



CO NE XÕ ES

*Deleuze
e corpo
e cena
e máquina
e...*

(Orgs.)

Alexandrina Monteiro

Mirele Corrêa

Marcelo Vicentin

Silvio Gallo

 **Pedro & João**
editores

Conexões:

Deleuze e Corpo e Cena e Máquina e ...



Pedro & João
editores



REITOR

Prof. Dr. Antonio José de Almeida Meirelles

COORDENADORA-GERAL

Profa. Dra. Maria Luiza Moretti

PRÓ-REITOR DE PESQUISA

Prof. Dr. João Marcos Travassos Romano

PRÓ-REITOR DE PÓS-GRADUAÇÃO

Profa. Dra. Rachel Meneguello

PRÓ-REITOR DE GRADUAÇÃO

Prof. Dr. Ivan Felizardo Contrera Toro

PRÓ-REITORA DE EXTENSÃO E CULTURA

Prof. Dr. Fernando Antônio Santos Coelho



DIRETOR DA FE-UNICAMP

Prof. Dr. Renê José Trentin Silveira

DIRETOR-ASSOCIADO DA FE-UNICAMP

Prof. Dr. Alexandro Paixão

**COORDENADOR DO PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM
EDUCAÇÃO:**

Prof. Dr. Antônio Carlos Rodrigues de Amorim

Alexandrina Monteiro
Marcelo Vicentin
Mirele Corrêa
Sílvio Gallo
(Organizadores)

Conexões:

Deleuze e Corpo e Cena e Máquina e ...



Copyright © Autoras e autores

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada desde que levados em conta os direitos das autoras e dos autores.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

Alexandrina Monteiro; Marcelo Vicentin; Mirele Corrêa; Sílvio Gallo [Orgs.]

Conexões: Deleuze e Corpo e Cena e Máquina e São Carlos: Pedro & João Editores, 2021. 209p.

ISBN: 978-65-5869-365-9 [Digital]

1. Gilles Deleuze. 2. Seminário Conexões. 3. Educação. 4. Matemática. I. Título.

CDD – 370

Capa: Petricor Design

Projeto gráfico da capa: Mirele Corrêa

Imagem da capa: Gustavo Torrezan

Edição e design: Mirele Corrêa

Normalização bibliográfica ABNT: Mirele Corrêa

Revisão Editorial: William Guilherme Sampaio

Tradução: Sebastian Wiedemann e Luiz Guilherme Augsburg (Espanhol)

Diagramação: Diany Akiko Lee

Editores: Pedro Amaro de Moura Brito & João Rodrigo de Moura Brito

Conselho Científico da Pedro & João Editores:

Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/ Brasil); Hélio Márcio Pajeú (UFPE/Brasil); Maria Isabel de Moura (UFSCar/Brasil); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil); Valdemir Miotello (UFSCar/Brasil); Ana Cláudia Bortolozzi (UNESP/Bauru/Brasil); Mariangela Lima de Almeida (UFES/Brasil); José Kuiava (UNIOESTE/Brasil); Marisol Barenco de Mello (UFF/Brasil); Camila Caracelli Scherma (UFFS/Brasil); Luis Fernando Soares Zuin (USP/Brasil).



Pedro & João Editores

www.pedroejoaoeditores.com.br

13568-878 – São Carlos – SP

2021

VIII SEMINÁRIO CONEXÕES: DELEUZE E CORPO E CENA E MÁQUINA E... I ENCONTRO DELEUZE E EDUCAÇÃO E MATEMÁTICA E...

Campinas – SP, 11 a 14 de novembro de 2019

Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP

Coordenação do evento

Alexandrina Monteiro (FE/UNICAMP)

Silvio Gallo (FE/UNICAMP)

Comissão organizadora

Alan Isaac Mendes Caballero

(UNICAMP)

Alexandrina Monteiro (UNICAMP)

Antonio Carlos Amorim (UNICAMP)

Antônio Miguel (UNICAMP)

Cesar Donizetti Leite (UNESP/Rio

Claro)

Jackeline Rodrigues Mendes

(UNICAMP)

Laisa B. O. Guarienti (UFSM)

Laura Henrique Corrêa (UNIFAL)

Marcelino Mendes Curimenha

(UNICAMP)

Marcelle Ferreira Louzada (UNICAMP)

Marcelo Vicentin (USF)

Marcos Ribeiro de Santana (UNICAMP)

Marcus Novaes (UNICAMP)

Mateus Barbosa Verdú (UNICAMP)

Mirele Corrêa (UNICAMP)

Olivia Pires Coelho (UNICAMP)

Rafael Moraes Limongelli (UNICAMP)

Renato Mendes de Azevedo Silva

(UNICAMP)

Roger Miarka (UNESP/Rio Claro)

Sálua Domingos Guimarães (PHALA)

Samuel Edmundo López Bello

(FACED/UFRGS)

Silvio Gallo (UNICAMP)

Valéria Aroeira Garcia (Semed

Campinas)

Entidade Promotoras/Coparticipantes

Universidade Estadual de Campinas -

UNICAMP

Pró-Reitoria de Pesquisa

Faculdade de Educação

Grupo PHALA – Grupo de Pesquisa em

Educação, Linguagem e Práticas

Culturais

Programa de Pós-Graduação em

Educação – FE/UNICAMP – Linha de

Pesquisa Linguagem e Arte em

Educação

Associação de Leitura do Brasil – ALB

Red de Estudios Latinoamericanos

Deleuze y Guattari

Instituto de Economia

Fundação do Amparo à Pesquisa do

Estado de São Paulo - FAPESP

Coordenação de Aperfeiçoamento de

Pessoal de Nível Superior - Capes

Rizoma - Distribuidora de Editoras

Independentes

Goma - Arte e Cultura

Comissão Científica

Alexandre Filordi Carvalho - UNIFESP

Alexandrina Monteiro - UNICAMP

Alik Wunder - UNICAMP

Antônio Carlos Rodrigues de Amorim -

UNICAMP

Cesar Donizetti Leite - UNESP/Rio

Claro

Gabriela Guarnieri de Campos Tebet -

UNICAMP

Jackeline Rodrigues Mendes -

UNICAMP

Marcelo Vicentin - USF

Roger Miarka - UNESP

Silvio Donizetti Gallo - UNICAMP

Sônia Maria Clareto - UFJF

Valéria Aroeira Garcia - (Semed

Campinas)

Wenceslao Oliveira - UNICAMP

Renata Aspis - UFMG

SUMÁRIO

Corpos e cenas e máquinas em combustão	9
Alexandrina Monteiro Marcelo Vicentin Mirele Corrêa Sílvio Gallo	
Obediência e insurreição: o desejo entre dispositivo e agenciamento	15
Patricio Landaeta Mardones	
Aprendizagens errantes e pensamentos clandestinos e...	33
Alexandrina Monteiro	
Interstícios e travessias de um educador matemático por e na educação indígena: o desafio dos afetos em curso	47
Jorge Isidro Orjuela Bernal	
O que podem os corpos quando não há amanhã?	61
Juliana Soares Bom-Tempo	
Formas animadas e o problema da alma digital ou do abismo entre um corpo volitivo e um pensamento digital	87
Paulo Henrique Dias Costa	
Presença poética	103
Carmina Mendes André	

Imanência e distopia em Dostoiévski e Francis S. Fitzgerald: uma leitura a partir de Gilles Deleuze	117
Alex Fabiano Correia Jardim	
Leituras fanonianas do Anti-Édipo	135
Cristina Pósleman	
Experiências heterotópicas em um não-lugar de Miracema do Tocantins	151
Paola Sanfelice Zeppini	
Trans(ver)sar em ações hipergésticas e como encontrar escapes potentes	163
Laisa Blancy de Oliveira Guarienti	
Maquinejos na mecanosfera: escarros, escárnios e escândalos como cena dos corpos	179
Alexandre Filordi de Carvalho	
Apêndice A - Referência Bibliográfica da Aula Inaugural	197
Hélio Rebello Cardoso Jr.	
Sobre as autoras e os autores	205

CORPOS E CENAS E MÁQUINAS EM COMBUSTÃO

Alexandrina Monteiro

Marcelo Vicentin

Mirele Corrêa

Sílvio Gallo

Sob o signo de curtos-circuitos à lógica neoliberal, do cheiro de borracha e pneus que se inflamam por linhas, fluxos e ruas, derretendo camadas invernais que buscam asfixiar multiplicidades e/ou liquefazendo certa solidez glacial totalitária, escorrem secreções e corrimentos, emergem singularidades, devires, máquinas de guerra.

Das faíscas dessa combustão emergiu o Seminário *Conexões: Deleuze e...*, em sua oitava edição, organizado pela Universidade Estadual de Campinas – Unicamp (FE/Phala), durante os dias 11 e 14 de novembro de 2019, sob o tema *Deleuze e Corpo e Cena e Máquina e...*, com foco na experimentação e na propagação de conexões produzidas nas múltiplas esferas de nossa vida contemporânea.

Diante da multiplicidade de conexões e cartografias do evento, destacamos a polimorfia dos novos nós, ramificando-se na participação de pesquisadores latino-americanos, particularmente, da *Red de Estudios Latinoamericanos Deleuze y Guattari (REELD&G)*, e do Primeiro *Encontro Deleuze e Educação e Matemática e...*, com centro na dobra entre Filosofias da Diferença e Educação Matemática. Destacamos ainda a participação de artistas na realização de performances nas mais variadas esferas em relação com o corpo e as tecnologias.

Este livro reúne uma coletânea de textos de conferências e mesas redondas, buscando multiplicar e manter em movimento as fabulações de encontros e pensamentos que emergiram das intersecções, das fronteiras entre a tecnologia, a ciência, as artes,

articuladas em torno dos conceitos de máquina e corpo e cena e... atravessando as maneiras de ser e estar no mundo, afectos e perceptos, modos de nos constituirmos eticamente outros. Ressaltamos ainda que a abertura do *I Encontro Deleuze e Educação e Matemática e...*, contou com uma palestra intitulada *Matematização da Natureza e o aprender em "pedagogias corporificadas"* que o Professor Dr. Hélio Rebello Cardoso Jr., da Universidade Estadual Paulista - UNESP, considerou uma aula inaugural na qual discutiu diversos conceitos desenvolvidos por ele e cuja referência bibliográfica encontra-se disponível no final do volume.

O livro está composto por onze capítulos, que não são a totalidade dos textos apresentados em conferências e mesas redondas, mas são uma amostra significativa daquilo que foi pensado durante os dias do evento.

“Obediência e insurreição: o desejo entre dispositivo e agenciamento”, de Patricio Landaeta Mardones, pesquisador e integrante da Red de Estudios Latinoamericanos Deleuze y Guattari, abriu VIII Seminário Conexões Deleuze. Em suas primeiras palavras, nos alerta para a impossibilidade, no contexto atual do Chile e do mundo, de separarmos o contexto social e político da vida, do pensamento e da escrita; aproxima-nos dos abismos do mundo neoliberal com seu despotismo asfixiante, contudo reafirma a emergência de novas formas de insurgência e construção de formas de cooperação e relações sociais. O autor discute a ambiguidade e o desejo entre obediência e liberdade presentes no sujeito contemporâneo, para questionar os agenciamentos da normalidade neoliberal perante suas desigualdades e destruições; e afirmar o surgimento de novos desejos a contaminar estruturas antigas, disseminando uma fé imanente no mundo e na sociedade quando tudo parece perdido.

Alexandrina Monteiro cartografa fragmentos de experiências enquanto aluna e educadora a fim de problematizar o espaço escolar no ensaio **Aprendizagens errantes e pensamentos clandestinos e...** explorando as lentes da filosofia da diferença, de menoridade e educação menor. Essa imersão exige da autora

deslocamentos e atravessamentos que conduzem a problemas que demarcam uma insuficiência no conhecimento, logo, momentos de transformação no ato de aprender, um ato de criação e pensamentos de modos outros sobre o espaço da aula de matemática como um espaço potente na inversão da conduta ou experimentações para a afluência de uma educação por afetos.

No ensaio **Interstícios e travessias de um educador matemático por e na educação indígena: o desafio dos afetos em curso**, Jorge Isidro Orjuela Bernal nos convida a debruçarmos sob os afetos que nascem e morrem nos múltiplos movimentos e devires das lutas indígenas. Entre eles, a educação indígena e as matemáticas que emergem no operar do mundo e de suas criações, sem negações a outras formas de conhecimento em movimentos de constante tensão na produção sobre o que pode um professor(a) de matemática.

Juliana Soares Bom-Tempo, em **Como se dá uma ética dos encontros quando não há amanhã?**, alerta-nos das crises como um modo de governo, signo de produção e gestão de subjetividades e desejos, de estados limites que incluem tristeza, terror, pânico, desespero, um estado geral de alerta e falência de civilização e humanidade. Como resistência, a Clínica-Poética, vinculada às artes de um corpo-potência, corpo-agir, de afetar e ser afetado, que nasce em meio às zonas de riscos, às mobilizações dos signos, corpos sempre em multiplicidades, que nos possibilita atravessar o caos, uma educação por afeto, e não, simplesmente, tentar evitá-lo ou negá-lo, pela emergência de modos outros de ver e sentir.

No ensaio **Formas animadas e o problema da Anima Digital ou do abismo entre um corpo volitivo e um pensamento digital**, Paulo Henrique Costa, tendo como centro o teatro de bonecos, desencadeia reações de *afectos* e *perceptos*, ao refletir sobre os limites das máquinas ativas e da implementação de *animas* autônomas em relação ao vivido e da capacidade de dar suporte às sensações. Como um ator-manipulador, uma máquina cibernética autopoietica também reestrutura seu padrão de funcionamento diante das demandas que encontra, entretanto, para o autor, há um abismo intransponível entre elas e o corpo criador do artista, nos

alertando para simulações da natureza, certo naturalismo digital que nos torna incapazes de distinguir o abismo entre o um corpo e um autômato materializado.

O ensaio **Presença poética**, de Carminda Mendes André, é um convite para pensar sobre o valor formativo e pedagógico das artes e possibilidades de acontecimentos poéticos que inspirem movimentos sobre a existência, um toque na alma nos leve a aprender com e sobre a vida, contrapondo-se a um biopoder interiorizado que busca dominar o corpo do outro, prenunciando uma vida fascista. A fim de evitar tal vaticínio, aposta-se na manifestação-poeta, que suscite transformar os significados das coisas, dos sentidos ao já postos, uma ação pedagógica na chave ética do cuidado de si: a poesia como exercício, práticas para mudar o valor dos seres, das coisas, do nosso destino.

Em **Imanência e distopia em Dostoiévski e Francis S. Fitzgerald – uma leitura a partir de Gilles Deleuze**, Alex Fabiano Correia Jardim aproxima os textos *Memórias do Subsolo* (Dostoiévski) e *A Fissura* (Fitzgerald) da filosofia de Gilles Deleuze a fim de experimentar e fabular, a partir da literatura, uma ruptura à perspectiva utópica da razão moderna e contemporânea e seus pressupostos ético-políticos. Nessa conversação entre autor e autores, cartografias da dissolução e demolição de promessas da modernidade, efeitos e combinações de forças e afetos na emergência de outras cartografias de modos de vida.

Leituras fanonianas do Anti-Édipo, texto de Cristina Pósleman, também integrante e pesquisadora da Red de Estudios Latinoamericanos Deleuze y Guattari, arremessa o pensamento de Deleuze e Guattari, particularmente em *O Anti-Édipo*, para o centro da questão anticolonial. Para tanto articula o encontro das problematizações de Deleuze e Guattari com as de Franz Fanon, propondo um "efeito Fanon / Deleuze / Guattari" na criação de uma linguagem, um compromisso de escrita antieurocêntrico, com tensões, turnos, intensificações e todas as combinações possíveis para além das marcas colonialistas, e que nos alerte sobre a presença dessas marcas em nossas práticas acadêmicas.

Paola Sanfelice Zeppini, em **Experiências heterotópicas em um não-lugar de Miracema do Tocantins**, apresenta a escola Alegria do Saber que funciona aos finais de semana, feriados e férias escolares, atravessando as vidas e experiências dos que povoam o lugar. Zarpando de não-lugares, questiona a utopia escolar a partir da heterotopia posta em pé entre lonas e papelões no interior do Estado do Tocantins, onde afetos se conectam sem a necessidade de um fio condutor que os oriente, produzindo faíscas que movimentam o aprender, reinventando a escola, o pertencimento e as possibilidades de criação justamente a partir do que parece lhe faltar, produzindo singularidades e porvires ainda não imaginados.

O texto **Trans(ver)sar em ações hipergéticas e como encontrar escapes potentes**, de Laisa Blancy de Oliveira Guarienti, explora os conceitos “de atenção”, “hipergesto” e “educação difusa” para denunciar a forte influência das grandes mídias sobre nossos gostos e desejos, por meio de slogans, imagens, sons etc. que impregnam nossos corpos e modos de agir. Nessa relação/seleção de signos devemos sempre estar alertas para os que nos fortalecem e os que nos despotencializam como força. Como contraconduta, a conexão entre “hipergesto” e “educação difusa” a fim de produzir curtos-circuitos que desestabilizem a captura e o agenciamento da atenção por signos subordinados à lógica dominante.

No texto da palestra de encerramento do VIII Seminário Conexões Deleuze e... Alexandre Filordi de Carvalho, sob o título **“Maquinejos na mecanosfera: escarros, escárnios e escândalos como cena dos corpos”**, busca desenvolver um conceito pouco explorado no último capítulo de *Mil Platôs* de Deleuze e Guattari, a saber, Mecanosfera. Seu trabalho investiga o lugar que o corpo como experimentação de conteúdos e de expressões indissociáveis de um devir-mecanosfera-outra pode se afirmar como cenas políticas de lutas contra a subjetivação imposta pelo governo dos corpos na contemporaneidade. Tais cenas, segundo a hipótese do trabalho, são potencializadas a partir das próprias condições que a mecanosfera nos fornece como território

de criação de multiplicidade, de devir, de pequenas máquinas de guerra – maquinaes.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001 e pelo Fundo de Apoio ao Ensino, à Pesquisa e à Extensão - Faepex (Processo 2545-19). Queremos registrar nosso agradecimento a estas entidades por contribuírem com o financiamento do evento, mesmo diante do contexto de redução orçamentária na área educacional do país; também, ao Instituto de Economia da Unicamp pela cessão de seu auditório para a realização do *I Encontro Deleuze e Educação e Matemática e...*; a parceria e apoio da Associação de Leitura do Brasil (ALB), que mais um ano estiveram ao nosso lado, assim como da Revista Linha Mestra, que se dispôs a publicar os trabalhos apresentados juntamente com a Revista Alegrar. E agradecemos à Editora Pedro & João Editores pela disponibilidade e interesse de publicação pela temática apresentada nesse material. Agradecemos ao Goma e ao projeto Rizoma - Distribuidora de Editoras Independentes, por terem estado conosco durante toda a realização do evento no oferecimento de obras das mais variadas e também cedendo seus espaços como uma alternativa outra na realização de performances e lançamento de livros. Finalizamos agradecendo todos os integrantes e colaboradores do Grupo Phala que estiveram envolvidos direta ou indiretamente na organização para que o VIII Seminário Conexões Deleuze 2019 acontecesse; aos envolvidos na organização deste livro digital; Luiz Guilherme Augsburg e Sebastian Wiedemann pelas traduções dos textos em espanhol, William Guilherme Sampaio pela revisão de todos os textos no Português.

Dobramos os agradecimentos a todos os demais, artistas, estudantes, professores, curiosos que estiveram conosco compondo e decompondo linhas fronteiriças e experimentações possíveis e imagináveis.

OBEDIÊNCIA E INSURREIÇÃO: O DESEJO ENTRE DISPOSITIVO E AGENCIAMENTO¹

Patricio Landaeta Mardones
Universidade de Playa Ancha, Chile
patricio.landaeta@upla.cl

Por que o submisso obedece? Porque não pode fazer diferente, porque lhe é impossível desobedecer: a sanção será imediata e pesada demais. Humilhado, despedido, golpeado, excluído, rebaixado... Custar-lhe-ia demais. Arriscado demais. Obedece-se porque o custo da obediência não é sustentável. No fundo, a única razão de obedecer é a impossibilidade de desobedecer (GROS, 2017, p. 44).

O estupro da força vital produz um trauma que leva a subjetividade a ensurdecer-se às demandas da pulsão. Isto deixa o desejo vulnerável à sua corrupção: é quando ele deixa de agir guiado pelo impulso de preservar a vida e tende, inclusive, a agir contra ela (ROLNIK, 2018, p. 107-110).

Para dialogar sobre a ramificação das ideias e conceitos de Deleuze e Guattari, devo começar por sustentar que esta apresentação está marcada pelo contexto social e político que cruza transversalmente vida, pensamento e escrita. Em uma palavra: não posso separar meu trabalho de leitor de Deleuze-Guattari de meu contexto situacional atual na América Latina e no Chile. Isto porque conceitos e ideias se ramificam, não somente forjando um encontro entre saberes e disciplinas díspares, mas também penetrando as

¹ Agradeço ao Dr. Antonio Carlos Rodrigues de Amorim por haver posto em contato com o Dr. Sílvio Gallo e a Dra. Alexandrina Monteiro, organizadores do “VIII Seminário Conexões: ‘Deleuze e Corpo e Cena e Máquina e...’”. Este ensaio é parte do projeto Conicyt-PCI RED1170335.

lutas cotidianas que travamos diariamente, seja como professores, pesquisadores e cidadãos, seja como meros corpos ou criaturas viventes em um presente que nos exige uma firme tomada de posição “contra a vergonha de ser um homem” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 109) e a vileza de algumas democracias atuais. Não se trata aqui de proclamar com demagogia a necessidade de tomar uma posição heroica, no intento de apelar à potência de um sujeito (revolucionário) com pretensões de universalidade que redima a miséria do mundo mediante seu sacrifício. Antes, trata-se de assumir como princípio (ético) que, se nos vinculamos à filosofia, é para sair do mero âmbito do saber para encontrar a vida e potencializar novas formas imanentes de existência que conjurem os valores e desejos imperantes que conservam, mas que não nos podem ajudar a criar formas de vida, nem a perceber o novo que se está criando como contrapoder.

Sabe-se que, na filosofia de Deleuze e Guattari, por um lado, não existe apelação a grandes heróis, tampouco a heróis pequenos que não chegariam a ser grandes por sua falta de potência; em seu lugar, nos encontramos com personagens que apenas podem dizer “Eu”, que carecem da força necessária para sustentar-se nas condições atuais de existência. Porém, justamente, graças a essa condição minoritária, constituem uma espécie de barômetro da pressão político-atmosférica que nos adverte de um acidente vital iminente; por outro lado, e em relação com o anterior, é patente que na filosofia dos autores de *Mil platôs* não existem receitas para sobreviver melhor, ou para manter-se a salvo dos riscos da asfixia contemporânea. Longe disto, com frequência somos colocados diante de incômodas perguntas que nos interrogam não apenas por nossas ações e discursos, mas também por nossas omissões, por aquilo que *fazemos* ou *deixamos de fazer*. Estas perguntas, que em ocasiões quiséssemos, talvez, não escutar, são: que compromissos vergonhosos contraímos com a normalidade capitalista, neoliberal, a cada dia, para que tudo funcione e para que nada mude? E ainda mais energicamente: em que tipo de agenciamentos comprometemos nosso desejo, que agenciamentos construímos e

em que lugar colocamos a vida? Tais interrogações adquirem um valor particular hoje em dia, pois indagam na estrita relação de nosso desejo com as formas de submissão imperantes; na correspondência de nossa própria obediência à economia libidinal dominante e, em último termo, em nossa função e compromisso na reprodução das formas despotencializadas de vida que ameaçam não somente todo o tecido social, senão a existência da espécie sobre o planeta.

Em resumo, dito com Espinoza, essas perguntas indagam a razão de perseguir nossa escravidão como se se tratasse de nossa própria salvação (ESPINOZA, 1986, p. 64); ou, de acordo com La Boétie (2008, p. 48), a causa de escolher o jugo no lugar de escolher ser livre. Essas perguntas adquirem hoje grande relevância, dado que nos confrontam com nossa função (e a de nosso desejo) na produção coletiva de fissuras, com nosso papel na criação de outros modos imanentes de existência e percepção daquilo que é criado para romper com a tirania do presente que universaliza a miséria. Hoje em dia é possível ver conviverem, em plena democracia, o mais absoluto despotismo que define o interesse de uns poucos contra a asfixia da maioria, com o surgimento de novas formas de insurgência e construção de formas de cooperação e relações sociais. É claro que no Brasil e no Chile é possível advertir que se mesclam o rechaço aos valores neoliberais imperantes, o anseio por outra atmosfera para a vida, com as mais absolutas submissões àqueles que mingam nossa potência ou, ainda mais, que nos usurpam toda a força vital.

Neste breve ensaio, com o objetivo de confrontar estes tempos ambíguos de luta e submissão, procurarei indagar sobre uma possível articulação do pensamento de Deleuze-Guattari e Michel Foucault a fim de pensar a servidão como aquilo que arrebatou nossa potência de agir e criar novas formas de vida. No cruzamento de ambas filosofias, espero poder oferecer algumas ideias para nos reapropriarmos da pergunta “por que a submissão obedece?”, pondo em jogo também uma pergunta igualmente necessária: como agir contra o presente?

