quais problematizar as políticas para as minorias, as cristalizações do poder em torno das estruturas conservacionistas. A psicologia, entretanto, para bem realizar a tarefa de enfrentar tais configurações de poder, não se pode restringir à crítica dos modos de intervir no social. O capitalismo não cansa de solicitar gerenciamento para suas periferias residuais. É preciso também falar em nome do que ainda não se cristalizou, fazer apelo a um “povo porvir” (DELEUZE e GUATTARI, 2005, p. 46) e, assim, fazer a crítica do contemporâneo sob a forma de uma experimentação inventiva.

---

<sup>108</sup> O ideograma chinês é composto por dois termos que são sobrepostos e a partir dessa composição produzem um sentido que é mais do que a mera soma das suas duas partes isoladas. Mais sobre esse assunto em (CAMPOS, 2000).