1. TEMPO(S) DE LUTA(S) DISPERSA(S)

No começo de outubro de 2019, celebramos em Valparaíso, Chile, o “II Colóquio Internacional Rede de Estudos Latino-americanos Deleuze e Guattari: ‘lutas minoritárias e linhas de fuga na América Latina’”. Nesse colóquio, junto a expositores provenientes de distintos países, durante três dias dialogamos sobre as batalhas travadas no continente nos últimos anos, notando que seu acorde de base consistia em ensaiar vias críticas frente ao avanço do capitalismo nas esferas econômicas, políticas e subjetivas. Buscando não simplificar nem homogeneizar as propostas apresentadas, me parece possível estabelecer um fio condutor que precisamente urde uma trama entre a diversidade de perspectivas. Esse fio comum é o de uma multiplicidade constitutiva dos movimentos contra o capitalismo, que destacam a luta pela educação pública, pelo aborto livre, pela diversidade sexual, pelo reconhecimento dos povos originários, contra a devastação ecológica, pelos direitos dos imigrantes, pelos direitos da mulher etc. E parece fundamental sustentar que estas lutas emergem de baixo, isto é, de uma multidão alçada contra as normas e valores imperantes e se trata, antes de tudo, de lutas locais e fragmentárias. Geralmente não existem partidos políticos que as conduzam (ainda que claramente os partidos tentem posteriormente apropriar-se delas), emergem espontaneamente, sem outra estratégia que a de levantar a voz exigindo direitos que permitam resguardar o “interesse comum”, fora do cálculo econômico, e também retirá-los de certos poderes de âmbitos “privados” para deixá-los ao arbítrio dos próprios indivíduos.

Pois bem, rapidamente podemos reconhecer os signos distintivos dessas lutas minoritárias: é patente que essa multiplicidade nos permite advertir de entrada a falta de um único sujeito revolucionário que acolha em si a totalidade das demandas fragmentárias ou que seja capaz de dar um caráter de universalidade às lutas particulares (e, em última instância, de validá-las como lutas “políticas”, superando o mero interesse

privado). Em lugar de “emancipação da humanidade”, na mesma linha, o que existe é a aparição em cena de uma multidão difusa que não fala em nome de povo algum, e ainda, essa multidão aparece como o excedente do povo, quebrando, a partir de seu alçamento fragmentário, os traçados de sua ancilosada identidade comum. Em lugar de um líder ou representante, um intelectual que capte em um discurso com sentido o que a multidão se limita a manifestar fragmentária e passivamente, contamos somente com o mapa dos corpos coletivos que irrompem em cenas, tomando-se as ruas, falando por si mesmo uma linguagem que parece alheia e avessa à representação política e filosófica.

Ainda que pareça estranho, não é casual que, em vez de limitar meu trabalho a descrever positivamente os traços distintivos destas lutas minoritárias, tenha começado por defini-las de maneira negativa. Parece inevitável, ainda, tentar a todo custo outorgar-lhes sentido em um horizonte de táticas e estratégias em que está em disputa a tomada do Poder, ou buscar desentranhar o que ocultam, mostrando que detrás dessas lutas se encontra uma ideologia, um partido, as mentes ilustres de um grupo de intelectuais que as interpreta como lutas políticas no seio da história. Parece-me interessante destacar que a tentação de buscar dar consistência e significado a esses fenômenos sociais marcados pela dispersão, que envolvem habitualmente a manifestação sincronizada de milhares de cidadãos, é transversal aos partidos políticos de direita e esquerda. Com efeito, existe uma espécie de vertigem ante o fato de reconhecer que se trata somente de uma massa difusa que se levanta e desobedece, de uma multidão que está disposta a enfrentar a autoridade e a força policial (e militar, em muitos casos), unicamente sob a orientação de um desejo coletivo que clama por outras possibilidades de vida, revelando-se, antes, as pautas de vida imperantes, pautadas pelos valores do mercado que marcam nossa sujeição ao presente.

2. OS DISPOSITIVOS DE PODER, A NORMALIDADE E A (DES)OBEDIÊNCIA

Creio que uma tentativa de esclarecimento conceitual dessa situação só adquire sentido no momento em que confrontamos um problema bifronte que sobrevoa o pensamento político moderno: no problema da servidão voluntária (ou de *obedecer* àquilo que vai em nosso próprio detrimento), com o problema da resistência (ou desobedecer os valores imperantes para a conquista de *outra* liberdade). Em ambos casos, o desejo e sua relação com o poder estão colocados em destaque: assim, de um lado, temos a pergunta “por que *desejamos* nossa própria submissão?” e, de outro, “a resistência é um desejo contrário à liberdade de escolha nos limites do que é possível para uma sociedade determinista?”. Parece que na modernidade (horizonte em que coincidem a ciência que nos revela os segredos da natureza e a filosofia que conjura o mito para alcançar a emancipação do homem) o sujeito se constitui a partir de um mandato social no qual estão em jogo desejo e obediência em um duplo aspecto: em primeiro lugar, “és livre *de e para* obedecer o que impõe a sociedade. És livre de desejar o que se impõe como desejável”; em segundo lugar, e em contrapartida, “tens o direito de *desobedecer* às custas de assumir o custo que implica romper com a sociedade em sua configuração presente”. Em outras palavras, para *desejar* outra sociedade há de romper com teu desejo com a sociedade em sua configuração libidinal atual. Interessa-me determe neste ponto, no de uma suposta liberdade *involuntária*. Essa paradoxal fórmula revela que a obediência posta em jogo não é tanto uma obediência consciente ou racional, mas antes se trata de uma obediência que fala desde o *fundo* do sujeito, uma obediência que configura a própria estrutura social e libidinal da liberdade. Desta maneira, para ser livre, o sujeito obedece *apesar* de si mesmo, até chegar inclusive, por vezes, a obedecer *contra* si mesmo². Este

² Este assunto se encontra desenvolvido, em outro contexto, em *O mal-estar da cultura* de Freud (1992).

contrassenso de uma liberdade involuntária é o que nos faz voltar ao trabalho de Foucault sobre os dispositivos.

Foucault mostrou em suas análises que a modernidade instituiu um processo de normalização *invisível aos olhos*, dado que as normas surtem efeito a partir do interior dos indivíduos, secretamente, ou a partir da escuridão íntima, já que o corpo pode ser “calculado, organizado, tecnicamente reflexivo, pode ser sutil, sem fazer uso nem das armas nem do terror” (FOUCAULT, 2002, p. 33). Em termos muito gerais, trata-se de um deslocamento em relação ao horizonte soberano da lei, que constrange a partir de fora ocasionalmente o sujeito e que vem acompanhado de toda uma cena, um ritual associado à presença e luminosidade (FOUCAULT, 2002). Em poucas palavras, para serem obedecidas, as leis se encontram escritas e jazem à vista para assegurar que sejam conhecidas pelos sujeitos no momento de atuar; igualmente, o juiz se encarrega de converter a violação da lei, o juízo, em um espetáculo. Não obstante, com aquele *invisível aos olhos* se alude aqui à especificidade da sociedade moderna, isto é, ser normativa antes que legal, convertendo os dispositivos de saber/poder em verdadeiros agentes do Estado nos níveis mais prosaicos da existência. Em outras palavras, o Estado abandona a imagem da espada do soberano para recriar-se a partir de um sistema de normas projetadas com forças materiais que dispõem os corpos dos sujeitos no espaço, que convertem os corpos dos indivíduos em matéria modelável e, por essa via, em elementos dóceis, submissos e funcionais à sociedade em todo momento da existência. Junto com as normas, o Estado operará a partir de um concurso de saberes que naturalizam o poder que dispõe os corpos como peças de uma grande máquina que produz riqueza e força para si em pleno desenvolvimento do capitalismo. Muito esquematicamente, o que Foucault (1994, p. 299) chamou de “sociedade disciplinar” não é outra coisa que um conjunto de dispositivos postos em prática ao nível *micro* para produzir um indivíduo são e trabalhador. O dispositivo, neste contexto, é o conjunto de normas, mecanismos, regramentos, disposições arquitetônicas e saberes

diversos postos em relação para o *modelamento* dos indivíduos em um processo que abarca a totalidade da existência. A escola, a fábrica, o hospital, a prisão, nesse sentido, se constituem como espaços de confinamento que conjugam normas de saberes para produzir em cada caso um indivíduo apto à vida em sociedade, isto é, sobretudo, são e produtivo (CHIGNOLA, 2018, p. 30-35).

No instante de observar qual era a matéria-prima a partir da qual trabalham dos dispositivos de poder, se adverte a envergadura da empresa: se tratava de produzir, a partir de corpos e alma bárbaras, os cidadãos *direitos*, os exércitos ordenados e os trabalhadores eficientes de uma nova Europa; a uma massa de camponeses, operários e artesãos proletários indóceis se tentava impor costumes e temporalidades adequadas à cena que começava a erigir o capitalismo (CHIGNOLA, 2018, p. 39). Portanto, em termos breves, o desafio concreto consistia em corrigir os comportamentos de um grande número de infames, atuando localmente em cada um deles até fazê-los obedecer e amar o jogo que lhes convertia em cidadãos livres, deixando escassas margens para as resistências, porque a única alternativa oferecida era obedecer ou ser privado momentaneamente de liberdade e sociedade para evitar contagiar outros cidadãos.

Entretanto, o estudo da governamentalidade desloca a matriz de análise e a configuração dos problemas no trabalho de Foucault. O problema da governamentalidade já não é, então, a normalização ou a modelagem de indivíduos no trânsito por diferentes espaços ou “recipientes” sob o olhar do poder, mas, sim, o governo de uma população de movimento, baseando-se em um *deixar fazer* (FOUCAULT, 2007, p. 124). Ainda que não se pode falar em uma superação linear, disciplina e governo se relacionam, se permitem a comparação, como o liso e o estriado (DELEUZE; GUATTARI, 2000, p. 483): enquanto a disciplina modela os corpos, imprime-lhe sua marca e corrige a multidão e seus desenfreamentos para fazê-la capaz de ações específicas no marco da sociedade estratificada, o governo modula uma população, não intervém diretamente, mas sim *a distância* estuda seus movimentos

como se se tratasse de um organismo vivo para potencializar sua força (trabalho) e controlar tudo aquilo que se converte em uma ameaça para seu bem-estar. Nesse marco, as estatísticas de natalidade e mortalidade ou a prevenção de epidemias, junto com a análise das trocas no comércio para assegurar a normal circulação de mercadorias, se tornam fundamentais para a gestão das populações. O objetivo já não é o da fabricação de indivíduos estandardizados, mas sim o da própria liberdade, “como aquilo que está fora de qualquer planificação política” (CHIGNOLA, 2018, p. 46). Então, parece plausível admitir que, acelerando a transformação introduzida pelo protagonismo cada vez mais premente da polícia na modernidade (LANDAETA; ARIAS; ESPINOZA, 2017), o governo das populações consoma a introdução do cálculo econômico na política, acontecimento que se produz uma vez que o mercado chega a ocupar o lugar que ocupava anteriormente a sociedade. A consequência mais palpável deste fato é que desde este instante se torna possível homologar liberdade e obediência, já que a partir daí se define o indivíduo livre com aquele que obedece a seus próprios interesses *em nome* do bem-estar do mercado.

O governo, nestes termos, seria o ente encarregado de velar para que os indivíduos possam exercer sem constrição o exercício livre de seu interesse. Não obstante, é patente que essa liberdade paradoxal que garante a governamentalidade, mais próxima da polícia que da política, acaba sendo de todo alheia ao horizonte político forjado em Grécia e Roma. No lugar de um poder político, trata-se, pois, de um poder pastoral que dá lugar a um governo de rebanhos, centrado no cuidado de criaturas passivas, de vontade negada. Nessa linha, destaco as palavras de Foucault (2008, p. 136), que assinala:

A forma de poder mais estranha e mais característica do Ocidente, aquela que também viria a ter a fortuna mais ampla e duradoura, creio que não nasceu nas estepes, nem nas cidades. Ela nasceu no âmbito do homem de natureza, não nasceu no âmbito dos primeiros impérios. Essa forma de poder tão característica do Ocidente, tão única, creio, em toda a história das

civilizações, nasceu, ou pelo menos inspirou seu modelo no pastoreio, na política considerada assunto de pastoreio.

A ideia de uma servidão voluntária parece precisamente enlaçada com esse poder não político, alheio em sua origem a cidades e impérios, pois se acha definido por consagrar-se ao cuidado de criaturas passivas, que as toma como incapazes de protegerem a si mesmas. E gostaria de destacar que esse poder permite corromper a liberdade em servidão, sob o pressuposto de que quem serve e obedece, o faz com atenção a um *bom pastor*, um pastor que não busca seu próprio proveito, mas sim o de todas as criaturas que estão sob seu amparo. Dessa maneira, ao obedecer a um bom pastor, os membros do rebanho estariam, sem escolher, optando pelo melhor para eles mesmos; encontrar-se-iam, em outros termos, assumindo passivamente o “bem comum”, que deixa de ser o objeto de uma busca coletiva entre homens livres, tal como havia proposto Aristóteles (2000, p. 1252b5-1253a13) e como havia permanecido quase sem variação para a tradição filosófica que outorgava um valor fundamental aos limites do público e do privado, do relativo ao “viver bem” e ao mero “viver” (ARENDDT, 2005, p. 64-69).

Esse poder não político que torna servos os indivíduos livres; esse poder que põe a servidão como condição de uma liberdade estritamente demarcada e limitada, reduz a liberdade à liberdade escolher o próprio bem no repertório de valores e ações impostas como desejáveis; esse poder instalou no contexto do capitalismo o desejo da própria servidão como itinerário necessário para que os indivíduos se constituíssem como sujeitos, dissolvendo suas diferenças em uma magma indiferenciado. Nessa linha, precisamente, Frédéric Gros (2017, p. 117) aponta:

Produzir comportamentos humanos como se produz bens de consumo uniformes, produzir esquemas reativos como se condiciona máquinas, produzir indivíduos estandardizados como se fabrica mercadorias. [...] O capitalismo de massa produz comportamentos estândar: [...] uniformizando os modos de consumo, normalizando os desejos. Cada um se sente sendo verdadeiramente ele mesmo, expandido, integrado, democrático a partir do

momento em que possui e pode exibir isso que é comercialmente constituído como um objeto do desejo de todos, outorgando-se no interior do conformismo generalizado a ínfima variação pré-estabelecida em que ele crê decidir sua unicidade.

Com efeito, esse abandonar-se cegamente ao cuidado do *bom pastor* é o que há que se colocar no centro da discussão, pelo seguinte motivo: obedecer para ser livre se converte no ato mediante ao qual cedo meu poder de desejar, atuar e, finalmente, de criar formas de vida a um carrasco idealizado que se alimenta precisamente da aniquilação de minha própria força vital. Essa cessão do poder de desejar (ou de limitar-me a desejar o desejável) está na base da proliferação, na cena capitalista, de uma vida cinza ou sem matizes que se espraia por todos os cantos do planeta provendo-nos, em contrapartida, de nossa passividade e escravidão libidinal, miseráveis alegrias, migalhas que nos permitem viver este mundo com o melhor de todos os mundos possíveis.

3. ESQUIZOANÁLISE: DINAMITAR A SERVIDÃO VOLUNTÁRIA

É tempo de reiterar as perguntas que propusemos inicialmente: que compromissos vergonhosos contraímos com a normalidade capitalista (neoliberal) a cada dia para que *tudo* funcione e para que *nada* mude? E, também, em que tipo de agenciamentos comprometemos nosso desejo, que agenciamentos construímos e em que lugar colocamos a vida? Em *Esferas da insurreição*, Suely Rolnik sustenta que o problema do desejo deve ser colocado no centro de toda a discussão atual que indague sobre as práticas de insurreição (as linhas de fuga e as lutas minoritárias visíveis ou invisíveis) ou que tentem compreender como é possível que indivíduos obedeçam e perpetuem essa economia libidinal do presente que ameaça destruir a vida sobre o planeta (ROLNIK, 2018, p. 112-115).

Neste contexto, a discussão que fizeram Deleuze e Guattari a respeito dos níveis macro e micropolíticos deve ser posta em

destaque para se compreender os alcances das insurreições e linhas de fuga, frente às lutas pela demanda de reconhecimento de direitos. Para Rolnik (2018), os níveis macro e micro se acham ligados, porém cada um possui seu próprio cenário: por um lado, o nível macropolítico da vida humana, essencial para viver em sociedade, abarca as representações culturais que se aninham na linguagem e na comunicação, nos imaginários e nos sentimentos que estruturam o sujeitos. Esse nível macro da existência faz com que os sujeitos, em primeiro lugar, percebam um mundo a distância e os outros indivíduos como corpos externos e, em segundo lugar, que estes cheguem a ocupar um lugar no mundo no tempo cronológico das funções e ocupações. O nível micropolítico, por sua parte, corresponde a uma experiência subjetiva fora do sujeito, em que o outro e o mundo não são alheios, mas sim vivem em nosso corpo, conectando-se essencialmente através dos afetos que estão constantemente modificando-nos ou, inclusive, produzindo estranhamentos. Segundo Rolnik (2018, p. 111-112), habitar essa esfera é essencial para nos situarmos em relação à vida mais além das formas e dos sujeitos, pois nela jogam as escolhas e os desejos que protegerão a vida e aumentarão sua potência, ou, ao contrário, aquelas que contribuirão para sua própria asfixia.

No capitalismo, as lutas minoritárias no nível macropolítico se tornaram fundamentais: agir contra o racismo, a xenofobia, o machismo, a destruição ecológica, é fundamental para construir uma sociedade mais igualitária em pleno avanço do neoliberalismo em todas as esferas da vida humana. Não obstante, é a escolha de certos modos de vida a nível micropolítico, a circulação de certos desejos “reativos”, o que evita que as lutas macropolíticas germinem com mais força na sociedade. Em outras palavras, é a ação de ferrar-se a formas de vida “cancerígenas”, promovidas como desejáveis no capitalismo, aquilo que impede de vermos germinar outros mundos possíveis; é a decisão de obedecer ao *bom pastor*, negando os acontecimentos que nos interpelam, o que nos mantém na rota de uma catástrofe sem precedentes. Para Rolnik (2018), prevalece no capitalismo uma micropolítica reativa, que

tende a conservar as formas de existência que reduzem a experiência subjetiva ao sujeito e à vida em sua diversidade às formas que se acham ancoradas no presente, “já que ‘este mundo’, aquele em que o sujeito habita e no qual se estrutura, é por ela vivido como ‘o mundo’, único e absoluto” (ROLNIK, p. 2018, 114), e é nessas circunstâncias que o sujeito obedece, se aferra, serve e defende o mundo em sua configuração atual. Por isso, o que define, no nível micropolítico, o capitalismo atual, definido pela psicanalista como “colonial-cafetinístico”, é a prostituição da vida, ou melhor, o proxenetismo da pulsão, da força vital, pois no lugar de procurarmos novas e melhores atmosferas para a vida que nos interpela a cada instante, concentramo-nos na criação de novidades que reforçam o que se acha instituído como bom e desejável, chegando a atuar contra a vida, como nenhuma outra criatura viva sobre o planeta (ROLNIK, 2018, p. 114).

Contudo, sustento que a análise dos dispositivos instalar-nos-ia ante a possibilidade de compreender o modo pelo qual a máquina capitalista funciona a nível macropolítico e a maneira pela qual essa máquina potencializa a nível micropolítico a *cafetinagem* do desejo. Nessa medida, essa análise seria útil para a criação de estratégias de insurreições no nível macropolítico. Não obstante, não vejo tão claramente o que possa permitir-nos, a nível micropolítico, criar novas formas de insurreição, ou analisar o papel atual de nosso próprio desejo de servidão. Por isso, sustento que a análise dos dispositivos pode complementar-se com a esquizoanálise de Deleuze e Guattari. A resposta da esquizoanálise à servidão que instala a micropolítica reativa do capitalismo não é apenas tentar diagnosticar a cada momento as lutas, os desejos e as formas de vida imanentes que confrontam o presente, os agenciamentos, em suma, que mostram que há outros mundos possíveis e futuros que que batem à porta. A esquizoanálise também permite analisar a máquina abstrata (o diagrama) que dispõe os agenciamentos do desejo em determinadas direções (DELEUZE; GUATTARI, 2000, p. 552). E, igualmente, com sua apelação ao Corpo sem Órgãos, saber em que estado de

variabilidade ou mutação se encontram os agenciamentos do desejo (DELEUZE; PARNET, 1980, p. 163). Porém, mas profundamente, talvez a maior ajuda da esquizoanálise seja a de permitir-nos analisar localmente a magnitude da “ferida do presente” nos movimentos de insurreições atuais.

As “Cartografias do esgotamento”, de Peter Pál Pelbart, mostram a importância de reparar nas mutações da vida coletiva produzidas nas revoltas dos últimos anos. Nessa linha, Pelbart (2016, p. 412) pergunta-se:

Não serão os momentos de insurreição ou de revolução precisamente aqueles que deixam entrever a fulguração de um campo de possíveis? [...] Tais momentos, sejam individuais ou coletivos [...], correspondem a uma mutação subjetiva e coletiva no sentido de que as circunstâncias que foram uma vez experienciadas como inevitáveis subitamente aparecem como intoleráveis. Aquilo que antes não era sequer imaginável subitamente se torna pensável, desejável. Há uma mudança de paradigma de afeto que redesenha a fronteira entre o que é desejado e o que não é mais tolerável.

Tal como Pelbart assinala, creio que ultimamente no Chile (e também em distintos países da América Latina, como Equador e Colômbia), onde se mistura o horror e a esperança com esse sabor doce e acre, viu-se perturbada a fronteira do desejável e do intolerável. Nos últimos meses de 2019, depois do acontecimento denominado 18/O, o que parecia impossível se torna não só pensável, como também factível e realizável. Com efeito, a própria micropolítica que sustenta o “modelo chileno” começa a cair lentamente, a mostrar-se em sua obscenidade intolerável (LANDAETA, 2020). Não me refiro somente às manifestações multitudinárias que sacudiram a normalidade anestesiada do país, mas também à emergência de novos modos de socialização, de afetos sociais entre cidadãos que começam a entabular vínculos nas ruas, nas vizinhanças, nas escolas e nas assembleias coletivas autoconvocadas a partir de um desejo comum de viver juntos com dignidade. O que me parece importante destacar é que a força do acontecimento, traduzido em cataclisma social, político e,

sobretudo, subjetivo, dilacera a linguagem habitual e a própria condição de espectadores passivos da história (não é exagerado dizer que a maioria tomou posição, que são milhões de cidadãos mobilizados que se sentem interpelados, tocados no mais íntimo de suas existências. Pode-se, assim, falar de uma multidão que se ergue, que sai e ocupa as ruas, expondo os corpos aos olhares e afetos dos outros, que se mune de uma força vital recuperada para enfrentar a repressão dos agentes da Ordem Pública). Nada parece mais palpável que advertir a lenta emergência de novas formas de vida coletiva ao longo de todo o país, de um desejo recuperado de estar e construir entre todos *um povo que falta*. Nada parecia, pois, mais ansiado que romper com isolamento coletivo, com o individualismo capitalista que subordinava toda cooperação à competição, toda ação social ao interesse privado. No Chile, com efeito, se havia forjado pela força, através dos poderes de uma ditadura militar que durou quase três décadas e que perduraria no funcionamento de instituições e da Constituição da República, uma matriz ou forma de vida *contra a criação de formas de vida*.

Não obstante, apesar dos caminhos assinalados, apesar de que uma grande maioria decidiu lutar contra a asfixia reinante depois do acontecimento do 18/O, também é possível observar indivíduos que se aferraram aos valores existentes, baseados no esforço individual, no interesse privado, na exploração do homem pelo homem. Em distintos níveis sociais, há quem se afeire às velhas formas que sobrevivem em um presente que desmorona, e estão dispostos, inclusive, a enfrentar com armas os cidadãos mobilizados (tudo isso com o beneplácito do governo que convocou o povo a armar-se), com tal defender-se da multidão que ameaça destruir toda a possibilidade de retorno à normalidade do trabalho alienado, do individualismo e da competência, do presente que, nas palavras de Rolnik, vivem como o único mundo possível. Cabe propor, assim, as perguntas: como é possível que o desejo deseje sua própria repressão? Ou, mais concretamente, como é possível que esses defensores do *status quo* desejem sua própria escravidão ao presente e que não sejam nem sequer capazes

de sonhar com outros possíveis? Uma das tarefas mais importantes que temos atualmente entre as mãos é tentar responder essas perguntas, que sem dúvida voltam a cruzar os caminhos de Deleuze-Guattari e Espinosa, fundamentalmente porque um mesmo acontecimento pode ser vivido como uma fatalidade, como uma ameaça de morte, ou como um evento grávido de futuro, que convida à ação, à criação ou à transformação de si e do entorno (SANTIAGO, 2019, p. 154-156). O desejo sempre se encontra agenciado, não é uma questão de classe: como podemos observar no Chile, não é necessário estar em uma posição de privilégio, pertencer a uma classe acomodada, para *desejar o passado* ou defender o presente que desmorona, da mesma maneira que não é necessário ser parte da maioria que sofre uma vida precarizada para lutar contra o presente, em favor de outra vida coletiva possível. A verdade é que ambos os desejos circulam na atualidade e certamente podemos escolher reduzir essa circulação a um estado de oposição e contradição entre duas ideologias. Porém não creio que isso ofereça muita utilidade. Em seu lugar, podemos observar o surgimento e a propagação de um “direito ao desejo” (DELEUZE; PARNET, 1980, p. 166), novos desejos que começam a contaminar velhas estruturas que pareciam inabaláveis, para ver proliferar um devir revolucionário e o surgimento de uma fé imanente no mundo e na sociedade quando tudo parecia perdido.

REFERÊNCIAS

ARENDDT, H. **La condición Humana**. Barcelona: Paidós, 2005

ARISTÓTELES. **Política**. Madrid: Gredos, 2000.

CHIGNOLA, S. **Foucault más allá de Foucault**. Buenos Aires: Cactus, 2018

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **¿Qué es la filosofía?** Barcelona: Anagrama, 1997.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Mesetas: capitalismo y esquizofrenia.** Valencia: Pre-Textos, 2000.

DELEUZE, G.; PARNET, C. **Diálogos.** Valencia: Pre-textos, 1980

ESPINOZA, B. **Tratado teológico-político.** Madrid: Alianza, 1986.

FOUCAULT, M. Le jeu de Michel Foucault. In. FOUCAULT, M. **Dits et Écrits 1954-1988** : tome III (1976-1979). Paris: Gallimard, 1994. p. 298-329.

FOUCAULT, M. **Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión.** Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.

FOUCAULT, M. **Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1979-1980).** Buenos Aires: FCE, 2007.

FOUCAULT, M. **Seguridad, Territorio, Población: curso del Collège de France 1978-1979.** Madrid: Akal, 2008.

FREUD, S. **El Malestar en la Cultura.** Obras completas XXI (1927-1931). Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

GROS, Frédéric. **Désobéir.** Paris: Albin Michel; Flammarion, 2017.

LA BOÉTIE, É. de. **El discurso de la servidumbre voluntaria.** Buenos Aires: Utopía libertaria, 2008.

LANDAETA, P. Desear lo imposible: la revuelta de octubre en Chile. In. BALBONTIN, C.; SALAS, R. (Org.). **Evadir: La filosofía piensa la revuelta de octubre en Chile.** Santiago: Libros del Amanecer, 2020.

LANDAETA, P.; ARIAS, J.; ESPINOZA, R. La “cuestión urbana”: apuntes para un diagrama de la relación gobierno y policía en Michel Foucault. **Recerca – Revista de pensament i anàlisi**, n. 21, p. 87-105, 2017. Disponível em: <<https://doi.org/10.6035/Recerca.2017.21.5>>

PELBART, P. P. **O avesso do niilismo**: cartografias do esgotamento. São Paulo, n-1, 2016.

ROLNIK, S. **Esferas da insurreição**: notas para uma vida não cafetinada. Sao Paulo: n-1, 2018.

SANTIAGO, H. **Entre Servidão e Liberdade**. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.

Texto traduzido por Luiz Guilherme Augsburger, doutorando em educação pela Universidade do Estado de Santa Catarina - UDESC, e-mail: luiz.augs@gmail.com

APRENDIZAGENS ERRANTES E PENSAMENTOS CLANDESTINOS E...

Alexandrina Monteiro
Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP
alemath@unicamp.br

INTRODUÇÃO

Da minha aldeia vejo quanto da terra se pode ver no
Universo... Por isso a minha aldeia é tão grande como outra
terra qualquer. Porque eu sou do tamanho do que vejo!¹
[Fernando Pessoa, 1914]

Numa noite em casa, minha filha, na época com quatro ou cinco anos, me pergunta:

- Mãe por que a Lua não cai na Terra?

Minha resposta foi rápida.

- Ah! É que o Sol e a Terra têm uma corda amarrada entre eles e cada um puxa de um lado – como no jogo de cabo de guerra – e por causa da força do Sol, a Lua não cai.

Essa resposta foi ótima e suficiente até o dia em que ela descobriu que o Sol estava pegando fogo. Na lógica dela: o Sol está em chamas, vai queimar a corda; portanto, a Lua vai cair na Terra!...

Esse desastre emergente exigia uma explicação diferente. Outras variáveis, outros signos precisaram emergir para explicar por que a Lua não ia cair.

Mas, novamente uma resposta rápida silenciou a questão:

¹ O poema citado faz parte de um conjunto de 49 poemas no total, intitulado *O Guardador de Rebanhos* escritos pelo heterônimo Alberto Caeiro de Fernando Pessoa. Os poemas foram escritos em 1914 e Fernando Pessoa atribuiu sua gênese a uma única noite de insônia de Caeiro. Foram publicados em 1925 nas 4ª e 5ª edições da revista *Athena*, com exceção do 8º poema do conjunto que só viria a ser publicado em 1931, na revista *Presença*. Cf. PESSOA, 2014.

- Fique tranquila, essa corda é à prova de fogo!

O corpo da mãe que explica e resolve a questão da Lua é o mesmo da professora de Matemática que, em sua formação escolar, aprendeu a gostar de matemática a partir das aulas tecnicistas em que reproduzíamos imensas listas de exercícios seguindo o modelo do professor. Assim, parece que como uma boa aluna, de fato corporifiquei esse modelo de responder prontamente, de forma rápida e objetiva, pois essa sempre foi a função da resposta – resolver e finalizar problema.

O problema da Lua fugia da área de conforto, era diferente, mas a resposta precisava manter a função de silenciar o outro com rapidez e objetividade. Ao invés de ampliar e discutir e talvez nem resolver a questão colocada, trata-se de atender a demanda de uma pergunta: resposta.

Assim, ao pensar sobre o que falar nesse nosso encontro, me perguntei: o que se passou? Como aquelas aulas em que o professor apresentava o modelo e nós reproduzíamos os exercícios me causou encantamento? Que tipo de encantamento foi este? Estaria eu apenas ocupando o lugar confortável da reconhecimento, da explicação? Ou algo aconteceu? Tais perguntas me causaram um sentimento paradoxal por vezes paralisante. O que se passou? O que se passa? Estaria eu iludida todos esses anos com o prazer que tive e tenho em trabalhar com matemática? Como burlar as engrenagens dessa conduta professoral? Diante disso, parece que nosso desafio é buscar modos outros de pensar a educação e a educação matemática. Para tanto, neste texto, vamos recorrer a conceitos discutidos no campo da Filosofia da Diferença. A ideia é tratá-los como ferramentas ao modo proposto por Deleuze em conversa com Foucault sobre a teoria. Diz o filósofo:

Uma teoria é como uma caixa de ferramentas. Nada tem a ver com o significativo [...]. É preciso que sirva, é preciso que funcione. E não para si mesma. Se não há pessoas para utilizá-la, a começar pelo próprio teórico que deixa então de ser teórico, é que ela não vale nada ou que o momento ainda não chegou. Não se refaz uma teoria. Fazem-se outras; há outras a serem feitas (DELEUZE, 1979, p. 71).

Nesse sentido o exercício aqui é o de olhar para alguns fragmentos de minha experiência enquanto aluna e educadora, buscando atualizá-los a partir de outras lentes, ou seja, me propus problematizar o espaço da escola a partir de fragmentos de minha experiência sob lentes de alguns conceitos deleuzianos.

A escola sempre se apresentou para mim como um outro lugar. Era um lugar estranho e, exatamente por ser estranho, me seduzia. Não me lembro de muitos amigos, nem tinha muitos. Fazia parte dos estranhos do grupo. Mas me lembro de muitas aulas, em especial de matemática. Da minha carteira sempre me perguntava: Mas por que isso é assim? Como essa professora sabia que tinha que fazer isso para dar certo a conta? Hoje me pergunto quantos alunos se colocam questões silenciosas ao longo das aulas, que espaço abrimos para discutir? Cabe discussão numa aula de Matemática? Uma discussão que fosse além do senso comum do certo e errado? Da reprodução de procedimentos?

Essas questões silenciosas por muitas vezes foram meu passatempo em casa, no contraturno da escola. Na pequena lousa do quintal eu criava as mais diversas teorias sobre por que os algoritmos eram desse ou daquele jeito; via o caderno de matemática dos meus primos (mais velhos) cheio de letras e me perguntava: como fazer contas com letras? E, novamente, inventava minhas teorias. Teorias que somente meu cachorro atento sempre escutava, e algumas vezes meu avô, que em sua sabedoria nunca tentou me corrigir ou desqualificar minhas explicações, que tão seriamente apresentava. Sempre atento e sorrindo, ele me estimulava com perguntas e propostas por vezes mais estranhas que as minhas: ele me estimulava a pensar ainda mais. No entanto, tinha a certeza de que tais questões faziam parte de um outro mundo. Não cabia levar para a escola. Lá essas questões e explicações poderiam me tornar ainda mais estranha junto ao grupo.

Enfim, o que se passou naquelas manhãs no quintal? As escritas sumiram com o pó de giz quando passava o apagador, mas o desejo que entender o que fazia, ou de – no lugar da professora – responder minhas perguntas, parece ter ficado, mas com o tempo foi também sumindo como pó. O que se passou com a criança? O que se passou com a mãe-professora? O que se passou com a mãe-criança? O que se passou com o avô e, por que não, com o cachorro? Não sei. Mas sem dúvida a mãe-professora passou a responder objetivamente ao comando da pergunta sem dar o devido tempo para a dúvida, para a elaboração de hipóteses.

Parece que incorporamos o coelho da Alice. Sempre atrasado. Não temos tempo para divagar na aula. Temos que cumprir o programa. Pois tem a prova, tem o SARESP², ANA³, ENEM⁴... tem vestibular, tem a disciplina II que precisa do conteúdo da I. Temos que cumprir o programa. Temos que programar as aulas, programar o tempo, programar o pensamento. Talvez precisemos des-programar a vida. Como Alice, festejar o des-aniversário.

O que se passou? O que se pensou? Quem pensou? Para Deleuze (1987) pensar não é algo natural. Para esse filósofo *só se pensa porque se é forçado*. Mas o que isso significa? Ser forçado a pensar não significa responder às exigências de avaliações como as de uma prova ou um vestibular. Aliás, para ele isso nem é pensar. Para este filósofo, o que nos força a pensar é o limite, é a necessidade de produzir novas consistências, novas combinações que nos atualizem e nos ajudem a lidar com os dilemas de nossa existência. Trata-se da necessidade de formar novas subjetividades, de nos movermos em relação ao lugar em que nos encontramos.

² Sistema de Avaliação de Rendimento Escolar do Estado de São Paulo.

³ Avaliação Nacional de Alfabetização.

⁴ Exame Nacional do Ensino Médio.

Pensar exige de nós esforço, trabalho, coragem para produzir novas travessias. Trata-se de deixar que (novos) *afetos* e *perceptos* nos cortem quando nos atravessarem, nos faça sentir a dor e o prazer da existência. Pensar, nessa perspectiva, é algo que constitui a potência criadora da vida. É algo que emerge das forças que nos afetam, desde que nos deixemos afetar. Pode ser um choque, ou como insiste Deleuze (1987): uma violência. Nesse sentido, para esse filósofo, o exercício de pensamento pressupõe a imersão num campo problemático que exija que o sujeito saia de seu campo e experimente e se deixe atravessar por outros fluxos, de modo a fazer do pensar um ato de criação (DELEUZE, 1987).

Mas se pensar pressupõe a imersão em campos problemáticos, se significa enfrentar novos problemas, precisamos perguntar: Como reconhecemos problemas? O que Deleuze entende por problema?

O problema ou o campo problemático não se trata aqui de um texto organizado com dados e uma ou duas perguntas que visa uma solução verdadeira que, por sua vez, dependeria do uso de uma fórmula, teoria ou regra. No capítulo intitulado *A imagem do pensamento*, do livro *Diferença e Repetição*, Deleuze (2006, p. 158) discorda da crença (talvez aristotélica) de que *os problemas são dados prontos, e que eles desaparecem nas respostas ou na solução*.

De modo bem distinto, Deleuze (2006) argumenta que os problemas são determinados de forma subjetiva ou privada, pois eles marcam uma insuficiência no conhecimento e, assim, pertencem ao pensamento como momentos de transformação no ato de aprender. Os problemas são, portanto, sempre encarnados. Eles servem tanto aos sujeitos dos processos de individuação como aos objetos dos sentidos.

Vale destacar ainda que Deleuze (2006) não elabora uma teoria específica e independente sobre problemas, mas oferece uma outra forma de compreender. O problema para o autor é algo que exerce uma conexão entre os processos de individuação e dinâmismos espaço-temporais. "São os encontros que carregam problemas

dentro deles e interrompem, à força, os hábitos de vida" (DELEUZE, 2006, p. 159).

Como Deleuze (2006) afirma nos capítulos três e quatro de *Diferença e Repetição*, os problemas são ideias. Eles não são reconhecíveis da mesma maneira que os objetos dos sentidos e da experiência. Assim, o problema é algo que nos desafia a pensar nas articulações de uma questão, e não na sua solução, na qual se busca localizar o "senso de verdade e falsidade"⁵. O desafio não é solucionar um problema, mas propor problemas. Articular elementos, e por isso, ao mesmo tempo que é aberto às percepções e sensações, há algo de individuação nesse processo. Não se trata de autoria, mas de pontos de acumulação, pontos em que as forças convergem e se expandem, transbordam.

Frente a isso, como pensar a educação escolar enquanto exercício de pensamento? Como pensar inverter o (com)texto escolar matemático focado em resolver questões (denominadas problemas) para um vazio em que articulações, por vezes silenciosas, emergem? Como possibilitar o limite que mobiliza, que articula, que grita e possibilita a imersão de problemas no sentido deleuziano? Seria isso possível?

Considerando a fragmentação do currículo escolar e mais ainda a disciplina de matemática organizada por territórios demarcados com fortificações que visam impedir fluxos e intensidade que causem instabilidades e deslocamentos, cabe perguntar: qual a potência de uma aula de matemática para o exercício do pensamento? O que podem os saberes não escolares e os escolares quando pensados em promover momentos de transformação no ato de aprender?

⁵ Dessa forma, afirma esse pensador, "uma solução sempre tem a verdade que merece de acordo com o problema ao qual é uma resposta" (DELEUZE, 2006, p. 158-9).

Como ampliar o espaço da aula investido na reconhecimento e repetição, no qual somos treinados a pensar por meio do modelo já provado, testado e considerado verdadeiro? *De que modo* pode a matemática ser trabalhada numa perspectiva da experiência, como campo de experimentação?

Segundo Gallo (2008, p. 71), essa busca requer deslocar o foco do ensino como treinamento para uma educação como experiência, em que cada estudante seja convidado a colocar seus problemas, adentrar no campo problemático e experimentar os conceitos, experimentar o pensamento por conceitos. Mas como seria isso? Aqui não se trata de pensar em modelos. Ao contrário, isso requer pensar de modos outros. Apostar no tempo/espaço escolar sobre outras lentes, burlar o sistema da reconhecimento, oportunizar experimentações.

Em seu texto, Gallo (2008) assinala algumas pistas sobre como agiria um professor interessado em discutir o contexto de aprendizagem na perspectiva da experimentação. Segundo ele:

Essas pistas são oferecidas pelo próprio Deleuze quando comenta que o ato de criar em filosofia é uma espécie de *roubo*, na medida em que cada filósofo entra em contato com o pensamento dos outros, mergulha em seus campos problemáticos e apropria-se de seus conceitos. [...] Neste sentido, o roubo é o contrário do plágio; plagiar é repetir, é fazer como, é imitar, é copiar. Roubar é repetir fazendo a diferença, é fazer como inventando um novo jeito de se fazer, é inventar de novo (GALLO, 2008, p. 75).

Diante do desafio de arquitetar aulas de matemática que visem o exercício do pensar *não o pensar entendido como a boa conduta do raciocínio, como a regra do bem-pensar. Todo homem é mortal, etc. [ou] o princípio do terceiro excluído. Ou ainda, se A, então B ou, o cálculo das proposições como $(F \wedge V \Rightarrow F)$ Falso e Verdadeiro é igual a Falso, etc. Nada disso*. Mas, se tirarmos isso da aula de matemática, sobre o que estamos falando? O que sobra? Ou o que fazer no vazio que se abre?

Trata-se de caminhar pela zona da atualização, mas não das coisas já determinadas e já formadas, é uma atualização que faz eclodir o impensável. Trata-se do pensamento como um acontecimento,

intensidade, diferença pura. Um pensamento enigmático. "Não há logos, apenas hieróglifos" (DELEUZE, 1987, p. 124).

Segundo Gallo (2008) os comentários de Deleuze sobre esse professor aberto ao acaso, ao *acontecimento*, argumentam sobre a necessidade dele [professor] se preparar para estar aberto e atento ao que acontece na sala de aula, permitindo-se seguir estes fluxos. Carregar suas caixas de ferramentas usando-as ou desprezando-as para montar ou desmontar, de acordo com a situação. Para Deleuze, segundo Gallo (2008), é preciso que a aula se constitua num convite para que cada aluno busque seu próprio movimento de pensamento, coloque seus problemas e mergulhe no campo problemático, adentrando na aventura sem bússolas e sem mapas do *aprender*.

Mas, numa aula de matemática, essa perspectiva requer que *ruminemos* – como propôs Nietzsche (2003) – sobre o que entendemos por matemática. Uma aula de matemática na perspectiva da experimentação rompe com a tradição de uma disciplina cujo conteúdo se organiza a partir de um certo tipo de linguagem e por um certo modo de elaborar os encaminhamentos lógicos, que no espaço da sala de aula se convertem em processos de conhecer as regras e formas para se reconhecer o problema e a ferramenta para resolvê-lo. Nesse sentido, o campo da educação matemática foi muito influenciado na década de 1980 pelo trabalho de George Polya (1987). Em seu famoso livro sobre *A arte de resolver problemas: um novo aspecto do método matemático* classifica os problemas e um método de resolução que se divide em quatro fases: compreensão do problema, estabelecimento de um plano, execução do plano e análise de resultado.

Não nos interessa aqui discutir o processo proposto por Polya, mas sim destacar que no ensino de matemática há uma tradição sobre o que se denomina *resolução de problemas*. Existem seminários e congressos que discutem essa temática. Assim, é necessário ressaltarmos a importância desse campo e o quanto é necessário compreendermos as diferenças dessa abordagem da perspectiva do problema no campo da experimentação proposto por Deleuze, diferença que pode se compor em possibilidades. Mas nesse

momento é preciso salientar que, no ambiente escolar, problemas de matemática significam questões a serem resolvidas. E não algo que se espera propor.

Diante disso, duas questões nos parecem fundamentais: se defendemos que a aula de matemática deve se constituir num convite para que os alunos busquem seus próprios movimentos de pensamento, colocando seus problemas, mergulhando no campo problemático e adentrando na aventura sem bússolas e sem mapas do *aprender*, então, estaríamos aqui defendendo uma ação educativa em que qualquer coisa vale? Ou ainda, se considerarmos o *acaso*, o *acontecimento* como coisas que acontecem independente e apesar de nós, estamos preparados para sentir, para nos deixar afetar pelos fluxos que nos atravessam? Enquanto professores, no âmbito do cotidiano escolar, estamos preparados para essa inversão de conduta na aula de matemática?

Pensar as aulas de matemática por experimentações de modo a romper com o silêncio das questões, revendo a dicotomia do verdadeiro ou falso, certo e errado, apostando em novos modos de pensar, novas possibilidades de criação requer um movimento em direção a inquietude, uma disposição para o desconhecido, para as incertezas, para o inesperado. Como já anunciou Adriana Calcanhoto (1992)⁶: "Pela janela do quarto. Pela janela do carro. Pela tela, pela janela. Quem é ela? Quem é ela? Eu vejo tudo enquadrado. Remoto controle [...]". Será preciso abrir mão do suposto controle que pensamos ter. Somos capazes disso? Ou, parafraseando⁷ Gallo (2008), estamos dispostos a investir em experiências de pensamento ou em imposições da recongnição?

Sentir que temos controle sobre uma situação é confortante. Nos garante uma certa fluidez, mas é preciso escapar das amarras, é preciso romper com o senso comum. Essa suposta certeza e

⁶ Música – Esquados. Adriana Calcanhoto. Álbum Senhas. 1992.

⁷ A pergunta proposta por Gallo (2008, p. 71) é: "[...] estamos investindo em experiências de pensamento ou impondo uma recongnição? Ou, em outras palavras: estamos ensinando a filosofia como atitude crítica e criativa ou estamos disseminando uma imagem dogmática do pensamento?"

suposto controle pode nos tornar insensíveis, pois a certeza de conhecemos algo nos impede de ampliar nosso campo de visão sobre ele. Nietzsche (1981) em seu texto *A Gaia e a Ciência*, nos alerta sobre o perigo de perdermos a sensibilidade ou o desejo por criar o novo ao limitarmos nossos anseios pelo saber estabelecendo isomorfismos, ou seja, nunca nos limitarmos a pensar pelo reconhecimento no qual se procura pelo que já “é” e, portanto, pelo que já está posto e conhecido. Para Nietzsche (1981), o pensamento cria; não reconhece. Em suas palavras temos:

Apanhei esta explicação, eu encontrei na rua; ouvi um, dentre os populares, dizer: “Ele me reconheceu”-: então me perguntei: o que entende o povo por “conhecer”? O que deseja quando quer “conhecimento”? Nada, além disto: alguma coisa estranha deve ser posta em conexão com algo conhecido. E nós, filósofos, que pretendemos entender por conhecimento? Aquilo que é conhecido, isto é, aquilo que estamos habituados, de modo que não nos espantamos mais, nosso movimento quotidiano, uma regra qualquer que nos rege, tudo que sabemos nos é familiar; como?! Nossa necessidade de conhecimento não é justamente essa necessidade do conhecido? O desejo de descobrir, entre todas as coisas estranhas, inabituais, incertas, alguma coisa que não nos inquiete mais? (NIETZSCHE, 1981, p. 243).

Sem dúvida o processo de reconhecimento de reconhecimento é confortável mas, nessa perspectiva, nós apenas reconhecemos. E, ao apenas reconhecer, abafamos o grito, abafamos nossas inquietações e a possibilidade de criar outras formas de pensar a matemática. Talvez propondo problemas com soluções outras e sem soluções. Problemas que perturbem o senso comum - "paradoxais".

Pensar em movimentos do saber em direção à inquietude em que conexões possam ser estabelecidas, nos remete a um outro conceito discutido por Deleuze e Guattari (2012) em seu texto *Mil Platôs* (vol.5) no tópico 1227 – *Tratado de nomadologia: a máquina de guerra*. Na proposição III desse texto os autores discutem as

características de uma ciência régia (maior) e uma *ciência menor* ou *nômade*. Ao se referir à ciência maior os autores a associam à ciência régia, legalmente estabelecida pela história e atendendo ao modelo formal e teorematizado que a constitui como algo sólido e verdadeiro.

Esses autores afirmam que essas ciências possuem modos diferentes de constituição. A ciência nômade se constitui de forma fluida, hidráulica, que se opõe a forma sólida da ciência maior; além disso, possui um modelo *heterogêneo, instável*, que se opõe ao estável, idêntico e constante da forma sólida; organiza-se num espaço aberto, onde as coisas-fluxo se distribuem, em vez de se distribuírem num espaço fechado para coisas lineares e sólidas. Para eles, trata-se: "da diferença entre um espaço liso (vetorial, projetivo, topológico) e um espaço estriado (métrico): num caso, ocupa-se o espaço sem medi-lo, no outro, mede-se o espaço a fim de ocupa-lo" (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 26).

Continuando nesse processo de caracterização, os autores destacam um último elemento que é a relação entre o modelo problemático (da ciência nômade) e teorematizado (da ciência régia) como segue:

[no modelo problemático] as figuras só são consideradas em função das afecções que lhes acontecem, secções, ablações, adjunções, projeções. Não se vai de um gênero a suas espécies por diferenças específicas, nem de uma essência estável às propriedades que dela decorrem por dedução, mas de um problema aos acidentes que o condicionam e o resolvem. [...] Enquanto o teorema é da ordem das razões, o problema é afectivo e inseparável das metamorfoses, gerações e criações da própria ciência [...] o problema é a ultrapassagem do obstáculo, uma pro-jeção, isto é, uma máquina de guerra (DELEUZE; GUATTARI, 2012 p. 26-27).

Nessa perspectiva, as duas ciências se diferem, e a ciência maior tende a ofuscar, ocultar a ciência menor reduzindo ao máximo seu caráter problemático. Ou seja, seu movimento é de "subordinação do "elemento-problema" ao "elemento-teorema" (DELEUZE; GUATTARI, 2012 p. 27). É nesse sentido que os autores afirmam que a ciência nômade não para de ser barrada, inibida,

diminuída por meio das exigências e condições impostas pelo que o Estado afirma ser ciência.

Aqui cabe ressaltar que os autores não opõem uma ciência à outra num sentido excludente; ao contrário, eles afirmam que elas se diferem pelo modo de formalização, mas que se complementam. Nesse sentido, Cardoso Júnior (2012) sintetiza desta forma essa discussão dos autores:

[...] não se trata da alternativa entre dois regimes de multiplicidade. Eles são coextensivos e imanentes, relativos à materialidade das coisas. Assim, a multiplicidade métrica é o regime das formas discretas dos corpos (extensões) e, por isso, de seu ponto de vista, os corpos são classificados segundo suas semelhanças *sólidas* (de gênero, de espécie, de estado, de natureza, de sistema). Já a multiplicidade não-métrica revela na matéria os devires ou fluxos que tendem a desfazer as formas e que, por isso, deixa perceber o caráter líquido ou acontecimental da matéria. A primeira, por isso, obedece a um esquema teoremático; enquanto a segunda, a um esquema intuitivo. Sendo assim, a cooperação entre ambas as ciências torna-se clara: a ciência maior passa a ser um sistema de tradução, não das atualizações da matéria entre si (multiplicidade métrica), mas das transmutações a que os acontecimentos submetem essas atualizações ou daquilo que as efetuações espaço-temporais acolhem nos acontecimentos (multiplicidade não-métrica) (CARDOSO JÚNIOR, 2012, p. 601-602).

Ou seja, ao destacar a ciência nômade, não estamos negando o valor da ciência, mas ampliando seu ângulo de visão, no sentido de permitir modos outros de pensar e de compreender a realidade. Não se trata do diálogo para se chegar ao bom senso ou senso comum, mas da coexistência, da diferença, que está posta – não pela comparação entre elas, mas por suas diferenças enquanto tal.

Para fechar essa nossa discussão, vou me utilizar do exemplo apresentado por Cardoso Júnior (2012). Ele finaliza essa parte do texto se referindo a uma aula. Em sua perspectiva sólida, ela se organiza numa relação entre professor-aluno, demarcada por uma hierarquia e certas regras e rituais. No entanto, segundo o filósofo, há uma outra aula acontecendo de forma concomitante; trata-se de um lugar em que a agitação molecular dissipa a aula sólida, ou seja, "uma aula atual ou sólida nada seria sem as variações que ela sofre

devido à inquietude e ao formigamento da aula fluida ou virtual" (CARDOSO JÚNIOR, 2012, p. 603).

Desse modo, a inversão da conduta ou pensar as aulas de matemática por experimentações pré-supõe abrir espaços para que os afetos possam fluir. É preciso que questões silenciadas pelo modelo teoremático e verdadeiro imposto pela ciência régia emergam, cheguem à superfície e causem tumulto, vibrações de modo que as conexões irrompam o espaço criando e ampliando a disposição dos alunos e professores para o desconhecido, para as incertezas, para o inesperado. Mas isso significa nos deixar afetar pela ciência nômade, significa reconhecer que não se trata de aulas de matemática, mas sim de aulas que se ocupam de saberes e práticas matemáticas. Significa repensar nossa concepção de ciência e matemática mais uma vez a partir do que nos apresenta Deleuze (2006, p. 788-9):

O pensamento cria; não reconhece, não encontra a solução dos problemas dados e já feitos, como faz um aluno com o professor, mas põe problemas sempre novos e, com eles, as suas soluções. Os elementos privilegiados do pensamento não são, portanto, tanto as categorias do verdadeiro e do falso – características da representação –, mas aquelas do sentido e do *non-sense*, do interessante e do não interessante. Na acepção nietzschiana, a cultura consiste numa "educação", que acontece no encontro com o Fora e com a produção do novo, e cujo objetivo é favorecer o encontro com as forças que impelem a faculdade a ultrapassar o seu próprio limite, impulsionando o pensamento a superar o seu estado natural de torpor.

REFERÊNCIAS

CALCANHOTO, A. **Esquadros**. Álbum Senhas: Columbia Records, 1992. LP/CD.

CARDOSO JÚNIOR, H. R. Por que ainda é importante pensar como um nômade em nosso tempo. **Educação e Filosofia**,

Uberlândia, v. 26, n. 52, p. 599-612, 2012. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/127027>>.

DELEUZE, G. Os intelectuais e o poder. In: FOUCAULT, Michel. **A microfísica do poder**. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, 146 p.

_____. **Diferença e repetição**. Tradução Luiz Orlandi e Roberto Machado. 2ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006

_____. **Proust e os signos**. 8ª ed. Tradução Antonio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense, 1987.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2**. V. 5. 2ª ed. Tradução Peter Pál Pelbar e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2012, 264 p.

GALLO, S. Filosofia e o exercício do pensamento conceitual na educação básica. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 22, n. 44, p. 55-78, jul./dez. 2008. Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/1967/1641>>

PESSOA, F. **Poesia de Alberto Caeiro**. 3ª ed. Edição Fernando Cabral Martins e Richard Zenith. Assírio & Alvim: Porto Editora, Porto, 2014, p. 293 p.

POLYA, G. **A arte de resolver problemas: um novo aspecto do método matemático**. Tradução Heitor Lisboa de Araújo. Rio de Janeiro: Interciência, 1987.

NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência**. Tradução Márcio Pugliesi, Edson Bini e Noberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus, 1981, 135 p.

_____. **Escritos sobre educação**. Tradução Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2003.

INTERSTÍCIOS E TRAVESSIAS DE UM EDUCADOR MATEMÁTICO POR E NA EDUCAÇÃO INDÍGENA: O DESAFIO DOS AFETOS EM CURSO

Jorge Isidro Orjuela Bernal
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” -
UNESP
jorgelicmat@gmail.com

LUGAR DE FALA:

...um educador matemático militante de, no movimento indígena. Nesse rastro, tenho a dizer que minha primeira atuação profissional e *política* como professor de matemática se deu, durante o ano de 2012 e parte de 2013, no departamento do Cauca¹ com os indígenas *Nasa*² da reserva indígena de San Andrés de Pisimbalá. Ali trabalhei como docente comunitário num processo de *educação própria*³ o qual foi estruturado pela mesma comunidade e visava ao fortalecimento tanto de espaços escolares quanto não escolarizados para construir estratégias que ajudassem na defesa do território, no fortalecimento da sua cultura e na sua autonomia.

¹ A divisão política colombiana se faz por departamentos o que é equivalente aos estados no Brasil.

² Os Nasa são um dos 102 povos indígenas reconhecidos na Colômbia e no ano 2015 foram considerados um dos mais numerosos que existem no país com uma população próxima às 200.000 pessoas, de acordo a projeções do censo feito no ano 2005 pelo Departamento Administrativo Nacional de Estatísticas DANE.

³ Educação Própria é entendida como a possibilidade que tem a comunidade para “[...] administrar, orientar, dirigir, organizar e construir os processos e propostas educacionais com uma posição crítica, dialógica, investigativa, criativa e proativa tendo como base os projetos de vida das mesmas comunidades e fortalecendo a formação política de seus integrantes” (ORJUELA-BERNAL; MIARKA, 2018, p. 44).

Posteriormente, entre os anos 2013 e 2014, formei parte de um programa desenvolvido pelo Ministério da Educação Nacional (MEN) que buscava capacitar professores rurais em nível pedagógico e educativo com o objetivo de contribuir para o desenvolvimento profissional dos educadores, e no aprimoramento do ensino de matemática e das ciências naturais. Desta vez, meu destino foi o departamento de Guainía, que se caracteriza por ter uma população majoritariamente indígena⁴. Ali trabalhei com professores e estudantes de dez escolas da zona rural, alguns deles camponeses e, principalmente, com indígenas que pertenciam aos povos Puinave, Curripaco, Sikuane, Piapoco, Tucano, Desano, Wuanano, Piaroa, Yeral e Yanumami.

No ano de 2015, passei de tutor do programa do MEN a funcionário da Secretaria da Educação do mesmo departamento. Coordenava ações que permitissem, por um lado, diminuir os índices de abandono escolar e, por outro, consolidar uma política pública que sustentasse um trabalho educativo com os povos indígenas da região a partir de uma perspectiva indígena e intercultural.

Em tempos mais recentes acompanhei, no primeiro semestre do 2019, como parte de meu processo de formação e pesquisa no doutorado em Educação Matemática, a aldeia Taquaperi dos Guarani e Kaiowá, localizada perto da divisa com Paraguai no Estado de Mato Grosso do Sul.

UM PEDIDO:

...considerar, como parte operante ao texto, à conversa proposta, as seguintes cenas:

Cena 1: Um dia de aula “normal” numa escola indígena localizada em algum lugar entre as cordilheiras Ocidental e Central na Colômbia. De um momento a outro, percebe-se como os

⁴ Para o ano 2015, seguindo dados do DANE, 65% do total da população neste departamento era indígena.

habitantes de perto da escola, que também são indígenas, começam a descer das montanhas para, como soubemos depois, se refugiar na instituição educativa. A jornada escolar ainda não terminava quando, de uma montanha à outra, atacavam-se mutuamente uma das guerrilhas que operavam na região e o exército nacional, um dos agentes armados do governo nacional. No meio da confrontação armada estávamos todos nós, estudantes, professores e moradores, sem muito mais a fazer do que nos resguardarmos e esperarmos que o enfrentamento armado passasse para que todos pudéssemos voltar à casa. Uma escola que educa e defende a vida no meio de um cenário de violência e morte.

Cena 2: Numa região de fronteira, muito perto do Paraguai, adianta-se numa escola indígena uma atividade proposta pela secretaria de educação do município. Trata-se, ou pelo menos assim é concebida pelo órgão municipal, de uma jornada de formação de professores e diretivos à respeito da Base Nacional Curricular Comum. Durante a atividade são passadas diversas informações e perguntas que focam em aspectos gerais da mesma Base e postulando a importância da formação integral dos estudantes e a necessidade de se ajustar a um certo currículo em construção, desconhecendo, ao mesmo tempo, o processo educativo particularizado da própria escola em que se realizava a atividade. Mais do que uma jornada de formação, era um espaço informativo que desconsiderava os próprios sujeitos com os quais trabalhava.

A CONVERSA:

Educação, um universo vasto e complexo. Nos seus caminhos são diversas as trilhas para serem (des)andadas... Educação, um universo que sofre - e cada vez mais de modos mais intensos - por dizê-lo de alguma maneira, de uma grande e variada quantidade de adjetivações com as quais, em muitas ocasiões, parece que as preocupações estão mais com a distinção das diferenciações que dela são feitas do que com a própria diferença que é defendida. Quer dizer,

[...] estabelecem-se, de um ou outro modo, ações imperativas que misturam uma certa temporalidade com ideais de progresso, desenvolvimento e bem-estar nas que a relação com o outro – com o sujeito que aprende, com o indígena, com o camponês... – parecem estar mediadas pela intenção de “integrá-lo” ao próprio campo que define o adjetivo que acompanha à educação e/ou a um campo majoritário em que capital e trabalho são uma dupla presente que pode ora desarticular ora criar desejos. (ORJUELA-BERNAL, 2018, p. 108).

Agora bem, pensar e discutir parte do tema que aqui nos convoca, quer dizer a educação indígena, requer, necessariamente, pensar e discutir a mesma educação..., a história..., a política..., a cultura..., a vida mesma. Nesse sentido, cabe lembrar que a escola - e as ideias que possamos fazer ao entorno dela -, como um dos cenários amplamente associados a ela, à educação, não provém dos indígenas; salvo, quiçá, se considerarmos modos alternativos de assumi-la. Ela é “uma produção institucional de outro momento histórico e, portanto, nasceu associada a outras circunstâncias sociais, políticas e culturais” (TIRAMONTI, 2005, p. 890, tradução nossa).

CONTEXTUALIZANDO UM POUCO...

No caso da educação indígena especificamente, e conseqüentemente da escola indígena, na maioria dos países da América Latina o panorama tem sido praticamente o mesmo. Iniciou-se com uma educação que, além de ser administrada pela Igreja, procurava veementemente tirar dos indígenas suas práticas, costumes e crenças para convertê-los à fé cristã e “lhes outorgar um espaço dentro da sociedade civilizada”.

Ao longo do tempo, com o fim das colônias e os processos independentistas, as lutas sociais, as mudanças econômicas e até as guerras, tem-se gerado transformações em alguns aspectos, permitindo a gestação de diversas políticas institucionais educacionais, algumas delas amplamente conhecidas hoje como Educação Escolar Indígena ou Etnoeducação. Movimentos vieram para somar nas possibilidades de contemplar alternativas em uma

das instituições, ruminando Foucault (2002), mais influentes do aparelho de estado, a escola.

Tais propostas, seguindo Orjuela-Bernal (2018), despertaram amplos debates entre diferentes setores, entre eles os movimentos indígenas. Estes movimentos são decorrentes, no melhor dos casos, de diversas preocupações que têm a ver com o respeito pelas culturas autóctones e a necessidade de proporcionar maior atenção governamental às populações historicamente excluídas. Estas políticas foram destinadas a atender as comunidades diferenciadas, os povos e comunidades tradicionais e povos indígenas. No Brasil são entendidos⁵ como grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

Porém, se faz necessário lembrar que ainda existem distâncias consideráveis entre os processos em torno da educação e a formação/formulação da escola que foram seguidos de modo independente em cada um dos países latino-americanos, como bem o aponta Tiramonti (2003, 2005), a escola tem sido usada como instrumento “civilizatório” e de negação e anulação de identidades; sendo um exemplo disto a Cena 2 mencionada no início deste texto.

Dita anulação e negação não compromete unicamente as comunidades dos povos originários, mas também do grosso da população denominada majoritária. Este “outro(s) grupo(s)”, participa de uma espécie de brincadeira para a qual não foi consultado se queria fazer parte ou, e na qual desconhece as regras do jogo, as quais por sua vez não são realmente regras claras, e o único que se define como finalidade é a procura por promessas ancoradas num futuro incerto que discursa, principalmente, pelo mercado laboral e a integração cultural mundial.

⁵ De acordo com Decreto Federal nº. 6.040 de 7 de fevereiro de 2000.

No caso brasileiro, o contexto das políticas de escolarização para os indígenas caracterizou-se, num primeiro momento, por uma constante invisibilização e discriminação dos sujeitos a quem estas se destinavam. Os processos de escolarização deram-se de modo arbitrário e impositivo e operaram como, parafraseando Boa Ventura de Sousa Santos e Meneses (2010), um meio que propendia pela extinção das particularidades dos indígenas mediante ações inclementes de destruição dos conhecimentos próprios dos diferentes povos, epistemicídio, e de destruição física de diversos grupos indígenas no Brasil, de genocídio.

Num outro momento, a partir da década de 1970, alguns povos indígenas, apoiados por diversas organizações não governamentais e por universidades de todo o Brasil, desenvolveram um movimento de elaboração de propostas “diferenciadas, interculturais e bilingues” para as escolas indígenas. Nesse tempo, de acordo com Rossato (2002, p. 66), foi viável uma nova política para a educação escolar indígena, a qual teve como molde tanto mudanças na forma como esta era concebida quanto um cenário de luta por direitos humanos e sociais. Com isto, criaram-se condições para que a “escola para os índios” e sua ideologia integracionista e homogeneizadora comesçassem a ser questionadas. Desembocando, depois de quase duas décadas de luta dos movimentos indígenas de professores - que se consolidavam e produziam inúmeros documentos nos quais afirmavam a necessidade de uma educação escolar diferenciada para cada um dos povos - numa escolha própria, uma escola dos indígenas a qual poderia vir a se concretizar com os marcos da Constituição Federal de 1988.

Por outro lado, muitas Escolas Indígenas se constituem, ainda hoje, como um certo território dentro dos territórios indígenas, ou seja, como espaços físicos delimitados nos que, de modo particular, se reproduz um modelo hegemônico de organização e de conhecimento - entre eles, a educação matemática. Tais escolas são e estão permeadas por tensões entre diferentes regimes de conhecimento e, como apresenta Tassinari (2001), se constituem

como espaços de fronteira, entre a educação indígena e a educação escolar indígena.

No caso, por exemplo, das escolas nas áreas indígenas Guarani e Kaiowá, estas, hoje em sua maioria, encontram-se cercadas por muros e telas, que separam este território do território da área indígena. Assim, a noção de escola como um território de fronteira, baseia-se em espaços não muito delimitados, pois promovem intercâmbios entre populações, que se realizam sempre em movimento (OLIVEIRA; MENDES, 2018a). “Trata-se de entender a escola indígena como um espaço de indígenas e não indígenas e, assim, um espaço de angústias, incertezas, mas também de oportunidades e de criatividade” (TASSINARI, 2001, p. 68) ..., mas também é um espaço onde afetos acontecem.

No território da escola em áreas indígenas, as práticas culturais de uma comunidade estão em tensão com as práticas culturais da escola, a qual, por sua vez, apresenta toda uma cultura disciplinar, organizando o espaço, o tempo e o conhecimento de forma fragmentada (OLIVEIRA; MENDES, 2018b), desconsiderando as formas de organização de espaço e tempo para este povo. De acordo com o professor guarani-kaiowá Claudemiro Lescano (2014, p. 101), “a escola indígena ainda se encontra num fogo cruzado: ora se insere como parte do sistema, ora é diferenciada, porque a própria legislação não é respeitada pelo sistema”. Para o autor, os modelos impostos pelos sistemas nacionais de educação não levam em consideração os modos próprios de aprendizagem e de circulação de saberes entre os indígenas.

Da mesma forma, essa falta de respeito à que faz referência o professor-pesquisador é palpável no interior das áreas indígenas quando, desde as Secretarias Municipais de Educação pretendem-se, por exemplo, a implementação de políticas educativas nacionais sem que sejam discutidas previamente com os próprios afetados, é dizer com as comunidades indígenas para quem destinassem tais políticas.

Desconhecem-se, por exemplo, no caso dos Guarani e Kaiowá, os modos como eles operam com o território, o qual entende-se como um espaço que transcende o plano físico. Ou seja, como estabelecem

vínculos e relações entre seus modos de viver, de ser, denominado como *teko* pelos mesmos Guarani e Kaiowá, e o “lugar” que habitam, *tekoha*, o qual transcende a simples ideia de propriedade e usufruto de um terreno geograficamente demarcado, como preconiza o artigo 231 da Constituição Federal de 1988.

Ou seja, o território-escola articula-se de modo transgressor nos territórios indígenas quando - no lugar de fomentar a criação de formas outras de habitar os *tekoha* por parte dos próprios indígenas, sem que seus costumes e modos de fazer, viver e estar no mundo sejam alterados intencionalmente com lógicas que respondem às dinâmicas próprias do aparelho do estado - formula mecanismos que impendem o exercício autônomo dos professores, coordenadores, lideranças, estudantes e habitantes das comunidades para eleger como querem assumir seus próprios processos educativos sem que isto os condene a crises econômicas piores do que as que já se apresentam para levar a cabo seus projetos.

Uma autonomia que permita pensar a escola e os sujeitos que a habitam, como um espaço no qual seres complexos, singulares e cheio de potência - que estão além de mentes dispostas a teorias de pensamento e razão que os desconhecem e se esquecem do seu corpo e das relações que com ele estruturam com o meio em que vivem - possam viver plenamente de acordo a seus costumes, seus diversos *teko*, sem que para isso tenham que entrar no jogo perigoso da produtividade e eficiência que o mundo “civilizado” impõe.

Daí a importância da resistência que é gerada pelos professores e habitantes das comunidades indígenas ante o exercício de administração educativa feita pelos órgãos institucionais, na que sua vontade de controle e de uma disfarçada equidade se limita a fazer o mais fácil: educar em massa esquecendo a diferença. Resistências que operam como máquinas de guerra possibilitando aprofundar nos modos de vida dos mesmos Guarani e Kaiowá, de outras formas de existir como sujeitos como planteado por Deleuze e Guattari (2014).

UMA PAUSA...

O que tem a ver tudo isto com E(e)ducação⁶? E com M(m)atemática? E com E(e)ducação M(m)atemática? E com um professor de matemática? No final... melhor, no meio, qual é essa matemática que “precisa ser ensinada e aprendida”? Não seria válido, então, também nos perguntar o que é essa matemática que procura por ser ensinada e aprendida? Não, não, não, cuidado, estamos frente à armadilha da busca pela essência e, nesses essencialismos, territórios são bem definidos. Organizações e estratos aparecem para tomar posse e declarar assim reis e ou rainhas entre as ciências. Um discurso de verdade que se amolda e responde a relações de poder. Uma Educação, não só Matemática, para a economia..., para o mercado, ... para um certo futuro com promessas de sucesso...

AGORA, OUTRA PAUSA....

O que o trânsito pela educação indígena, pelas escolas indígenas contempladas tanto nas cenas convocadas quanto na minha experiência como profissional tem me “ensinado”, entre outras coisas, como professor de matemática? Se faz indispensável deixar de lado a lógica do sentido, do que explica, para nos entregar ao acontecimento. O que acontece no encontro, o que se produz no movimento, nas forças que se relacionam e nos afetam. Assim, o questionamento a respeito do o que é a matemática transforma-se

⁶ “O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto dos projetos e das representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos” (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 323). Alguns destes territórios são tomados aqui, às vezes como cenários institucionalizados – que demarcarei com inicial maiúscula, como a Educação Matemática, a Etnomatemática e a Educação Indígena – e às vezes como movimentos possíveis que reafirmam vidas – que demarcarei com inicial minúscula, por vezes pluralizado, como educações matemáticas, etnomatemáticas e educações indígenas.

em que matemática é essa que acontece no movimento entre os limites do significado e do representado. Ou, de um outro modo, quais são essas matemáticas, que emergem no operar o mundo e nas criações que dele são feitas que são inseparáveis do tempo, do espaço e dos desejos?

Não se trata, então, de criar ou promover traduções de uma matemática que continuem na reprodução de modelos que procuram por totalidades e que negam outras formas de conhecimento que escapam a seus princípios epistemológicos, mas, sim, de uma busca incessante pelos movimentos que engendram acontecimentos que estão em constante tensão. Afetações que se dão de forma múltipla. Tensões que operam, produzem e criam outras matemáticas e, me atreverei dizer aqui, outras etnomatemáticas que escapam aos padrões, regras e conceitos enquanto afirmam modos de vida que transbordam a sala de aula e a escola.

Mas o que são esses afetos? São os mesmos para todos? A singularidade de cada um nós e a própria multiplicidade que nos habita permite entrever que cada corpo, qualquer que seja, é afetado de modo singular e único em correspondência com os acontecimentos e as potências de agir. O que se traduz em expressões singulares não genéricas do próprio afeto e que se estabelecem necessariamente nessa relação com e desde o próprio corpo.

Assim, o desafio está em nos atentar a esses afetos, não para capturá-los, mas para produzir com eles - em nos pôr um pouco dentro das cenas para operar com ela-. Quer dizer, militar como professor já não é suficiente, e se faz necessário deslocar todo nosso corpo para que a diferença nos ocupe e com as marcas que vão sendo deixadas no corpo, nos atualizar sempre sobre o que pode um(a) professor(a) de matemática.

Assim, é preciso dizer que, ao fazer parte de diferentes processos de educação indígena, sejam alguns deles criados por e para eles mesmos ou decorrentes do aparelho de Estado, tenho tido a oportunidade de

aprender e reconhecer que a educação e as dinâmicas socioculturais compõem uma ferramenta de influência política e visibilidade social que permite dar conta da heterogeneidade de conhecimento dos diferentes grupos humanos, da necessidade urgente de promover modelos alternativos para explorar e partilhar esses conhecimentos e da importância das potências que carrega a consolidação de espaços de participação, discussão e reflexão realizadas pelos professores, líderes comunitários e comunidade em geral em relação a seus próprios processos, seus próprios incômodos e os diversos cenários em que eles acontecem (ORJUELA-BERNAL, 2018, p. 44).

Assim, os processos educativos dos quais tenho participado, considero, constituem lutas com ascendência legítima, entendida como uma série de fatos que involucram parâmetros de justiça que são dados principalmente por aspectos de tradição, cultura, ou memória histórica em procura de garantir direitos, que incidem em reivindicações de vida, que guardam suas potências nos *interstícios* de diversos cenários e ultrapassam a Educação Indígena, a Educação Matemática e a Etnomatemática, trazendo múltiplas tensões, marcas, afetos sobre os quais considero que se faz necessário refletir.

REFERÊNCIAS

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2**. V. 1. Tradução Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2014, 128 p.

FOUCAULT, M. **Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión**. Tradução Aurelio Garzón del Camino. Buenos Aires, Argentina. Siglo XXI Editores, 2002.

GUATTARI, F. RONILK, S. **Micropolítica**. Cartografia do desejo. 4ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.

LESCANO, C. **Tavyterã Reko Rokyta: os pilares da educação Guarani Kaiowá nos processos próprios de ensino e aprendizagem.** 2014. 130f. Dissertação (Mestrado em Educação) Universidade Católica Dom Bosco. Campo Grande, MS, 2014.

ORJUELA-BERNAL, J. **Indígenas, Cosmovisão e Ensino Superior: [algumas] tensões.** 2018. 120 f. Dissertação (Mestrado em Educação Matemática) - Instituto de Geociências e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista, Rio Claro, 2018. Disponível em: <<https://repositorio.unesp.br/handle/11449/154217>>. Acesso em: 10 sep. 2019.

OLIVEIRA, M.; MENDES, J. Formação de professores Guarani e Kaiowá: interculturalidade e decolonialidade no ensino de matemática. **Zetetiké**, Campinas, SP, v.26, n.1, p.167-184, jan./abr.2018a.

OLIVEIRA, M.; MENDES, J. Que saberes indígenas na escola? etnomatemática e numeramento na formação de professores indígenas. **Educação Matemática em Revista**, Brasília, v. 23, n. 60, p.184-197, out./dez. 2018b.

ROSSATO, V. **Os resultados da escolarização entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul – “Será o letrado ainda um dos nossos?”.** 2002, 185f. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS, 2002.

SANTOS, B.; MENESES, M. (Org.). **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010. 637 p.

TASSINARI, M. Escola Indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras de educação. In: LOPES; A. da S.; FERREIRA; A. M. (Org.). **Antropologia, História e Educação**, a questão indígena e a escola. v.1. São Paulo/SP: MARI/FAPESP/Global Editora, 2001, 44-77 p.

TIRAMONTI, G. Estado, educación y sociedad civil: una relación cambiante. In: TENTI FANFANI, E. (Comp.). **Educación media para todos**: los desafíos de la democratización del acceso. Buenos Aires: Altamira, 2003.

TIRAMONTI, G. La Escuela En La Encrucijada Del Cambio Epocal. **Educação e Sociedade**. Campinas, vol. 26, n. 92, p. 889-910, out. 2005. Disponível em: <<http://www.cedes.unicamp.br>> Acesso em: 08 sep. 2019.

O QUE PODEM OS CORPOS QUANDO NÃO HÁ AMANHÃ?

Juliana Soares Bom-Tempo
Universidade Federal de Uberlândia - UFU
ju_bomtempo@yahoo.com.br

“No livro *A trégua*, Primo Levi conta o seguinte episódio. Finda a guerra, quando voltava pra casa saído de Auschwitz, discute com um sobrevivente grego sobre o que importa mais durante a guerra, sapatos ou comida. O grego argumenta que sapatos, pois ‘quem tem sapatos pode ir em busca de comida, ao passo que o inverso não funciona’. Mas a guerra já terminou, retruca Levi, ao que o interlocutor lhe responde: ‘Guerra é sempre’”
[PELBART, 2019, p. 9]

O que podemos dizer quando as palavras já não são suficientes?

Ou poderia dizer: como se dá uma ética dos encontros quando não se tem amanhã? Essa pergunta há muito me ocupa. Ela é elaborada diante dos fatos criados, inventados e efetivados que presenciamos atônitos numa perspectiva global, nacional e local. Nos espaços em que estou, nas salas onde ministro aulas, em palestras que profiro, nos grupos que facilito e coordeno, nas mesas de boteco que me ponho, coloco tal indagação impreterivelmente no que considero um exercício do pensamento, e, junto a ela, percebo uma espécie de curto-circuito iminente que parece dizer o que todos já sentem e intuem.

Pode-se ouvir a questão de alguns pontos de vista. Um deles – talvez o mais direto e ligado a certa cognição ancorada nos sintomas do presente: medo e ansiedade – nos faria pensá-la, com extremo pessimismo, nos âmbitos do fracasso, da falência e da morte; afinal o que mais poderia ser a afirmação embutida “... quando não se tem amanhã”? Esse ponto de vista explicita um lugar de escuta que ainda

se ressentente da derrocada do projeto moderno, tão orquestrado no Brasil e presente nas letras garrafais de sua bandeira, Ordem e Progresso. Não, não há progresso e a ordem tão cultivada e solicitada por certa elite não será suficiente para garantir a segurança dos seus. O tom pessimista pode se dissipar minimamente e insistir na ideia de que “não parece, mas estamos melhorando” junto à lembrança das crises que já passamos e que, afinal, depois delas, muito se melhorou no sentido de acessibilidade, programas que se desenvolveram, discussões que se produziram.

Outras perspectivas seriam possíveis diante do problema proposto. Frente ao silêncio irremediável que se prossegue quando faço a pergunta, uma frase dita em uma das vezes pareceu-me recolocar bem o que está em jogo: “Não faça essa questão! Ela nos impede de acreditar”. Desse prisma, tal indagação abala a esperança de um mundo bom para aqueles que o mereçam, onde as coisas se equalizem e se estabilizem na seguridade de que há um caminho desenhado e podemos segui-lo para chegarmos “lá”, basta ser perseverante e acreditar. Um “lá” que se espera com uma vida moderninha garantida. Classe média, vida média, jeitinho brasileiro médio de se viver sem grandes apetites, fazendo turismo uma vez ao ano e deixando a vida ser vivida em sessões de análises que fariam interpretações, não tão surpreendentes, para decifrar de onde viria essa tão recorrente angústia.

Poderia lançar a questão a você leitor: “Como você está agora?”

Descrevo a seguir um caso verídico. A veracidade dele está em colocarmos a relação entre espaços, objetos e corpos numa linha de variação oscilante em que as hierarquias se desfaçam. Em busca por tal veracidade nos encontramos eu e ela. “Venha como você está!” seria nossa primeira consigna.

Geani¹ é uma jovem mulher de 32 anos, lésbica e com um quadro já diagnosticado com duas categorias taxonômicas: a primeira, bipolaridade; a segunda, transtorno borderline. Tentou se matar três vezes. Na terceira, tomou cerca de 30 comprimidos benzodiazepínicos. Gravou em áudio falas das suas sensações durante os efeitos da medicação ao passar das horas. Em seu relato, descreve que seu quarto estava sendo invadido por várias pessoas, homens, mulheres, velhos que conversavam e reivindicavam uma atitude diante do caos que se instalava. “Reaja!” eles exclamavam. Geani foi encontrada pela irmã mais velha delirando e já em estado letárgico. A família chama a ambulância e ela é levada ao pronto-socorro do HC. Passa por lavagem estomacal, entra em coma e permanece nesse estado por três dias. Retoma aos poucos certa consciência. Retorna pra casa. Cerca de dois meses depois, me procura para atendimento clínico. Apresento meus procedimentos e modos de atender. Atendo na rua, em lugares públicos, parques, ruas, praças, cafés. Digo: “é que estou mais interessada na vida que na doença”. Ao logo de um ano de atendimento, Geani consegue um emprego, fica pelo período de três meses de experiência, vacilando entre abandonar ou não o emprego, “não suporto os jogos e as hipocrisias; além disso, esperam muito de mim...”. Ao final do período de experiência, decide que não quer ser contratada efetivamente e pede para sair. Começa um namoro com uma jovem de 26 anos, com sérias questões familiares, incluindo o adoecimento de sua mãe, diagnosticada com esquizofrenia, e o convívio com um abusador desde a infância. Entre brigas e discussões, excessos de controle, ciúmes e agressões, Geani decide, ao final de três meses, terminar seu namoro. O que faltava falir? A terapia. Geani me dizia em praticamente todas as sessões “não conseguirei continuar, não consigo melhorar, não vou atender às suas expectativas, está perdendo tempo comigo”. E assim,

¹ Geani é um nome fictício utilizado para garantir o anonimato da identidade da participante, respeitando questões éticas. Vale ressaltar que há a autorização por escrito e devidamente assinada para relatar o caso.

seguimos, titubeantes, precárias e vulneráveis. Ora nos cafés, ora sentadas no meio fio iluminadas pelos carros passando, ora deitas na grama da praça próxima a sua casa. “Geani, não espero que você fique bem”. Essa minha fala parece liberar alguma pressão que existia entre nós. “Mas então pra que serve seu trabalho?”, ela retruca. “Pra nada, minha função é acompanhar sua geografia, seus movimentos no mundo. E acompanhar quer dizer propor estratégias, criar aberturas, fazer desse encontro uma política de vida e de certo agora”.

Acompanho Geani por um ano e encerramos o atendimento, reconhecendo o caminho percorrido até ali e ela me entrega uma carta.

[...] eu me lembro que era uma quarta-feira o dia em que decidi morrer pela última vez. O motivo? Mais uma decepção amorosa. Mas não posso subestimar assim minhas razões, porque eu sempre refletia e fazia um balanço das coisas positivas e negativas na minha vida e essas decepções eram nada mais que a gota d’água. Curioso pensar que minha vocação para morrer era tão ruim quanto para viver, porque em nenhuma das duas eu tinha sucesso. E era cansativo. Eu já estava muito cansada quando, no dia seguinte, depois de ter passado muitas horas no hospital e voltando para a casa sozinha, eu olhei para mim mesma e senti pena de mim, eu realmente senti uma tristeza profunda por me ver naquela situação outra vez. Mas preciso ressaltar que no meio disso tudo sempre houve uma busca, sempre houve uma chama acesa, por mais apagada que fosse. E nessas buscas eu encontrei elementos suficientes que fizeram de mim uma terra fértil, mas que só rendia frutos quando eu não cortava as raízes. Foram as buscas, foi essa fagulha de luz que me fez chegar até aqui. [...]

Os pensamentos que vou expor aqui são frutos do trabalho terapêutico. As sessões sempre me agregaram bastante, tenho da mente reflexiva e sempre busquei tirar o máximo de proveito de tudo o que você me dizia. Entre tantas coisas, algumas me marcaram muito. Você me dizer, logo na primeira sessão, que meu “problema” era político me fez abrir a mente para uma nova perspectiva. Me fez compreender que meus problemas não eram diferentes dos problemas gerais da sociedade, é apenas uma proporção diminuída e pessoal. Tudo que enfrentei e enfrento em casa durante toda a vida: ‘preconceito, violência, repreensões, etc.’, nada mais é que o que as pessoas enfrentam em grandes proporções lá fora. Ao passo que isso abriu minha mente, também me motivou a olhar para as pessoas e para o mundo de uma

forma mais compreensiva. Estamos todos no mesmo barco? Alguns de nós sim. Outros são âncoras que nos impedem de navegar. [...]
(Acervo pessoal).

Da perspectiva que parto, todo sintoma psíquico, emocional, relacional, é político. Político, já que emerge de numa malha de interesses, condutas, modulações socioculturais, relações de trabalho com diretrizes bem claras – cooptar o desejo dos viventes ao *way of life* capitalístico – e estratégias obscuras – capturas dos apetites ao mínimo de uma vida para sobreviventes. Todo sintoma é gestado no atravessamento de forças que regem o trabalho, forças sexuais, ambientais, familiares, econômicas, virtuais, corpóreas, sempre em relação com certa alteridade. Reconhecer o outro como uma partícula de si enquanto coletividade e, também, o oceano impregnado com petróleo como gotas do mesmo sangue que corre em minhas veias é, também, subverter a própria ideia de crise psiquiátrica, de crise econômica, de crise ecológica, de crise política, entendendo que o que é mais urgente é uma crise devastadora de presença. Nossa desconexão nos adocece, seguimos apáticos e atônitos diante dos fatos indigestos, dos ritmos frenéticos, das competições por notas, eficiências e desempenhos, num modo de vida que visa criar os empreendedores de si, em um empresariado que se desvencilha das implicações do que teríamos como os planos do comum.

A ideia de que estamos em crise e precisamos fazer algumas coisas para garantir que ela não acabe com nossa existência, num apocalipse fatal, engendra um governo dos afetos que nos coloca, a todxs, num estado de assistir aos fatos tendo a tristeza como um tipo de política de gestão das massas. Estamos tristes. Nossos apetites se perdem diante da venda desenfreada das nossas possibilidades de autonomia, da iminência dos rompimentos de barragens em Minas, da deflagrada morte das nossas florestas, do aumento de agrotóxicos em nossas plantações, da precarização das universidades na busca por dismantelar nossos programas de pesquisa, da construção ininterrupta de um país dependente, onde

o sonho dos pobres de terem vez escorre como uma descarga que leva tudo o que produzimos até aqui para um mar de certezas desastrosas, do desmanche das políticas de promoção e prevenção do nosso jovem Sistema Único de Saúde, da violência autorizada e estimulada às mulheres, aos negros, aos gays, às lésbicas, às (aos) trans, aos corpos, às diferenças. Nós que aqui estamos, assistindo o desmantelamento e a derrocada.

O livro “Aos nossos amigos. Crise e insurreição” (2016), do qual não poderei citar os autores pois está assinado como “comitê invisível”, lançado pela n-1 edições, sob a coordenação editorial de Peter Pál Pelbart, apresenta, em seu primeiro capítulo “*Merry crisis and happy new fear*”, o subtítulo “a crise é um modo de governo”. Nele, especificamente, apresenta-se a produção de um estado geral de alerta diante da irrupção de uma crise apocalíptica que nos aflige. É justamente nessa construção de estados limites nas pessoas que incluem terror, pânico e desespero, que se constrói um modo de gestão das subjetividades e dos desejos. Certo *modus operandi* de colocar a todos na precariedade de ainda ter que afirmar uma suposta ordem como a salvaguarda de nossa humanidade, essa concepção de “humanos” que nos trouxe até aqui, em favor de uma civilidade não menos fracassada enquanto projeto de vida.

Em nome do “humano” – demasiado humano, de certo prisma nietzschiano –, acompanhamos a significação e a subjetivação de nossos rostos, fixados na imagem que conjuga subjetividades e significâncias em linhas que desenhavam nossas faces: homem, branco, heterossexual. “O rosto é uma política” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 50). O rosto desterritorializa a cabeça como parte de um corpo multidimensional; ou seja, arranca da cabeça os signos e as afecções que faziam dela parte de um corpo sensível que viria antes de qualquer significado e de toda subjetivação; reterritorializa com signos e afectos o que antes era cabeça e agora passa a ser rosto, nos configurando como homem dentro de um padrão já normatizado. Essa operação nos arranca certa ética primeira, que tivemos em algum momento perdido da história; uma ética que nos impelia a nos conectarmos ao real com cada um

em jogo e com os elãs vitais que tais teias de conexões produzem. Isso nos convocava a fazermos um pacto de vivacidade entre os corpos, o mundo, às ecologias que ainda hoje se engendram e ramificam no que chamamos vida. Hoje, junto à predominância racional de um corpo que tem substituída a cabeça pelo rosto, vemos perdidas nossas possibilidades de conexão, perdemos a ritualística cultural e social dos pactos, a magia de ampliarmos nossa presença na percepção dos corpos, dos encontros, das relações, do planeta.

Cabeça substituída por um rosto que, em favor do “humano”, significa e subjetiva nossas possibilidades de afecção no mundo em semióticas extremamente vinculadas, mesmo no que teríamos de mais íntimo, aos gerenciamentos do capitalismo: dos links aos likes que deixam vulneráveis as imagens de si, as possibilidades de existência e os modos de relação.

A cabeça está compreendida no corpo, mas não o rosto. O rosto é uma superfície: traços, linhas, rugas do rosto, rosto comprido, quadrado, triangular; o rosto é um mapa, mesmo se aplicado sobre um volume, envolvendo-o, mesmo se cercado e margeando cavidades que não existem mais senão como buracos. Mesmo humana, a cabeça não é forçosamente um rosto. O rosto só se produz quando a cabeça para de fazer parte do corpo, quando para de ser codificada pelo corpo, quando ela mesma para de ter um código corporal polívoco multidimensional – quando o corpo, incluindo a cabeça, se encontra descodificado e deve ser *sobrecodificado* por algo que denominaremos Rosto (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 35).

Tudo que não opera no sentido dessa humanidade precisa passar por certo alisamento e por estratégias de estratificação, garantindo o humano já rostificado e subjetivado. A produção de uma figura que, além dos artifícios já presentes nas tecnologias de gestão dos corpos, dos gestos e dos modos, hoje é convocada por uma economia das percepções e das atenções com tantas telas dirigindo tal produção subjetiva, desejante e que nos afasta cada vez mais do vital.

Ele [referindo-se ao homem] é, visivelmente, cada vez mais e mais esse *existencialista superequipado*, que tudo engendra, que tudo recria de modo contínuo, sem conseguir suportar uma realidade que, por todos os lados, o ultrapassa. “Compreender o mundo, para um homem”, admitia sem rodeios o idiota do Camus, “é reduzi-lo ao humano, marcá-lo com seu selo”. [...] A vida é efetiva e afetivamente ausente para ele, uma vez que a vida o repugna; no fundo, ela o leva a náusea. Tudo o que é real contém de instável, de irreduzível, de palpável, de corporal, de pesado, de calor e de cansaço, eis aquilo de que ele conseguiu se proteger, projetando-o para o plano ideal, visual, distante, digital da internet, sem fricção nem lágrimas, sem morte nem cheiro (COMITÊ INVISÍVEL, 2016, p. 34).

Assim, junto à degradação das nossas florestas e dos recursos minerais, o que está em jogo é o esgotamento das possibilidades de vida e de diferenciação. Tal falta de apetite vital nos convoca para a urgência de estarmos diante de uma construção planetária, mortificante e apaziguadora dos processos de subjetivação. “Essa catástrofe é acima de tudo, existencial, afetiva, metafísica” (COMITÊ INVISÍVEL, 2016, p. 33).

Não se trata de um apocalipse que chegará ou a catástrofe inevitável e derradeira para o fim. A questão é que já estamos à mercê de uma vida que já foi, um projeto falido de civilização e humanidade. Colocamos o homem no centro com a supremacia de viver uma época no planeta chamada antropoceno. Em nome da humanidade muito se matou, muito se roubou, muito se extraiu.

“Colocar o humano no centro”, era o projeto ocidental. Levou ao que sabemos. [...] Nós, revolucionários, com nosso humanismo atávico, faríamos bem em prestar atenção aos ininterruptos levantes dos povos indígenas da América Central e da América do Sul, nesses últimos 20 anos. Suas palavras de ordem poderiam ser: “colocar a Terra no centro”. É uma declaração de guerra *contra o Homem* (IBIDEM, p. 39, grifos do original).

Nossas ausências perceptivas e atencionais nos colocam como uma espécie de presa fácil à gestão apocalíptica e, assim, a difundida ideia de crise parece se apresentar com maior ênfase e eficácia. Quando digo eficácia, anoro-me na produção de alguns ânimos e das consequências irremediáveis conquistadas pela

proposição de certo Estado de Crise. “O capital, longe de temer as crises, hoje se esforça para produzi-las de maneira experimental” (IBIDEM, p. 24); assim, a estratégia passa a ser “[...] suscitar o caos voluntariamente a fim de tornar a ordem mais desejável que a revolução” (IBIDEM, p. 27).

Desse ponto de vista, podemos analisar o surto iminente em que estamos e a necessidade quase desesperada de recuperar a promessa por certo amanhã. Uma crise programada e gestada, que não mais se vincula diretamente ao dinheiro, a mais-valia financeira ou aos lucros, mas, antes de tudo, uma crise de presença. Nossa atonia promove a gestão, os engendramentos que dirigem o que deve ser desejado e como se deve ser subjetivado. Nossa recusa à instabilidade própria de uma vida ancorada no real nos coloca num estado de ausência irremediável e fatal.

A mentira de todo e qualquer apocalíptico ocidental consiste em projetar sobre o mundo o luto que nós não lhe podemos fazer. Não foi o mundo que se perdeu, fomos nós que perdemos o mundo e o perdemos sem parar; não é ele que em breve vai acabar, somos nós que *estamos acabados*, amputados, cortados, nós que recusamos alucinadamente o contato vital com o real. A crise não é econômica, ecológica ou política, *a crise é antes de tudo crise de presença*. A tal ponto que o *must* da mercadoria – o iPhone e o Hummer, em geral – consiste numa aparelhagem sofisticada da ausência (IBIDEM, p. 35, grifos do original).

Diante da irremediável e precária falência de se estar à espera de certo amanhã, que – já adiantado – não virá, a crise se torna um estratégia de gestão e um modo eficaz de introduzir certo remédio; uma forma controlada de gerenciar uma crise permanente, para que uma crise efetiva não possa ter espaço e nem tempo para acontecer, divulgando a ideia de caos com o objetivo direto de que todos desejem e reivindiquem alguma ordem, mesmo às custas do controle, da censura e da morte às diferenças. “O remédio já não serve para pôr fim à crise. Pelo contrário, a crise é desencadeada com o objetivo de introduzir o remédio” (IBIDEM, p. 25).

Não é em outro mundo que brotam, quase como numa resistência involuntária, vários sintomas ligados às “doenças da alma”. É neste mundo que se engendra, junto a todas as dimensões políticas presentes no cenário atual, uma proliferação de sintomas, transtornos e síndromes ligada aos adoecimentos psíquicos, emocionais e relacionais, como uma espécie de captação inconsciente de um estado de exceção que se nega a todo tempo, mas que os corpos permanentemente denunciam.

O que fazer diante dessa configuração planetária e subjetiva? Como sobreviver à queda e ao caos?

Partimos da perspectiva de aproveitar a onda crescente e não menos perigosa de vazarmos inconscientes que se expurgam em sintomas e que, mesmo junto a um funcionamento problemático, resistem aos modos de amortização diante das crises permanentemente introduzidas. Partimos em busca da construção de algo que se constrói junto às crescentes ondas de adoecimentos graves, tendo na afirmação da crise o engajamento dos envolvidos à certa ética dos encontros.

Gilles Deleuze (2002) no livro “Espinosa: filosofia prática” nos convida a pensar as concepções de essência e existência de certo ponto de vista que difere ética e moral. Espinosa, sob a ótica deleuziana, afirma que a existência em uma dimensão prática nos oferece uma prova da eternidade da essência. Entretanto, essa prova não passa pelo julgamento segundo um juízo de bem e mal, mas antes por uma prova físico-química dos estados, tendo como crivo o aumento ou a diminuição da nossa capacidade de agir e de ser afetado. Nesse sentido, “[...] a eternidade da essência só chega depois, é estritamente contemporânea, coexistente à existência na sua duração” (DELEUZE, 2002, p. 47). Assim, podemos falar em “alegrias” e “tristezas” apenas sob esse critério do que aumenta ou diminui nossa potência de agir e nossa capacidade de afetar e ser afetado. A eternidade das essências estaria conectada com uma vida que se vive, com os encontros e com os apetites gerados.

É desse ponto de vista que tomamos o corpo como primado para uma operação clínico-poética. O corpo enquanto potência de

agir e capacidade de afetar e ser afetado, corpo que pode ser captado em suas dimensões físico-químicas tomadas como prova ética das essências. As intensidades dos afectos que nos atravessam se expressam nas extensões corpóreas gestadas a cada encontro, alterando velocidades e acelerações entre as partículas; o que exprime como existência a duração de certa essência. Tais afecções, em alguns momentos, restringem nossas relações, dando vazão a tristezas como diminuição da capacidade de afetar e ser afetado e constringendo nossas potências de agir no mundo. Em outros, ativam e abrem nossos apetites afirmando alegrias como aumento. Assim, somente as alegrias são capazes de transformar afecções externas e passivas em afecções ativas e interiores as nossas essências, exprimindo na existência uma alegria afirmativa, autônoma e causal.

É no corpo que os sintomas se exprimem, é em suas relações físico-químicas que se expressam as afecções da alma. O corpo tem o primado de tornar sensível a aceleração dos batimentos cardíacos, o formigamento do coró cabeludo, a dormência nas pernas, o suor das mãos, a moleza do corpo ao tentar levantar da cama, a dificuldade em caminhar pelas ruas, a confusão de entendimento em uma conversa ou em uma aula. É no corpo que propomos intervir, junto às afecções e às relações estabelecidas.

POR UMA CLÍNICA-POÉTICA

Quais articulações se conseguiria fazer ao aproximar modos de funcionamento distintos, tais como o clínico e o poético, nos planos das artes do corpo?

Na perspectiva proposta, os corpos se tratam sempre de multiplicidades. Nesse tensionamento, põem-se em busca das condições de experiências nos encontros entre o clínico e o poético, condições estas que não estão dadas a priori, mas que são construídas a cada experiência. Uma experimentação acontece em meio às relações e às maneiras de lidar com a vida, que, ao serem

mobilizadas a repensarem suas práticas, podem fazer nascer outros modos de ver e sentir.

As disjunções e dissonâncias, que permeiam os meios das artes no contemporâneo, configuram-se em planos híbridos que se constroem nos interstícios de vários campos: arquitetura, teatro, dança, artes visuais, música, antropologia, ritual, literatura, instalação, intervenção. As artes do corpo, especificamente a arte da performance, a educação somática, o teatro em suas vertentes pós-dramáticas e a algumas práticas em dança contemporânea, são caracterizadas pelas potências de rasurar o que está posto, o já sabido e já reconhecido operando um tipo de intervenção problemática e dando visibilidade aos entraves dos modos de vida próprios ao cotidiano. Uma espécie de diagnóstico de onde a vida encontra-se travada nos fluxos criativos e nas forças afirmativas; uma clínica do mundo, que se dá a partir das poéticas agenciadas no e através dos corpos (BOM-TEMPO, 2015).

Diante dessas considerações, torna-se necessário abrir, mesmo que sutilmente, os terrenos e localizar que tipos de condições atravessam as experiências do que se chama atualmente de clínico, no movimento de conseguir encontrar germens que possam gerar o acontecimento de uma Clínica-Poética junto a procedimentos ligados às artes do corpo. Ao entrar nos meios clínicos, alguns territórios são tangenciados, já que, para sua delimitação como campo de atuação, existem produções de vários tipos de intervenções, frente a diferenciados modos de vida. Modos especificamente encaminhados para uma clínica quando adoecidos e dissociados do que se tem como referência de práticas e de relações tidas como saudáveis em determinado repertório cultural.

Estamos diante de um embate processual que culmina numa cultura da crise, gestando continuamente paralisias e passividades diante das concepções de catástrofe e apocalipse que nos rondam na atualidade, gerando políticas de si que se engatam a uma sintomatologia do presente, evitando assim a consistência necessária diante de uma crise efetiva. Nossa crise de presença nos impossibilita de acessar os corpos como plano de afectos e nos

incapacita diante da tempestade sensorial e físico-química que nossos corpos produzem, bloqueando processos vitais e adoecendo os fluxos desejantes que nos maquinam no mundo.

Onde foram parar nossos apetites? Estamos adoecidos de vontades, o processo que nos engata, que nos articula e faz passar o fluxo encontra-se impedido. “A doença não é processo, mas parada do processo” (DELEUZE, 1997, p. 13).

Frente a nossa crise de presença e a ideia de crise apocalíptica como um tipo de gestão dos afetos e das subjetividades, o propósito aqui apresentado é intervir no corpo, junto às estratégias artísticas, poéticas, políticas e clínicas, para pensar a arte como mobilizadora de experiências vividas, do que é tido como saudável e doente, e dos processos e programas educacionais ligados às práticas cotidianas.

Por uma Clínica-Poética é um projeto de pesquisa e extensão, vinculado à Pró-Reitoria de Extensão – PROEX e à Pró-Reitoria de Assistência Estudantil – PROAE da Universidade Federal de Uberlândia/MG - UFU; realiza encontros há um ano, que operaram intervenções e acompanhamentos com discentes de vários cursos da UFU e, também, encontros pontuais em eventos de outros espaços e de outras universidades. Conta com uma equipe composta por artistas, psicólogos, arquitetos, enfermeiros, atuando conjuntamente com os presentes. Propõe-se considerar a construção dos encontros nos abrindo para o acompanhamento de quem chega, de como chega e quais estratégias de manejo lançaremos mão diante dos sintomas manifestos. Para tanto, seguimos com a construção de um procedimento, sendo este o que nos possibilita avançar diante da crise e do caos.

Dos alunos de artes visuais desmerecidos em seus trabalhos por usarem materiais descartáveis de algo tratado como “de baixa qualidade” ofuscando sua iniciativa em fazer o trabalho a todo custo, aos estudantes de engenharia que precisam de eficiência 100 nas disciplinas de resistência dos materiais para se colocarem aptos a serem tomados pelos professores como futuros profissionais de sucesso, passando pelos discentes de medicina com excessiva carga horária e frieza técnica, o que garantiria, pelo menos como

pressuposto, um eficiente manejo clínico. Dos estudantes de arquitetura execrados nas disciplinas de projetos depois de dias em claro para construir uma proposta tida como eficaz para o imóvel vislumbrado, às apresentações cênicas dos estágios do curso de dança, em que os alunos passam um ano e meio imersos em um processo criativo tomado por eles e pelas críticas advindas da comunidade acadêmica como “o trabalho que o legitimará como profissional da dança”. Todos esses tensionamentos acadêmicos estão emaranhados de histórias, de vidas, de decepções amorosas, de choros engolidos, de noites mal dormidas, de trabalhos procrastinados, das preocupações em pagar o aluguel, a comida, o transporte, da solidão de voltar sozinho pra casa, do medo de ser assediada ao caminhar pelas ruas da cidade, das tensões dos trânsitos, das precariedades relacionais, das invasões familiares, da carência afetiva, das brigas com a melhor amiga, da necessidade de satisfação sexual pouco considerada, de uma vida que se vive e que poucas vezes é tomada em sua primazia.

É a partir disso que penso – junto ao capítulo “O amanhã foi anulado”, do livro *Motim e Destituição Agora* (2018) do Comitê Invisível – precisamos parar de falar da vida e falar *desde* a vida, parar de falar do mundo e falar *desde* o mundo. É o corpo nossa primeira ecologia, é no corpo que o sintoma se manifesta e é o corpo que precisa se sensibilizar. Nossa crise de presença tem relação direta com a sensibilidade, com a vida que passa pela janela e não é vivida. É por aí que pensamos uma clínica que acontece no corpo, uma clínica-poética.

O acolhimento do projeto Por uma Clínica-Poética se dá em um espaço da Universidade Federal de Uberlândia localizado no Campus Santa Mônica, no antigo Restaurante Universitário (RU), adaptado como uma sala de lutas, com um tatame de 16 m² em uma sala de aproximadamente 20 m². Temos duas pias no local, e o banheiro e o bebedouro ficam no prédio lateral. Além disso, temos ao lado um espaço gramado com uma mangueira e algumas árvores menores. Ficamos ao lado da avenida principal de circulação de veículos do interior do Campus, ao lado de uma das

rotatórias, também gramada. Descrevo esses espaços pois eles são utilizados e muito importantes para o trabalho. O espaço, assim como os corpos e os objetos – estes que, também, são considerados corpos nas relações agenciadas pelos procedimentos – adquirem, no trabalho da Clínica-Poética, uma relação desierarquizada e transversal em que, dependendo da proposição, opera com funções variadas: ora um objeto acolhe, ora o espaço nos propõe o que fazer, ora os corpos se valem de apoios uns dos outros, ora os objetos ganham fisicalidade ditando os ritmos.

No início de toda Clínica-Poética, ao chegarmos, fazemos um pacto entre os presentes a partir de três axiomas tomados como *verbos-musculares*, já que o que pactuamos verbalmente cria uma selagem corpo-pensamento, como uma espécie de placa de prata sensível às intensidades de luz e sombra, permeáveis à mobilidade dos fluxos e certa atenção aos bloqueios. Primeiro verbo-muscular: “se entregar não é se abandonar!”. Segundo verbo-muscular: “você tem autonomia no trabalho, você é um especialista em você mesmo!”. Terceiro verbo-muscular: “cuidar do outro é cuidar de si, não tem diferença!”. Diariamente, antes dos procedimentos práticos, após o pacto com os verbos-musculares, segue a questão urgente: “como vocês está agora?”. Você pode responder ou não. Algumas palavras, alguns silêncios, algumas gestualidades ocupam o espaço, os olhares, as relações fazem começar a criação de uma fenda no espaço-tempo. Essa fenda nos convoca a habitarmos cada encontro com a implicação de não haver amanhã. “Nem antes, nem depois, mas aqui e agora”.

O PROCEDIMENTO

Em termos metodológicos, utilizamos estratégias construídas junto às artes do corpo, lançando mão de procedimentos, a partir da perspectiva clínica da esquizoanálise (DELEUZE; GUATTARI, 1972; 1980) e operando no acolhimento dos processos de subjetivações, dos afectos e das possíveis crises que tais procedimentos podem desencadear.

Vale ressaltar que a perspectiva da esquizoanálise foi proposta por Gilles Deleuze e Félix Guattari, principalmente, nos livros "O Anti-Édipo" (1972) e "Mil Platôs" (1980), ambos seguidos do mesmo subtítulo: "Capitalismo e Esquizofrenia". Trata-se de uma crítica à Psicanálise, principalmente, no concernente ao estofo conceitual e à prática clínica, quando esta propõe a concepção do *desejo*, necessariamente vinculada à falta e a configuração estrutural de subjetivação do Eu alicerçado à dinâmica familiar, patriarcal e nuclear – configuração esta desenhada em prol do desenvolvimento do capitalismo.

A partir dessa crítica, as perspectivas da esquizoanálise convocam o conceito de *máquinas desejantes* ao operarem, segundo eles, junto à construção de certo *Inconsciente Maquínico* aberto às conexões com o mundo e povoado de dimensões históricas e políticas nas semióticas que o constituem. O inconsciente, desse ponto de vista, não seria exclusivamente restrito e fundado por um estofo refratário às repressões em busca por um objeto perdido e faltante, e sim uma produção desejante que tem por necessidade engendrar acoplamentos com o mundo, com os afectos e com os signos para construir passagens aos fluxos e às pulsões. Não se trata de negar as dimensões familiares ou edípicas e as precariedades do desejo naquilo que falta, mas de entender esses processos como partes do motor de uma usina de produção e de conexão de certo si e de certo mundo, em um engendramento onde o intermezzo, o entre, o acoplamento é constitutivo. Não um Eu que se relaciona, mas está separado do mundo, mas um si-mundo. "Si" – ou "Moi" em francês – que se difere de um "Eu" – ou "Je" em francês –, singularizando os processos de subjetivações impregnados pelos encontros no mundo.

O esquizo – que tem por base etimológica do grego o significado de fendido, segmentado, dividido – seria, justamente, o corte que impossibilita a unificação de certo Eu e que opera no sentido da singularização si-mundo. O sintoma, partindo desse prisma, seria uma passagem abrupta das forças pulsionais que buscam, desesperadamente, uma conexão no mundo. Este seria um

vazamento do corpo no mundo em busca por engrenagens que desobstruam os bloqueios gestados por todo sistema de capturas, normatizações e restrições que sujeitam as subjetividades contemporâneas ancoradas ao que Félix Guattari (1981) chama Capitalismo Mundial Integrado.

Não se trata de uma apologia ao adoecimento, à esquizofrenia e ao sintoma, mas de politizar o desejo e o inconsciente. Todo sintoma, desse ponto de vista, por mais pessoal que seja, é político. Todo delírio é social. A esquizoanálise propõe uma perspectiva micropolítica de produzir novas sensibilidades e outros modos de ver e agir. Por um direito à sensibilidade que não passe por normatizações ou protocolos, mas antes que engendre modos diferenciados de relação, de percepção e de afecção.

Eis que voltamos à questão da esquizoanálise! Não se trata, como podemos perceber, de uma nova receita psicológica ou psicossociológica, mas de uma prática micropolítica que só tomará sentido em relação a um gigantesco rizoma de revoluções moleculares, proliferando a partir de uma multidão de devires mutantes: devir mulher, devir criança, devir velho, devir animal, planta, cosmos, devir invisível... – tantas maneiras de inventar, de “maquinar” novas sensibilidades, novas inteligências da existências, uma nova doçura (GUATTARI, 1981, p. 139).

Ao considerar a urgência de se construir outras políticas de sensibilidades e outros modos de existência, ao politizar o desejo e o inconsciente tem-se a urgência de criar procedimentos que convoquem o acontecimento de uma Clínica-Poética, esta entendida como um diagnóstico das forças que bloqueiam, fixam e estabilizam os fluxos de desejo e de engrenagem no mundo e, também, como a criação de pequenos desvios que possibilitem outras passagens das forças vitais. Isso passa pela construção de tecnologias de si que, afirma Foucault no seminário de 1982:

[...] permite aos indivíduos efetuar, com seus próprios meios ou com a ajuda de outros, um certo número de operações em seus próprios corpos, almas, pensamentos, condutas e modos de ser, de modo a transformá-los com o objetivo de alcançar um certo estado de felicidade, pureza, sabedoria,

perfeição ou imortalidade”. Foucault também chama as tecnologias de si de hermenêutica de si. Junto aos Gregos, retoma a ideia de “preocupar-se consigo mesmo (FOUCAULT, 2004, p. 323).

Quando alguém se pergunta sobre o principal princípio da filosofia antiga, poderia responder “cuidar de si”; mas trata-se antes do princípio delfico “conhece-te a ti mesmo”. Foucault nos alerta que essa premissa não diz respeito a uma abstração acerca da vida, mas de uma prática técnica, um procedimento seguido para se consultar o oráculo.

Em busca por certa tecnologia de si, continuamente atravessada por tecnologias de produção, de sistemas de signos e de dominação, propomos uma Clínica-Poética que nasce em meio às zonas de riscos, às mobilizações dos signos, ao figurar da carne, a uma educação por afetos. Uma clínica que se constrói junto às crescentes ondas de adoecimentos graves ligados aos desenfreados sintomas de morte como pânico, automutilações e suicídios. Uma estratégia procedimental que se vincula às artes do corpo como modo de operação precipitando e assumindo certa dose de caos e não, simplesmente, tentar evitá-lo ou negá-lo.

Frente a isso, colocamos as questões: Como o fluxo desejante está funcionando? Onde não funciona? Como você está agora?

Após a chegada, o pacto com os verbos-musculares e as questões supracitadas, lançamo-nos na execução do procedimento. Tratando desse modo de operação, Deleuze (1997), junto à literatura de Louis Wolfson, propõe uma concepção do procedimento que, segundo ele, “[...] não conta o que sente e pensa, mas diz exatamente o que faz” (*IBIDEM*, p. 28).

O procedimento impele a linguagem a um limite, mas nem por isso o transpõe. Ele devasta as designações, as significações, as traduções, mas para que a linguagem afrente enfim, do outro lado do seu limite, as figuras de uma vida desconhecida. O procedimento é apenas a condição, por mais indispensável que seja (*IBIDEM*, p. 30).

Partimos da premissa de que todo sintoma é político e se manifesta no corpo. É no corpo que se tem ansiedade, pânico, depressão. É no corpo que as intensidades aceleram ou ficam mais lentas, é ali que falta energia ou que sentimos o coração disparar a ponto de termos uma síncope. Entretanto, em termos de sintoma, há uma espécie de embotamento desse fluxo que não encontra vazão que ganhe consistência, nem em termos de sensações, nem em termos de sentido. Assim, junto a esse plano intensivo, porém bloqueado em termos de conexão com o mundo, convocamos o corpo a engravidar os sentidos na construção de uma política da sensibilidade e fazemos isso tendo o procedimento como caminho e disparador.

Segue-se assim ao procedimento que se distribui em três estratégias. Vale ressaltar que não se trata de um procedimento linear, mas de modos de relação que operam entremeados e implicados uns com os outros.

- Abrir o corpo. *Verbo muscular*: Se entregar não é se abandonar. Os corpos encontram-se acostumados e habituados a não sentir, relegados às amortizações próprias de um cotidiano que os condicionam. Precisamos forçar, criar condições para que as sensibilidades se abram. Proporcionamos aos presentes momentos de condução em que estes são convocados a abrirem as sensibilidades e os poros aos afectos ativos gestados em cada encontro. Nesse momento do procedimento, lançamos mão de estratégias da construção de programas performativos como nos propõe Eleonora Fabião (2013); o "Grapefruit: O livro de instruções e desenhos de Yoko Ono" (2008/2009); as proposições e alguns dos objetos relacionais de Lygia Clark (1980); de técnicas de sensórios-perceptivas de abordagens ligadas à Educação Somática como o Body-Mind Centering (BMC) (COHEN, 2015), a Eutonia (ALEXANDER, 1983), a Técnica Klauss Vianna (MILLER, 2007); improvisação cênica baseada no "O livro dos viewpoints: um guia prático..." de Tina Landau e Anne Bogart (2017); os treinamentos e práticas do Contato-Improvisação a partir de "Material for the Spine" de Steve Paxton (2008); as proposições do livro "Treino em

Poema" do Kasuo Ohno (2016); além de fragmentos poéticos de inúmeros literatos.

- Iminência. *Verbo muscular*: Você tem autonomia no trabalho e é especialista em você mesmo. Uma ponte, um problema, um mobilizador é necessário para que as afecções gestem uma passagem de vazamento do que se encontra bloqueado em seu fluxo. Criamos estados de iminência nos corpos, nas sensibilidades e nas cognições para que algo possa passar e encontrar outras conexões. Nesse procedimento lançamos mão de estratégias que criem um embate e explicitem um paradoxo tendo o corpo como território. Gritos e gemidos, ciclos de respirações conduzidas; trabalhos de paralisia; processos de exaustão; sons com variações tonais que se voltam ao pré-linguístico, como, por exemplo, a composição *Visage* de Luciano Bério, são agenciadores desse procedimento.

- Intempérie. *Verbo muscular*: Cuidar do outro é cuidar de si, não há diferença. Momento das inundações, das manifestações e dos sintomas. Tempestades da precipitação de certo si-mundo. Acompanhamos e fazemos o manejo tendo a intuição como método, a conexão como agenciador de consistência e a multiplicidade do coletivo como nau. Esse é o modo de operação do manejo clínico propriamente dito, tendo, mais uma vez, as corporeidades e espacialidades como educadores que operam por afectos, gestamos coletivamente uma improvisação que tem como primado a composição e o corpo de cada presente como palco de uma experiência poética. Fazemos o manejo dos sintomas manifestos e das sensações expressas com proposições, toques, suspensões, texto poéticos, acoplamentos corporais, palavras, olhares, silêncios.

Desenvolvemos esse trabalho de setembro de 2018 a novembro de 2019, atendendo um público variado de estudantes, amigos e familiares; destes, há os que frequentam às vezes, outros que estão de modo contínuo por várias semanas seguidas; às vezes, uma única vez; noutras, em vezes espaçadas por um tempo que parece necessário à elaboração do que foi experienciado. O projeto

Por uma Clínica-Poética está com um número crescente de participantes e, nos últimos meses de trabalho presencial, manteve um público que frequentou durante todo o 2º semestre de 2019 de 8 a 12 participantes. Seguimos na construção de outros possíveis frente a uma crise de presença que apresenta certa derrocada de um mundo em que urgimos reinventar.

Hoje, no dia 6 de abril de 2020, dia em que finalizo o presente texto, estamos diante de um estado de calamidade pública com relação à pandemia do coronavírus. Os sistemas de saúde de alguns países colapsaram como o da Itália e o Equador; alguns países não tomaram medidas de isolamento emergencial e voltaram atrás pelo caos na saúde gerado como nos Estados Unidos e na Inglaterra. A situação do Brasil se agrava com o mote do problema de saúde pública que passa a ser engolido pelas relações políticas e empresariais, legislando monetariamente sobre a vida e a morte. Como bem nos adverte Paul B. Preciado (2020, p. 1) no texto “Aprendendo do vírus”, publicado na urgência pela coleção Pandemia Crítica da n-1 edições, “o mais importante que aprendemos com Foucault é que o corpo vivo (e, portanto, mortal) é objetivo central de toda política”.

Há nesse processo, como havia de se esperar, um modo de gestão da vida e da morte que cria uma espécie de experimento social num “estado suicidário”, nas palavras de Vladimir Safatle (2020). Cria o corpo do medo que, frente à derrocada do projeto de vida moderno e empreendedor, vê-se coagido a ir em direção ao que muitos já disseram, pela ciência e pela própria pele: colapso do sistema de saúde, mortes em massa, calamidade pública.

E como isso opera? Quais fluxos nos convoca? Como nos encontramos com nós mesmos, com nossas telas on-line existenciais, com o isolamento já engendrado e agora urgente e necessário? Haveria algo de bom no final de um mundo? Haveria algum tipo de potência crítico-clínica em não haver amanhã?

Talvez, enquanto isso, possamos contar alguma história. Geani está viva e retomamos o atendimento. Ainda por esses dias, ela passou a trocar algumas partículas de culpa por implicação

consigo, com o corpo, com o espaço, com a família; afinal, o isolamento já estava presente em seu modo de vida e a morte foi, por muitas vezes, uma indagação corriqueira. Hoje, aprende a viver um dia de cada vez, já que o amanhã, para muitos, encontra-se turvo como em uma nuvem de fumaça escura.

“O vírus nos comuniza, já que somos obrigados a enfrentá-lo juntos, ainda que isso passe pelo isolamento de cada um. Eis a oportunidade de experimentar verdadeiramente nossa comunidade”, assim afirma Jean-Luc Nancy (2020, p. 2) ao nos convidar a uma perspectiva que ele mesmo intitula comunovírus. Junto ao pânico disseminado pela mídia e pela falta de direcionamentos efetivos e objetivos dos governantes de vários países, inclusive o Brasil, há uma espécie de reivindicação pela construção de algum plano comum que, também, junto à tristeza, se alegra com os iminentes estalos de mudança. Impossível não considerar os privilégios de quem tem casa para se isolar ou não precisa estar presencialmente num trabalho de *call center* com vias a ter dinheiro para comer e morar. Como é difícil, ao mesmo tempo, não lembrar que, com o caos calamitoso que ocorre na Itália, ainda assim, casais idosos põem-se a dançar nas sacadas de seus apartamentos, quase que reivindicando espaços de respiro.

Airton Krenak (2019) nos propõe ideias para adiar o fim do mundo que hoje se atualizam ainda mais do que ontem.

Nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida. Isso gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar. E está cheio de pequenas constelações de gente espalhada pelo mundo que dança, canta e faz chover [...]. E a minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente poder contar mais uma história (*IBIDEM*, p. 26).

Assim, “[...] visto que ninguém sabe antecipadamente os afetos de que é capaz; é uma longa história de experimentação, uma demorada prudência, uma sabedoria espinosista que indica a construção de um plano de imanência ou de consistência”

(DELEUZE, 2002, p. 130). Os adoecimentos emocionais e os sintomas psicológicos, mais evidentemente diante de uma crise pandêmica, manifestam-se no corpo, pelo corpo e através do corpo. Nossa proposta é intervir com o corpo junto às estratégias artísticas, poéticas, políticas e clínicas para construir uma jangada que nos possibilite atravessar o caos. Assim funciona uma clínica-poética.

Como você está agora? Você pode responder ou não.

REFERÊNCIAS

ALEXANDER, G. **Eutonia**: um caminho para a percepção corporal. Editora Martins Fontes, São Paulo, 1983, 200 p.

BOGART, A; LANDAU, T. **O livro do viewpoints**: um guia prático para viewpoints e composição. Tradução Sandra Meyer. Editora: Perspectiva: São Paulo, 2017, 256 p.

BOM-TEMPO, J. S. **Por uma clínica poética: experimentações em risco nas imagens em performance**. 2015. 209f. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação, Campinas, SP, 2015. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/254138>> Acesso em: 27 ago. 2019.

CLARK, L. **Breve descrição dos objetos relacionais**. Colaboração de Suely Rolnik. Rio de Janeiro: FUNARTE, coleção ABC, 1980, 06 p. Disponível em: <<https://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/descricao relacionais.pdf>> Acesso em: 12 dez. 2019.

COHEN, B. B. **Sentir, Perceber e Agir**: educação somática pelo método Body-Mind Centering. Edições Sesc São Paulo, 2015, 364 p.

COMITÊ INVISÍVEL. **Aos nossos amigos**: crise e insurreição. Tradução Edições Antipáticas. São Paulo: n-1 edições, 2016.

COMITÊ INVISÍVEL. **Motim e destruição agora**. Tradução Edições Antipáticas. São Paulo: n-1 edições, 2018.

DELEUZE, G. **Clítica e clínica**. Tradução Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997, 208 p.

_____. **Espinosa: Filosofia Prática**. Tradução Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. Editora Escuta: São Paulo, 2002, 144 p.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **L'Anti-Œdipe: capitalisme et schizophrénie**. Paris: Les éditions de minuit, 1972.

_____. **Mille Plateaux: capitalisme et schizophrénie**. Paris: Les éditions de minuit, 1980.

_____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 3. Tradução Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: editora 34, 1996.

_____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 4. Tradução Suely Rolnik. São Paulo: editora 34, 1997.

FABIÃO, E. Programa performativo: o corpo-em-experiência. In: **ILINX: Revista do LUME**, Núcleo Interdisciplinar de Pesquisas Teatrais – UNICAMP, n. 4, p. 01-11, dez. 2013. Disponível em: <<https://www.cocen.unicamp.br/revistadigital/index.php/lume/article/view/276/256>>

FOUCAULT, M. A tecnologia política dos indivíduos. In: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos VI**. Rio de Janeiro/São Paulo: Ed. Forense Universitária, 2004, 301-318 p.

GUATTARI, F. **Revolução molecular: pulsações políticas do desejo**. 1ª ed. Tradução Suely Rolnik. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981, 229 p. Disponível em: < <https://filopol.milharal>.

org/files/2015/05/GUATTARI-F.-Revolu%C3%A7%C3%A3o-molecular.pdf>

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, 62 p.

MILLER, J. **A Escuta do Corpo**: sistematização da técnica Klaus Vianna. 2ª ed. São Paulo: Summus Editorial, 2007, 128 p.

NANCY, J. L. **Comunovírus**. Col. Pandemia Crítica - 009. São Paulo: n-1 edições, 2020. Disponível em: <<http://n-1edicoes.org>> Acesso em: 06 abr. 2020.

OHNO, K. **Treino e(m) poema**. Tradução Tae Suzuki. São Paulo: n-1 edições, 2016, 256 p.

ONO, Y. **O Livro de Instruções e desenhos de Yoko Ono**. Tradução Giovanna Viana Martins e Mariana de Matos Moreira Barbosa. Programa de Bolsa de Iniciação Científica FAPEMIG/UEMG. Belo Horizonte, 2008/2009, 328 p. Disponível em: <https://monoskop.org/images/9/95/Ono_Yoko_Grapefruit_O_Livro_de_Instrucoes_e_Desenhos_de_Yoko_Ono.pdf> Acesso em: 12 dez. 2019.

PAXTON, S. **Material for the Spine**: um estudo do movimento. Bruxelas: Contredanse, 2008. (DVD)

PELBART, P. P. **Ensaio do Assombro**. São Paulo: n-1 edições, 2019.

PRECIADO, P. B. **Aprendendo do vírus**. Tradução Ana Luiza Braga e Damian Kraus. Col. Pandemia Crítica - 007. São Paulo: n-1 edições, 2020. Disponível em: <<http://n-1edicoes.org>> Acesso em: 06 abr. 2020.

SAFATLE, V. Bem vindo ao estado suicidário. Col. Pandemia Crítica - 004. São Paulo: n-1 edições, 2020. Disponível em: <<http://n-1edicoes.org>> Acesso em: 06 abr. 2020.

FORMAS ANIMADAS E O PROBLEMA DA ANIMA DIGITAL OU DO ABISMO ENTRE UM CORPO VOLITIVO E UM PENSAMENTO DIGITAL

Paulo Henrique Dias Costa
Depto Teatro Unimontes / PROFFILO Montes Claros
phdcosta@gmail.com

INTRODUÇÃO

A forma animada no teatro aponta para a existência de dois polos: um relativo ao material, e outro relativo a certo jeito de ser e agir do objeto. Por um lado, o artista bonequeiro se expressa à medida que esculpe o material e engendra *perceptos* e *afectos* naquilo que suporta a forma do boneco que constrói. Ao final, o que se tem é uma forma-boneco autônoma, pois, é ser de sensação independente daquele que a criou. O boneco é, por si só, um objeto artístico, uma escultura que afeta aqueles que usufruem de sua presença. A obra de arte, nas palavras de Deleuze e Guattari (1992, p. 212, grifos do original), “[...] é independente do criador, pela autoposição do criado, que se conserva em si. O que se conserva, a coisa ou a obra de arte, é um bloco de sensações, isto é, um composto de *perceptos* e *afectos*”.

Por outro lado, há um polo relativo a certo fluxo de ações que agitam o boneco, e que se apresenta através de determinado padrão idiossincrático durante o decorrer de uma encenação. Nesse polo, é comum a presença de uma entidade biológica conhecida: um ator manipulador. Tal entidade possui a capacidade de sentir e agir dentro do universo teatral em movimento. É fácil compreender e observar como as atitudes presentes no boneco-marionete são doadas pelo ator. É o corpo do ator que sente o desenrolar do drama e mantém o boneco jogando no fluxo dramático. É o ator que

preenche a forma com as idiosincrasias que permitem ao espectador reconhecer o padrão de uma personagem que se expressa, ao longo da encenação, através daquela forma animada.

No teatro de formas animadas, tolera-se a possibilidade de substituição do ator enquanto corpo-forma-material, contudo, aquilo que anima uma forma mantém-se dependente dessa instância humana. Fica explícito um certo dualismo entre um objeto material e um tipo de “*alma*” que lhe poderia ser emprestada. Por hora, adotaremos essa divisão apenas como recurso metodológico. Chamaremos de *anima* a este padrão de funcionamento, ou seja, este modo singular de agir dado pelo fluxo de ações que atravessa a forma-objeto e que deixa como rastro uma certa assinatura ou identidade que se mantém e pode ser reconhecida.

Nota-se que a ideia de uma forma oca a ser preenchida por *anima* estrangeira não reflete aquilo que é experimentado pelo espectador. O boneco parece ter sua própria força. “O objeto animado não se torna um fantoche quando o operador assume o total controle do mesmo, mas, no momento infinitamente mais sutil, quando um objeto parece desenvolver uma força vital própria” (MALKIN, 1980, p. 9 *apud* TILLIS, 1990, p. 32, tradução nossa¹). Ou seja, a experiência teatral para o espectador não se dá frente à ideia de um objeto animado por outrem, mas frente à ideia de um objeto imbuído de força vital própria. Em suma, um misto forma-*anima*.

ENRTE A FORMA PENSAMENTO E O SER DE SENSAÇÃO

A partir dos conceitos que Deleuze e Guattari (1992) nos oferecem em “Que é a Filosofia?”, pode-se dizer que o teatro de formas animadas se dá no cruzamento ou sobreposição de dois planos de composição: o do bonequeiro-escultor que engendra

¹ [...] The animated object becomes a puppet not [even] when the operator assumes complete control of it, but at the infinitely more subtle moment when the object seems to develop a life force of its own (MALKIN, 1980, p. 9 *apud* TILLIS, 1990, p. 32).

afectos e *perceptos* no material dando forma ao objeto; e o do ator manipulador que impulsiona um fluxo de *afectos* e *perceptos* através das ações que o objeto expressa.

No caso do bonequeiro, é fácil identificar o suporte material que garante a duração da obra, e sua independência em relação a qualquer vivido. Nota-se como isso se adequa à afirmação de Deleuze e Guattari: “O artista cria blocos de perceptos e de afectos, mas a única lei da criação é que o composto deve ficar de pé sozinho” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 214). Há um material que suporta a autonomia dos *perceptos* e *afectos* em relação ao vivido, seja ele artista ou fruidor. É importante ressaltar essa duração autônoma das sensações, e como elas não podem ser confundidas com aquilo que é sentido, mas que são, de fato, aquilo que força a sentir.

Os perceptos não mais são percepções, são independentes do estado daqueles que os experimentam; os afectos não são mais sentimentos ou afecções, transbordam a força daqueles que são atravessados por eles. As sensações, perceptos e afectos, são seres que valem por si mesmos e excedem qualquer vivido (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 213).

Do lado do ator manipulador, o que parece suportar os *afectos* e *perceptos* é o fluxo de ações que atravessa a forma e que vai durar somente o tempo desse fluxo. Finda-se o fluxo de ações e com ele finda-se o trabalho das sensações (*afectos* e *perceptos*). À primeira vista, as ações e aquele que as engendra na forma se confundem, daí sermos levados à conclusão de que a ação, ou em outros termos, o teatro, tem que ser necessariamente contemporâneo ao ator. Ou seja, só pode haver teatro na presença do ator. Grotowski (1992, p. 16-17), por exemplo, afirma que o teatro: “Só não pode existir sem o relacionamento ator-espectador, de comunhão perceptiva, direta, viva”. No limite, somos levados à ideia de que o teatro é a arte do ator, pois o ator seria o único suporte para as ações cênicas, mesmo quando ele abdica da imagem de seu corpo e veste-se como forma animada.

Diante desse obstáculo, posto que propomos a construção de uma *anima*, ou fluxo de ações, que tenha um suporte diferente do ator-manipulador, precisaremos desdobrar o conceito de ação em

dois aspectos ou dimensões. De um lado, o plano de composição, com o qual o artista recorta o caos e o coloca em uma moldura sem desnaturalizá-lo; de outro lado, a dimensão dos *afectos* e *perceptos*, ou sensações, que impregnam um suporte e ativam a percepção do outro. Lá, uma forma pensamento, aqui, um ser de sensação. Em suma, o plano de composição se refere à forma pensamento de um cérebro-corpo-ator que cria as ações; ao passo que *anima* seria aquilo que dá suporte aos *afectos* e *perceptos* permitindo que esses durem e ressoem na percepção de outrem através do fluxo de ações que se atualizam em cena. Assim, o que chamamos de *anima* é o produto poético do ato de criação de um artista, ela não cria a ação, mas é suporte de expressão da ação.

O processo de invenção dessas *animas* coloca o artista frente ao desafio técnico de enformar sistemas capazes de operar com instâncias virtuais dos movimentos, dos humores e das idiosincrasias de modo a sustentar um fluxo capaz de preencher a forma e sustentar a presença de uma força vital autônoma. Parece-nos importante *pensar* sobre os processos poéticos que trabalham com esse fluxo não material, mas que paradoxalmente animariam uma forma, imbuindo-a de cacoetes e humores singulares. O problema é que o artista não se contenta em descrever, seu devir é fabricar, enformar *perceptos* e *afectos*, pois o pensamento artístico se dá enquanto criação em um plano de composição, mesmo que para isso ele componha interseções com as ciências.

Composição, composição, eis a única definição da arte. A composição é estética, e o que não é composto não é uma obra de arte. Não confundiremos todavia a composição técnica, trabalho do material que faz frequentemente intervir a ciência (matemática, física, química, anatomia) e a composição estética, que é o trabalho da sensação. Só este último merece plenamente o nome de composição, e nunca uma obra de arte é feita por técnica ou pela técnica (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 247).

Além disso, enfrenta-se outro real desafio, que ultrapassa o vasto percurso pelo território científico em busca dos materiais e das técnicas que possam ajudar na construção de *animas* capazes de

agitar a forma. Será preciso construí-las ou inventá-las de modo que sejam capazes de suportar *afectos* e *perceptos*, em suma, que sejam produtos da arte, pensamento-arte.

PLANO DE COMPOSIÇÃO TÉCNICA DAS AÇÕES

A problemática da ação teatral parece infindável dada a complexidade e ao número de variáveis que estão envolvidas. As funções ator, dramaturgo e encenador alinham-se na atualização da ação na cena, como fenômeno sensorial que é apresentado diante do espectador. Esse “mostrar” flui temporalmente segundo escolhas arbitrárias dos artistas que se juntam a um tipo de “empatia cinestésica”, operando como substrato para um constructo interiorizado no corpo do espectador. “O movimento de qualquer pessoa põe em jogo a experiência do mesmo movimento por parte de seu observador” (BARBA, 2010, p. 57). Contudo, além dessa relação orgânica entre ator e espectador, há uma relação sensorial deste com a cena em si. O espectador sente a partir daquilo que a cena ativa na percepção, a partir de toda ação atualizada.

Por hora, ficaremos dentro do plano de composição técnica e expressiva das ações sem nos preocupar com suas reverberações no espectador, nem com o plano de composição do artista. Assim, visando implementar certa capacidade autônoma para que a forma possa agir, adotaremos a definição de ação cênica como qualquer alteração perceptível no universo diegético da encenação ou espetáculo, realizada por um agente desse universo.

A diegese é a história entendida como pseudo-mundo, como universo ficcional cujos elementos se organizam para formar um todo. [...] Também podemos falar de universo diegético, que compreende a série de ações, seu suposto marco (geográfico, histórico ou social) e o ambiente de sentimentos e motivações na qual ocorre (AUMONT *et al*, 2008, p. 114, tradução nossa).

Por exemplo, movimentos, gestos, poses corporais e faciais são ações ou fragmentos de ações que se expressam em uma dimensão espacial-visual, ou seja, que afetam o olhar do espectador. O boneco

se debate, olha para o lado, sorri, dança, move a boca ao falar, contudo, cada um desses movimentos deve aparecer amarrado ao contexto da cena, ou seja, deve aparecer inserido em um fluxo dramático ou fluxo de acontecimentos interiores ao ambiente do qual o agente da ação faz parte.

Algumas ações complexas exigem um sincronismo de diversos aspectos de sua expressão, bem como o controle de sua inserção no fluxo do ambiente. Quando um boneco fala, o que é dito, expresso vocalmente, se associa ao gestos e ao ritmo de sua expressão, além disso, ao mesmo tempo, o que é dito participa, interfere ou ressoa no fluxo de um discurso ou diálogo que ele estabelece com outros agentes que compartilham de seu mundo.

MÁQUINAS ANIMA

Entendemos que uma instância, máquina ou sistema com capacidade de sustentar ou preencher a forma com um aparente fluxo vital, precisa orientar-se a partir de três eixos ou funções:

1) funções de armazenamento – que se referem à existência de uma memória na qual são guardadas as componentes das ações, ou estas como um todo, formando, assim, um banco de dados ou repertório de ações possíveis ou de componentes combináveis, permitindo a síntese através da mistura dessas componentes para formar novas ações.

2) funções de comunicação – que tratam da relação do agente com o ambiente e com outros agentes. O circuito comunicativo do agente vai das vias perceptivas que ele usa para ler o mundo, ao modo como ele aciona suas vias expressivas no ambiente, passando pelo tratamento das informações dados nos modelos ou circuitos pelos quais vão percorrer. O eixo da comunicação oferece uma porta de entrada para ampliação do repertório, e também mantém o agente atualizado sobre sua posição no fluxo diegético/dramático.

3) funções de operação e controle ou algorítmicas – que dizem de seqüências de instruções lógico-operacionais que são seguidas

visando a execução de uma tarefa formalizada e conhecida. Com acesso às funções da memória e da comunicação, esse eixo é responsável por manter um padrão de funcionamento interno diante das mudanças do meio. Se desejável, implementa-se um padrão dinâmico, significando que o agente passa a ter a capacidade de aprender e mudar seu comportamento à medida que segue sua deriva no espaço/tempo do ambiente.

A união desses três eixos nos leva à ideia de máquinas ativas, que mantêm um padrão de funcionamento e se autopreservam (operação e controle); além de serem capazes de lidar com informações (armazenamento e comunicação). Trata-se de técnicas pertencentes ao domínio dos sistemas e das linguagens, mais especificamente, relativas à cibernética, à autopoiese e aos modelos computacionais.

Os modelos computacionais são abstrações matemáticas, formalismos que descrevem máquinas capazes de resolver determinados problemas computacionais. Tais máquinas são autômatos dados por um conjunto de estados conhecidos e de transições entre esses estados. Cada modelo tem seu território de operação dado pelo tipo de linguagem e de gramática com o qual ele vai operar (Hierarquia de Chosmky). O modelo mais abrangente é a Máquina de Turing Universal (1936), composta por fita de tamanho infinito para instruções e dados, além de unidade de controle com capacidade para ler e executar o que está escrito na fita. A unidade de controle reflete o estado atual da máquina, memória e posição corrente da fita, que é dividida em células, cada uma delas contendo uma instrução a ser executada ou um valor com o qual vai operar. A máquina de Turing (1936) é a base da computação moderna e modela a ideia de algoritmo, que é definido, intuitivamente, como um conjunto de instruções simples que devem ter uma descrição finita e consistir de passos discretos, executáveis mecanicamente e em tempo finito.

A cibernética se refere à autorregulação dos sistemas ou entidades que procuram durar enquanto padrão no tempo, com assinaturas idiossincráticas absolutamente particulares, mantendo

sua legalidade dentro do ambiente que habitam. Tal como uma personagem mantém seu padrão dentro do universo dramático, agindo no tempo sem se esfacelar. Para Wiener (1965, p. 95), um dos pais da cibernética, “Não passamos de remoinhos num rio de água sempre a correr. Não somos material que subsista, mas padrões que se perpetuam a si próprios”. Na cibernética, temos a ideia de máquina comunicacional que filtra informações do ambiente visando manter sua duração enquanto modelo.

Separando-se a materialidade da ideia de máquina, esta passa a ser definida pelo conjunto das interrelações de seus componentes, ou seja, independe dos próprios componentes. Assim, a ideia de máquina não se refere à sua materialidade ou suas partes, mas ao sistema de organização dessas partes.

Maturana e Varela (2003) dividem as máquinas em dois grupos. Aquelas que produzem algo diferente delas mesmas (alopoiéticas) e aquelas que substituem continuamente suas partes à medida que sofrem perturbações do ambiente, ou seja, máquinas que produzem a si mesmas (autopoiéticas). Nota-se que na auto-poiese há uma articulação entre os eixos da sobrevivência ou da manutenção de um padrão e o eixo da aprendizagem-invenção-evolução, na medida em que se trata de uma máquina autoprodutiva, cambiante, variável.

A auto-poiese foi definida a partir do domínio biológico, e, de certa forma, ela estende a ideia de máquina cibernética, quando considerada pela via da sobrevivência, da abertura comunicativa com o ambiente, da perpetuação de um padrão dinâmico que pode alterar seu modo de funcionamento no tempo ou na história. As máquinas autopoiéticas operam com as informações captadas no mundo ou contexto no qual estão inseridas, reestruturando seu padrão de funcionamento diante das demandas que encontra ou segundo sua estrutura.

Nesses termos, é fácil observar que o ator manipulador é uma máquina autopoiética, não por pertencer ao domínio biológico, mas por manter um padrão e autoconstruir-se no tempo. Após cada

apresentação, o ator é outro, renovou-se, autocriou-se a partir da experiência de animar a forma, sem, contudo, deixar de ser ele mesmo.

Em resumo, aquilo que chamamos de *anima* se aproxima da ideia de um autômato autopoietico. Ou seja, de um tipo de sistema ou modelo computacional, com abertura comunicativa, memória e capacidade de aprender, enquanto mantém sua legalidade e interage com o fluxo de ações em um dado universo diegético. Em outros termos, um tipo de autômato capaz de agir no drama, mantendo seu conjunto dinâmico de idiosincrasias e sua localização dentro do universo dramático. Em uma palavra, uma máquina abstrata ou um algoritmo, autônomo e comunicativo.

ANIMAS NUMÉRICAS

A escolha dos materiais e tecnologias é prerrogativa do processo poético do artista; assim, é preciso escolhê-los de modo que seja possível a implementação de *animas* autônomas em relação ao vivido e que sejam capazes de dar suporte às sensações, dar suporte aos *afectos* e *perceptos*.

Pode-se, por exemplo, implementar algoritmos e máquinas utilizando apenas o território da mecânica. Na antiguidade, Herão de Alexandria construiu um teatro autômato a partir de eixos, engrenagens e alavancas que era impelido pela energia cinética de um peso arrastado pela gravidade. No teatro de Herão havia mudança de cenário; trovoadas, resultantes do choque entre bolas de metal e gongos; dramatizações de cenas pertencentes a narrativas míticas conhecidas. O teatro de Herão era uma máquina mecânica programável que, ao ser posta em movimento, encenava uma determinada história.

Na contemporaneidade, Theo Jansen constrói esculturas cinéticas, ou sistemas mecânicos que, segundo ele, alimentam-se do vento. Os sistemas de Jansen caminham pelas praias movidos pela brisa marinha; armazenam o ar, comprimindo-o em garrafas PET, para depois alimentarem-se e moverem-se durante a calmaria; têm órgãos sensoriais mecânicos que informam sua posição relativa ao

mar, e isto impede que se afoguem; medem a velocidade do vento e fincam estacas na terra durante tempestades, evitando assim serem arrastados. Em suma, interagem com o ambiente tentando sobreviver.

As máquinas de Herão e Jansen são algoritmos. Dizem de seu modo de funcionamento e do material que suporta sua construção. Elas têm jeitos particulares de funcionar, de agir, de passar de um estado a outro. Cada sistema com sua gramática e linguagem definidas dentro de seus limites de operação. Nota-se que não há uma estrutura que vai ser preenchida por um algoritmo, pois não se separa o sistema de relações entre as partes e o material de que são feitas. Assim, não há um fantasma que anima a máquina, a máquina é o fantasma.

No caso de Herão e Jansen, foram construídas através de tecnologias e materiais mecânicos; contudo, elas poderiam ter sido construídas através de tecnologias numéricas e materiais da eletrônica digital. A adoção desse domínio numérico-digital é, enfim, o que caracterizaria uma *anima numérica*, ou uma máquina-autopoiética-numérica-digital.

POÉTICA NUMÉRICA-DIGITAL

A construção das *animas numéricas* exige que se faça uma modelagem do sistema, e depois a sua implementação através de materiais numéricos-digitais. Parte-se de um processo de análise das componentes do sistema, englobando desde as articulações mecânicas que definem o boneco até as particularidades de seus movimentos, formando, assim, um conjunto de seus estados possíveis, delineando as transições entre eles, bem como encontrando os limites de cada um. O processo de análise não se preocupa apenas em identificar as partes, mas em compreender como as partes interagem entre si, e como elas participam do sistema como um todo. O que ele nos dá é um modelo completo da máquina, suas condições e limites de funcionamento.

Conhecido o modelo abstrato do sistema, passa-se a implementação lógico-numérica do mesmo, utilizando arranjos

numéricos, banco de dados, diagrama de fluxos de funcionamento, tudo empacotado na forma de programas computacionais. Em suma, digitaliza-se o modelo, ou seja, a máquina é implementada na forma digital; assim, tudo é reduzido ao material lógico-numérico da eletrônica digital. Como percebeu, Peter Lunenfeld (1999, p. 7, tradução nossa), “[...] o computador é o solvente universal no qual toda a diferença de mídia se dissolve em um fluxo pulsante de bits e bytes”².

A invenção de *animas* digitais dá-se como uma poética de 2ª ordem, entendida como o ato de enformar material lógico-matemático-computacional, através de tecnologias digitais, para produzir máquinas que, por sua vez, enformam outros materiais sensoriais (luz, som, movimento e materiais táteis) para que estes, enfim, deem suporte aos *afectos* e *perceptos* que irão ressoar na percepção do espectador. Enformar uma *anima* significaria construir máquinas que, postas em ação, trabalhariam o material sensível e enformariam poeticamente o objeto artístico em suas diversas expressões possíveis. Em suma, máquinas que esculpem, que tocam instrumentos, e no teatro, que agem em cena, jogando com outras máquinas autopoiéticas ou não.

O plano de composição, a forma pensamento do artista, está implicado durante a construção do sistema; contudo, durante a expressão das sensações, dispensa-se sua presença viva. O artista cria um labirinto e põe um autômato dentro dele, para que este produza *afectos* e *perceptos*. O labirinto é finito; contudo, cada vez que o autômato cruza uma viela, ele é diferente; assim, sua produção é infinita.

Nesse movimento, parece haver uma tentativa de se transformar o espaço estriado, diagramado, do código binário em um espaço liso, intensivo. Deleuze e Guattari comparam o tecido e

² The computer is the universal solvent into which all difference of media dissolves into a pulsing stream of bits and bytes (LUNENFELD, 1999, p. 07). Disponível em: <<http://www.peterlunenfeld.com/wp-content/uploads/2008/03/ch01.pdf>>. Acesso em: 5 nov. 2019.

o feltro na apresentação de um modelo tecnológico para ilustrar a diferença entre o liso e o estriado.

O tecido é estriado, constituído por verticais e horizontais que se entrecruzam perpendicularmente, sendo composto por elementos fixos e móveis. Ele está necessariamente limitado em um dos seus lados, assim, pode ser infinito no comprimento, contudo é limitado na largura, submetido ao quadro da urdidura. Já em relação ao feltro, dirão eles que este:

[...] procede de maneira inteiramente diferente, como um anti-tecido. O feltro não implica distinção alguma entre os fios, nenhum entrecruzamento, mas apenas um emaranhado das fibras, obtido por prensagem [...] tal conjunto de enredamento não é de modo algum homogêneo: contudo, ele é liso, e se opõe ponto por ponto ao espaço do tecido (é infinito de direito, aberto ou ilimitado em todas as direções; não tem direito nem avesso, nem centro; não estabelece fixos e móveis, mas antes distribui uma variação contínua) (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 181).

Entretanto, não acreditamos que o estriamento binário computacional converta-se em um espaço liso. Parece-nos que o que se consegue é um espaço intermediário, o que Deleuze e Guattari (1997, p. 181) apontam com o modelo do crochê, pois este, “[...] traça um espaço aberto em todas as direções, prolongável em todos os sentidos, ainda que esse espaço tenha um centro”. Diríamos que o que o autômato complexo, mutando no labirinto, nos oferece é a falsa complexidade do rendado, pois precisa de um tempo infinito para percorrer todas as variações. Por isso, não acreditamos que o “pensamento” implicado na expressão do autômato seja artístico. Em suma, o automato, a *anima* numérica é, ela mesma, o objeto artístico que se desdobra em um conjunto infinito de *percepts* e *affectos*. As formas de pensamento imanente são de outra natureza.

Numa palavra, o caos tem três filhas segundo o plano que o recorta: são as Caóides, a arte, a ciência e a filosofia, como formas do pensamento ou da criação. Chamam-se de caóides as realidades produzidas em planos que

recortam o caos. A junção (não a unidade) dos três planos é o cérebro (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 267).

Parece então difícil tratar a filosofia, a arte e mesmo a ciência como "objetos mentais", simples conjuntos de neurônios no cérebro objetivado, já que o modelo derrisório da reconhecimento os encerra na doxa. Se os objetos mentais da filosofia, da arte e da ciência (isto é, as ideias vitais) tivessem um lugar, seria no mais profundo das fendas sinápticas, nos hiatos, nos intervalos e nos entre-tempos de um cérebro inobjetivável, onde penetrar, para procurá-los, seria criar (*IBIDEM*, p. 268).

Apesar das *animas* numéricas serem capazes de preencher uma posição no jogo teatral e de animar a forma de maneira infinitamente variável, elas procedem por combinatória, decisões estatísticas, arredondamentos. Assim, acreditamos que há um abismo intransponível entre elas e o corpo criador do artista. Neste, opera um pensamento volitivo que é produção pura regida por uma teoria diferencial, dado pelo trânsito de instâncias infinitesimais, indiscerníveis, organizadas em séries visuais, táteis, sonoras que contra efetua o mundo representativo da linguagem. Esse trânsito da diferença escorre por rachaduras e denuncia a distância entre o Ser da linguagem e o Ser dos corpos. "O que é primeiro no pensamento é o arrombamento, [contemos] com a contingência de um encontro com aquilo que força a pensar, a fim de elevar e instalar a necessidade absoluta de um ato de pensar, de uma paixão de pensar" (DELEUZE, 1988, p. 230).

Parece que o que se consegue com essas *animas* numéricas é um novo tipo de automatismo complexo, simulação próxima das instâncias da natureza; contudo, Deleuze, ao tratar das imagens infográficas nos alerta que esse novo automatismo:

[...] não vale nada por si mesmo se não estiver a serviço de uma poderosa vontade de arte, obscura, condensada, aspirando a se desdobrar através de movimentos involuntários que porém não a prendam. [...] as imagens eletrônicas deverão fundar-se ainda em outra vontade de arte, ou em aspectos ainda não conhecidos da imagem-tempo (DELEUZE, 2005, p. 316).

O estriamento absoluto do espaço, a instauração de uma complexidade aparente do rendado servem de suporte à simulação da natureza. Trata-se da instauração de um naturalismo digital que confunde-nos. Nesse estágio podemos nos tornar incapazes de distinguir o abismo entre o um corpo e um automato materializado, ou mesmo construir relações afetivas com autômatos encontrados surfando na rede, lado a lado contigo na mesma onda. Talvez o maior perigo seja passar a tomar as formas expressas pelo algoritmo como produto de um plano de composição da máquina. Essa confusão elevaria esses constructos eletro-mecânico-digitais à condição de artista. Tais constructos são sementes que explodem em imagens e ações, em suma, expressam as formas sensoriais dos perceptos e afectos; contudo, sua gestação no corpo volitivo do artista passa por um plano de composição afetivo, atravessado pela dor, pelo medo, pela fome que esses autômatos não possuem. Assim, são produtividade oca, complexidade diagramável do rendado, mas nunca velocidade infinita do espaço liso.

O plano de composição é feito de material não algoritmizável, irreduzível a passos simples ou atômicos. Assim, uma anima numérica, produzindo ações em cena, ocupando o lugar de ator, preenche apenas a porção expressiva da ação. Para se tornarem corpos em sua plenitude, tais máquinas-algorítmicas precisariam formalizar a “dor e a delícia” da fome, do terror e da crueldade, ou seja, adentrar espaços lisos sem referências, em uma palavra implementar o próprio inconsciente, implementar um corpo volitivo forçado a pensar.

REFERÊNCIAS

AUMOND, J. *et al.* **Estetica del cine**: espacio fílmico, montaje, narración, lenguaje. Buenos Aires: Paidós, 2008.

BARBA, E. **Queimar a casa**: origens de um diretor. 1ª ed. Tradução Patrícia Furtado de Mendonça. São Paulo: Editora Perspectiva, 2010, 300 p.

DELEUZE, G. **Cinema II** – A imagem-tempo. Tradução Eloisa de Araújo Ribeiro; revisão filosófica Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005, 338 p.

_____. **Diferença e Repetição**. Tradução Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs** - capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 5. 1ª ed. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 1997, 264 p.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a Filosofia?** 1ª ed. Tradução Bento Prado Júnior e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992, 288 p.

GROTOWSKI, J. **Em busca de um teatro pobre**. 4ª ed. Tradução Aldomar Conrado. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1992, 224 p.

LUNENFELD, P. Unfinished Business. In: LUNENFELD, P. **The Digital Dialectic: New Essays on New Media**. Cambridge: MIT Press, 1999. (PDF). Disponível em: <<http://www.peterlunefeld.com/wp-content/uploads/2008/03/ch01.pdf>> Acesso em: 5 nov. 2019.

MATURANA, H.; VARELA, F. **De máquinas y seres vivos: autopoiesis, la organización de lo vivo**. 1a ed. Buenos Aires: Lumen, 2003.

TILLIS, Steve. **Towards an aesthetics of the puppet**. Master's Thesis. San Jose State University, 1990, 283 p. Disponível em: <https://scholarworks.sjsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1024&context=etd_theses>. Acesso em: 5 nov. 2019.

TURING, A. M. On Computable Numbers with an Application to the Entscheidungsproblem, **Proceedings of the London Mathematical Society**, Series 2, 42 (1936-37), pp. 230-265, 1936.

Disponível em: <https://www.cs.virginia.edu/~robins/Turing_Paper_1936.pdf>. Acesso em: 5 nov. 2019.

WIENER, N. **Cibernética e Sociedade**: o uso humano de seres humanos. Tradução José Paulo Paes. 2ª ed. São Paulo: Cultrix, 1965, 192 p.

PRESENÇA POÉTICA

Carmina Mendes André
Universidade Estadual Paulista - UNESP
carmina.stenio@uol.com.br

Partimos do princípio de que sem a presença do
poeta nada acontece
[Carmina Mendes André].

Somos professores de artes e é das flores desse jardim que desejamos conversar. Para problematizar a exposição das ideias que trouxemos para compartilhar, iniciamos por narrar de que maneira, certa vez, ouvimos de um amigo, Élder Sereni Ildefonso, um episódio que ilustra o que eu e Stenio Mendes¹ chamamos de **presença do Poeta**.

A narrativa emerge de um encontro real. A escrita de Élder talvez fabule esse real. E o que importa o que tenha “de fato” ocorrido, quando a história nos ensina sobre o viver? Vocês mesmos poderão tirar suas conclusões.

*O KALUNGA*²

Ao meu lado estão Bárbara e Rodrigo, também integrantes da Cia. Artesãos do Corpo e lá na esquina da Av. Ipiranga com a São João, nos encontramos com mais dois rapazes que nos param. Olho para a minha direita e Bárbara está com um dos rapazes, me olha fixamente como se

¹ Eu e Stenio Mendes ministramos aulas juntos no curso de Licenciatura em Arte – Teatro, no Instituto de Artes da UNESP. Esse texto é reflexo de nossas reflexões conjuntas.

² Essa narrativa foi reduzida por mim para servir aos propósitos desse ensaio com a autorização do autor. Ela é de autoria de Élder Sereni Ildefonso, atualmente doutorando do Programa de Pós-Graduação em Artes do Instituto de Artes - UNESP. Foi escrita em 2019)

podéssemos, na medida do olhar, conseguir traçar uma rota de fuga em comum. Eu estou com um rapaz que fala comigo, mas ainda não escuto, pois toda minha atenção está no olhar para Bárbara, um silêncio ao meu redor e tudo está em câmera lenta como em um filme nostálgico sobre a cidade de São Paulo.

O som volta em volume máximo aos meus ouvidos e agora estou perturbado pelas buzinas e ruídos da cidade, olho para Rodrigo e ele está na rua dizendo “vamos, vamos, vamos...”; olho para a minha diagonal direita e consigo achar uma rota de fuga, sei que sou rápido o suficiente para sair ileso, pois percebo que o rapaz está com a mão por baixo da camiseta e suponho que não há arma, talvez uma faca, que acredito que não riscaria minha pele a tempo, meu corpo gera o impulso de sair e me esquivar, e imediatamente um contra rebote me faz novamente olhar para Bárbara, ela não está mais olhando para mim e sim discutindo com o segundo rapaz; não temos mais contato, se eu sair, ela ficará.

Olho para o rapaz que está a minha frente e enfim consigo escutá-lo. Ele diz que não tem nada a perder, que saiu da cadeia agora e lá pegou tanta doença e teve que matar tanta gente que a vida dele já está condenada, me diz para eu entregar tudo e também não condenar a minha.

Começo a perceber minha respiração, meus pulmões se enchem e esvaziam e consigo os escutar, percebo que há um segundo impulso em mim, este que decide ficar, que precisa de algum modo construir junto aos quatro um modo de redução de danos, meus pulmões respiram até que eu perceba que neste momento estou só eu e ele, nós dois em um mundo ficcional nosso, em uma realidade de esquina de música, mas não há sonoplastia em nossa cena.

O ar que sai dos pulmões começa a trabalhar junto com os lábios e assim as palavras se formam, não sei o que estou falando, existem dois Élders nesse momento, um que fala e um que pensa, confio no primeiro pois sei que ele está tentando ganhar tempo enquanto o segundo pensa, o primeiro é boca e o segundo é olho. O segundo olha para o peito do rapaz ele está com uma camiseta branca e por baixo uma camisa do Corinthians, esta que tinha o patrocínio da Kalunga, aquele Corinthians da época do Marcelinho Carioca e do Famoso goleiro Ronaldo, “Ronaldoooooo no Gol” povoavam os ouvidos e os olhos dos corinthianos aos domingos à tarde.

Esta foi minha primeira camiseta do Corinthians, na época eu queria a do Marcelinho Carioca, mas minha tia somente achou a do Ezequiel, o volante camisa 8 do time, aquele que distribui a bola e faz uma ligação entre a zaga e o ataque. Na época que minha tia me deu a camisa não havia tamanho infantil, então era gigante para mim, eu a amava e a odiava, pois não era do Marcelinho e nem do meu tamanho.

Eu não sabia que ainda não estava no tempo de a usar, não sabia que ela serviria para mim muitos anos depois. Lá estava eu, no centro do campo de futebol, eu e o rapaz, não ouvia mais os gritos da torcida, já havia desistido de driblá-lo, pois deixaria Bárbara para trás, foi neste momento que me vi nele, éramos do mesmo time, eu, Ezequiel Ataliba, e ele, Marcelinho Carioca.

Passei a bola, dizendo “eu só vou te dar tudo porque você é corinthiano”, foi meu desfecho. Ele abriu um sorriso e se tornou pessoa novamente, não mais tudo o que ele havia dito que ele era, me disse que não acreditava que eu também era corinthiano e eu disse “é claro que eu sou, corinthianos se reconhecem”, ele agora além de ser pessoa era uma pessoa emocionada, me disse “pode ir, eu não assalto corinthiano”, mas eu não queria novamente a bola para mim, queria que ele fizesse o gol, disse “jamais, não vou deixar corinthiano na mão” revirei minha bolsa agora aberta e mostrando tudo que tinha dentro, achei 1 real dei para ele.

Uma mão se estendeu pegou a moeda, em seguida as duas vieram em minha direção, ele me abraçou firmemente e agradecido me deu um beijo no rosto, neste momento eu me despedi de Ezequiel e ele de Marcelinho, éramos duas pessoas quaisquer entre a Av. Ipiranga e a São João. Este foi o dia que eu roubei um beijo do ladrão. Neste dia, nós dois éramos fora da lei.

A leitura dessa narrativa pretende ser um convite ao debate sobre o valor formativo (pedagógico) **da arte** nas condições pós-modernas. Mais especificamente, temos nos perguntado se um processo educativo pode ser uma aquisição de conhecimento não utilitário. Se pode ser um tocar a alma. Para pensar e fazer aulas que inspirem (propositores e participantes) a colocar-se em movimento existencial,

temos nos atentado aos modos de funcionamento da imaginação (criar metáforas) e inventado modo de provocar sua ação em processos arte educativos com estudantes de teatro.

Em nosso entender, a atitude de Élder diante do agressor é uma pista, um rastro da presença de um saber que se presentifica sorrateiramente e desorganiza o rumo dos destinos. Como compreender a **presença de espírito** de Élder e seu poder de modificar a situação adversa da agressão? De onde vem esse **saber** que se manifesta na lembrança de infância e no jogo proposto pelas palavras posteriores que Élder lança ao outro, e que acaba por mudar a relação agressor-vítima?

Poderíamos chamar o ocorrido de acontecimento poético?

Élder, ao respirar, abre um portal invisível, capaz de fazer adentrar um anjo que o toca e o faz ver, com olhos livres, a camiseta por baixo da camiseta. Anjo, que com outro toque, agora no outro rapaz, faz com que a camiseta do Corinthians se anime e também olhe para Élder. No cruzamento de olhares, gente-coisa, o Anjo já desapareceu, mas, por descuido ou por vontade, deixa cair algumas penas de suas asas. Miraculosidade que nos espanta tanto pela aparição do anjo-saber como por aquilo que provoca quando deixa seus rastros sobre o caminho. Pois, se de um lado, é um mistério tal presentificação angelical (metafórica), por outro, é um milagre a reviravolta que nos leva a aprender sobre a vida. Chamuscados pela presença angelical, somos transformados.

Mas em que contexto temos trabalhado? Quais obstáculos nos esperam em sala para dificultar a presença do poeta?

No curso intitulado *Em Defesa da Sociedade*, Michel Foucault (1999) mostra ter havido, em um certo momento da história do ocidente europeu, a interiorização da **guerra** nos modos de organização social. De que houve um deslocamento do valor da guerra, positivando-a, que legitimou a própria guerra como um modo de governar e, por consequência, como modo de vida.

No campo político assistimos ao sequestro do lugar público por forças econômicas; no campo da ética, assistimos ao enfraquecimento da empatia entre os indivíduos. Trata-se de uma vida construída com muros. De desagregação, de separação. Quem está do outro lado do muro (da casa, do condomínio, do país) é interpretado como inimigo. As imagens de destruição provocadas pelo capital multinacional que se alia ao patriarcado e ao colonialismo, como defende Boaventura de Sousa Santos (2010), são de proporções cada vez maiores a ponto de alguns pensadores, como Edgar Morin (2019), verbalizar o pressentimento de que estamos a caminho da aniquilação³.

Mas o poeta é aquele que se encontra em uma posição frágil, e prenuncia-se um perdedor quando o negócio é a disputa. Onde e de que maneiras posicionar o poeta diante de tal **quadro abismal**?

Vamos pensar no abismo como possibilidade. O que acontece quando o abismo se aproxima?

Faz sentido a aposta da ciência pós-moderna em uma ecologia dos saberes (SOUSA SANTOS, 2010). Ampliar a experiência (científica, poética, cotidiana) nos possibilita enfraquecer as certezas para que possamos ser penetrados por afetos e conceitos ainda desconhecidos para nós. Abrir atalhos.

Por outro lado, no abismo tendemos a valorizar formas e contornos: o que nos sustenta. Jogamos com o abismo: os princípios de Apolo (a consciência individual, a beleza) e Dionísio (a dissolução do eu, o sublime) não estariam manifestando seus antagonismos? Seria possível à arte pós-moderna compor “experiências trágicas”? Ou seja, se Nietzsche (1985) estiver correto, a tragédia antiga marca um momento na vida dos gregos

³ Disponível em: https://www.geledes.org.br/seguimos-como-sonambulos-e-estamos-indo-rumo-ao-desastre-diz-edgar-morin?fbclid=IwAR1ATYdqemgD9nY4JKv18AQk4RnQAalzgezrQJZTHTkG0k2cfwLu2x_cBC Acesso em: 06 nov. 2019.

em que esses opostos antagonísticos se abraçaram. Isso seria possível nas condições atuais?

Também faz sentido o retorno de Michel Foucault aos gregos em *História da Sexualidade*⁴ e *Hermenêutica do Sujeito*⁵. Sua pesquisa nos tem levado à perguntar: Como conquistar uma **vida bela** na contemporaneidade? E a pista que os gregos, via Foucault, nos oferecem, pode estar no educar-se para a “**vida como obra de arte**”. O cotidiano, ao invés de ser aqui o que queremos evitar, torna-se o lugar por excelência de nossa ação criativa.

Se trouxermos ainda Antonin Artaud (2006) para a conversa sobre o trágico, podemos pensar que a guerra e toda a destruição que a acompanha tem o seu **duplo**: Eros (deus do encontro amoroso) e Tanatos (deus do encontro com a morte). Metaforicamente, Tanatos simboliza o ódio da divindade aos seres humanos, e Eros, o amor em suas várias metamorfoses. Desse modo, podemos supor que, ao menos no campo poético, a cena de destruição mantém sob seu julgo a presença invisível de Eros, que também é flagrada pelo poeta. Na perspectiva de Deleuze e Guattari, estaria correto referirmo-nos ao desejo despotencializado?

Outra associação que podemos fazer com a experiência trágica é a da androginia. Se seguirmos com a psicanálise e compreendermos a androginia mitológica como uma metáfora de certo estado interior de harmonia, seus mitos poderão nos dar pistas de experiências em que tais forças de oposição podem se complementar para a individuação humana. Nesse caso,

⁴ Cf. FOUCAULT, 2019.

⁵ Cf. FOUCAULT, 2006.

carregamos a impressão de que o pensamento oriental do yin-yang poderá nos ajudar. Unidas em um único corpo estão as oposições em eterno movimento.

Há várias ocorrências, entre diferentes povos, de imagens de Deuses que são macho e fêmea: certa manifestação de Buda na China e no Japão podem ser representados sobre a forma masculina ou feminina, é o caráter andrógino do Bodisatva (estado de iluminação). Conduzem a mente para além da experiência objetiva, para um domínio simbólico que abandona o dualismo. Outro é Tirésias, o cego vidente, que era macho e fêmea entre os gregos. Shiva, na manifestação conhecida como Ardhanarisha, aparece unido, num único corpo, com Shakti, sua esposa, e é conhecido como o “Senhor Meio-Mulher”(CAMPBELL, 2007, p. 147). Do mesmo modo, “as imagens ancestrais de determinadas tribos africanas e melanésias mostram, num único ser, os seios da mãe e a barba e o pênis do pai”, escreve Joseph Campbell (2007, p. 147).

Se considerarmos esses mitos como pistas de experiências de harmonização dos opostos, não nos parece justo ignorá-los. São metáforas como essas que temos oferecido aos estudantes sob nossa responsabilidade de modo a despertar o poeta em si (ou ter a esperança de que isso possa vir a ser).

Já no campo ordinário, ao incorporar e reproduzir a guerra como modo de vida, passamos a sentir repugnância do diferente, a sentir vertigem diante da multiplicidade; entramos em um estado psíquico de perpétua divisão entre os “bons”, que são semelhantes a mim, e os “maus”, que são diferentes de mim; colocamos os lucros financeiros na frente do bem-estar social. Enfraquecemos a amizade. Tal estado espanta nosso poeta para a floresta do inconsciente.

Sem a imaginação a nosso lado, comportamo-nos em aula como se estivéssemos em uma espécie de torpor, de anestesia; sonâmbulos. O que fazer?

O estado de presença (que outros chamam de atenção), que não é natural, precisa ser reinventado. O desejo, que não é natural, precisa ser repotencializado. É desse modo que temos compreendido a arte participativa produzida, principalmente, a partir do pós-guerra: **arte inventora de presença e potencializadora de desejos.**

Ainda em *Em defesa da sociedade*, Foucault (1999) compartilha a tese de que essa guerra naturalizada no cotidiano é produção da biopolítica, ou seja, trata-se da política que separa os grupos sociais para mapeá-los e controlá-los e transforma o corpo humano em objeto do poder. Ao interiorizarmos a disciplina forjada no biopoder, trabalhamos sobre o nosso próprio corpo, aprisionando-o e, por conseguinte, vigiando, rastreando, desejando dominar o corpo do outro. Nessas condições, prenuncia-se uma vida fascista.

Diante de tal denúncia, nos sentimos convocados a trabalhar a ação pedagógica na chave ética do cuidado de si de que nos fala Michel Foucault (2006) em sua última fase.

Temos estudado perspectivas filosóficas provocantes. Uma delas é o hinduísmo, em que encontramos a seguinte colocação: de que o iniciado busca “observar a si mesmo em todos os seres e observa todos os seres em si mesmo”. Nesse viés, a guerra e a paz como modos de vida estão em nós, assim como nós estamos nelas. Por meio desse pensamento, supera-se a ideia maniqueísta de que o poder ou a salvação estão fora de nós. Somos constituídos por esse biopoder, e será somente a partir desse corpo violado que podemos agenciar com outros corpos e provocar mudanças (CAMPBELL, 2007).

A ideia da integração (yin-yang), além de nos colocar em estado de presença diante da vida, pode revelar ou produzir modos

de vida diferentes daqueles impostos pela biopolítica, modos de vida que irão coexistir com modos de vida fascistas. Encontramos esses modos de vida que escapam do biopoder: nas festas populares de cunho religioso, nas artes, nas mitologias, nas fábulas iniciáticas, na vida dos santos, na beleza do gesto da compaixão, no beijo sincero, na amizade, no agricultor que envelopa uma fruta, no ambientalista, no indígena que luta pela preservação da “Terra Mãe”, em Gandhi, Mandela e assim por diante.

Ao olhar pela aproximação entre política, mitologia e psicanálise, passamos a compreender as aulas de artes como lugar de diálogo coletivo, lugar de pertencimento e solidariedade, mas também um lugar de enfrentamento dos opostos.

Com a guerra como modo de vida, sem um campo metafórico que desarme os opostos em sala de aula, bloqueiam-se as trocas de ideias e de impressões sobre o mundo e sobre nós mesmos. Sem esse campo formado no ‘entre’ (professor-estudante; observador-observado; etc.), o **processo de aprendizagem** é dificultado e a subjetivação é adiada. É o que Boaventura de Sousa Santos (2010) poderia chamar de desperdício da experiência. Deixamos de trocar para reinventar a vida para repetir o que o nosso tempo histórico nos impõe como modelo, repetimos como autômatos, desacordados, fantasmáticos.

Diante desse diagnóstico, lá estamos nós, à cata de procedimentos pedagógicos que possibilitem tornar sem efeito o mecanismo de defasagem entre os indivíduos, provocado pelo fascismo, quando infiltrado nos comportamentos, nos pensamentos que aparecem no cotidiano da sala de aula.

No campo da arte educação, temos apostado em modos de fazer que possam criar as condições para que tenhamos a visitação de estados de presença entre os grupos de trabalho. O estado de presença como duplo do estado de dormência que a biopolítica e todo tipo de tirania (política, religiosa, epistêmica, mercadológica) impõe aos indivíduos.

Por isso, apostamos que a presença do poeta manifesta em cada estudante possa suscitar a façanha de permitir transformar os significados das coisas ao redor (externa e internamente) para produzir outros sentidos aos já postos. Mas talvez a façanha maior seja a de transformar o sujeito que exercita a presença de si que nos dará a chance de não cairmos na armadilha de **coincidirmo-nos totalmente** com nossa autoimagem, com nosso líder religioso, com nosso líder político, com a moda, com o discurso midiático, enfim, com o nosso tempo histórico (AGAMBEN, 2009).

Tem sido por meio da experiência da presença de si que testemunhamos **acontecer** o poetizar na vida, em sala de aula, no pensamento, no coração, no cotidiano. Acontecer o movimento na alma de que falávamos no início.

Então, ficamos nos perguntando: **Presença se ensina?** Como ensinar o que também estamos aprendendo? Como criar condições para o acontecimento da **presença poética** desde o momento em que estamos no planejamento a aula?

Voltemos então ao início desse ensaio. Voltemos à narrativa de Élder. Respirar funcionou como exercício de cuidado de si para que ele pudesse estar desperto ao presente. Por estar atento, o olho que vê a camisa do Corinthians chama à cena a criança. Que saber é esse que se intromete? Que, por intermédio da criança, transforma o agressor em parceiro de jogo?

As palavras desafiadoras de Élder (2019) “eu só vou te dar tudo porque você é corintiano também” dá ao agressor a possibilidade de ser

jogador também. E, como em um passe de mágica, o agressor vira um comparsa. Ao invés de agredir, dá-lhe um beijo.

Sua história faz soar a voz do Anjo que sabe nos falar sobre a vida e a morte. O estado de presença alcançado por meio da criança-Élder possibilita criar linhas de fugas para que a situação possa se transformar. Opa! Algo aconteceu! E não foi obra da racionalidade pura, nem da memória pura.

Como funciona a imaginação?

Michel de Certeau (1994) em *Invenção do Cotidiano. Artes do dizer* encontra, no cotidiano das gentes, essas penas de Anjos nas práticas dos homens comuns, nos provérbios, nos contos anônimos, nos mitos. O autor reporta-se a um saber que em algum momento foi despossuído, silenciado, submetido, e que volta à tona, todas as vezes em que nossa racionalidade, vigilante com a coerência e a veracidade, vacila. Um saber tático. Como trata-se de um saber muito antigo, é como se tivéssemos perdido suas raízes. Porém, toda vez que ele retorna, retorna em fragmento, dialogando com as condições do presente, atualizando-se.

Para De Certeau (1994), trata-se de um agenciamento do presente com a **memória**. Memória sem sujeito, memória mnemônica. Memória concedida por Mnemosine, a Deusa titânide mãe das Musas. Por razões ocasionais, essa memória rompe o silêncio nos oferecendo esquemas de ações que executa golpes e perturba a ordem do discurso.

No caso da narrativa de Élder, a memória de infância rompe com a relação vítima-agressor, mudando os personagens da narrativa. As palavras de Élder, desafiadoras para o agora comparsa de jogo, provocam golpe na interpretação do outro, provocam salto no tempo e no espaço, e a mudança de rota no presente. Os meninos são os poetas que se fazem presentes e, por conseguinte, poetizam a situação.

Viviane Mosé recita em POEMAS PRESOS⁶:

A maioria das doenças que as pessoas têm são poemas presos

Abscessos, tumores, nódulos, pedras...

São palavras calcificadas, poemas sem vazão.

(...)

Em caso de poemas difíceis use a dança.

A dança é uma forma de amolecer os poemas endurecidos do corpo.

Se partirmos da ideia de que a poesia pode ser uma maneira de exercitar o “**cuidado de si**”, de que sua presença pode mudar o valor dos seres e das coisas que toca; se pode mudar nosso destino; se a compreendermos como aquilo que o poder não consegue capturar; nada nos impedirá de afirmá-la como “penas de acontecimentos”, ações-guias. Ela é tecida junto com o Anjo invisível.

Nessa perspectiva, o ato de poetizar poderá inventar modos de cuidar, inventar modos de ver, ressignificar o que toca sem nos fazer esquecer tratar-se de um movimento carregado de muito pensar.

O que temos tentado, em aula, é fazer-ver essas penugens para os estudantes na esperança que eles colham outras para nos trazer.

É esse **saber** (que não é conhecimento útil) que desejamos que se insurja em nossos encontros com os estudantes, que aconteça no aqui-agora dessa leitura, transformando a aula e esse encontro em acontecimento poético, derrubando as paredes que o fascismo insiste em manter. Saber carregado de infância e memória; que nos possibilita produzir sentidos para o viver.

E que **o poeta se manifeste.**

⁶ Disponível em: <<https://www.portalraizes.com/viviane-mose-lagrima-e-raiva-derretida-raiva-endurecida-e-tumor/>> Acesso em: 11 mai. 2020.

REFERÊNCIAS:

AGAMBEN, G. **O que é contemporâneo? E outros ensaios**. Tradução Vinicius Nicastro Honesco. Chapecó, SC: Argos, 2009, 92 p.

ARTAUD, A. **O Teatro e seu Duplo**. Tradução Teixeira Coelho. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2006.

CAMPBELL, J. **O herói de mil faces**. Tradução Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Pensamento, 2007, 199 p.

DE CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano**. 3ª ed. Tradução. Ephraim Ferreira Alves. Artes de fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, 351 p.

FOUCAULT, M. **Em Defesa da Sociedade**. Curso no Collège de France (1975-1976). Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, 382 p.

_____. **História da Sexualidade: 2: uso dos prazeres**. 6ª ed. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro\São Paulo: Paz e Terra, 2019., 319 p.

_____. **Hermenêutica do Sujeito**. Curso no Collège de France (1981-1982). 2ª ed. Tradução Marcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, 680 p.

SOUSA SANTOS, B. de S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SOUSA SANTOS, B. de.; MENESES, M. P. **Epistemologias do sul** (Org.). São Paulo: Cortez, 2010.

NIETZSCHE, F. **A Origem da Tragédia**. Tradução Alvaro Ribeiro. Lisboa, Portugal: Guimaraes Editores, 1985.

MOSÉ, V. **Poemas Presos**. Portal Raíces. **Raíces Jornalismo Cultural - Portal, Revista Impressa e Programa de Televisão**. Literatura (Online) Disponível em: <<https://www.portalraizes.com/viviane-mose-lagrima-e-raiva-derretida-raiva-endurecida-e-tumor/>> Acesso em: 11 mai. 2020.

MORIN, E. Seguimos como sonâmbulos e estamos indo rumo ao desastre, diz Edgar Morin. **Jornal Folha de São Paulo**, SP, 24 jun. 2019. Entrevista da 2ª com Úrsula Passos. (Versão Online) Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2019/06/seguimos-como-sonambulos-e-estamos-indo-rumo-ao-desastre-diz-edgar-morin.shtml>> Acesso em: 11 mai. 2020.

IMANÊNCIA E DISTOPIA EM DOSTOIÉVSKI E FRANCIS S. FITZGERALD: UMA LEITURA A PARTIR DE GILLES DELEUZE¹

Alex Fabiano Correia Jardim
Universidade Estadual de Montes Claros - Unimontes
alex.jardim38@hotmail.com

O fio condutor deste texto é apresentar através de duas obras literárias uma ruptura à perspectiva utópica da sociedade moderna e contemporânea e seus pressupostos ético-políticos. Para tal, tomamos como referência a construção de um campo problemático entre literatura e filosofia. Mais precisamente, a conversação pretende pensar literatura enquanto expressão de um *modus vivendi* e tudo aquilo que o afeta. A proposta é, a partir de Dostoiévski e F. S. Fitzgerald, realizar uma aproximação ou conversação com a filosofia de Gilles Deleuze. A partir de Deleuze, apresentaremos a importância desses autores da literatura (Dostoiévski e Fitzgerald) para pensarmos um cenário ético-político bastante negativo.

A ideia em tratar desses autores é um desafio que não visa apenas reconhecer os textos ou questões que foram apresentadas por eles. A pretensão é fazer certas experimentações. Escrever é, de certa forma, arriscar, trair, fabular². Isso, por outro lado, não significa que iremos abrir mão do rigor e sistematicidade da escrita particular de cada autor. Escrevemos com eles e através deles. Um

¹ Parte do texto foi apresentado no GT Deleuze/Guattari vinculado à ANPOF em 2019. Disponível em: <http://www.congressods.com.br/anais_sexto/ARTIGOS_GT09/IMANENCIAEDISTOPIANALITERATURACONSIDERACOESAPARTIRDEDOSTOIEVSKIEFRANCISSCOTTFITZGERALD.pdf>

² Não há literatura sem fabulação, mas, como Bergson soube vê-lo, a fabulação, a função fabuladora não consiste em imaginar nem em projetar um eu. Ela atinge sobretudo essas visões, eleva-se até esses devires ou potência (DELEUZE, 1997, p. 13).

tipo de indissociável mistura. Quando falamos ou apontamos a importância da fabulação na escrita, queremos na verdade indicar que a perspectiva ou pretensão é se afastar do mero reconhecimento na atividade da escrita. Afinal, “[...] escrever não é contar as próprias lembranças, suas viagens, seus amores e lutos, sonhos e fantasmas [...]” (DELEUZE, 1997, p. 12). Arriscar-nos nesse itinerário pretende, numa certa medida, demarcar um pouco a necessidade de implodir o próprio pensamento, seja do autor, quanto do leitor. Um uso aberrante dos conceitos, nem por isso, menos necessário. “De fato, é somente assim que as coisas mudam, que um pensamento desconcerta por sua novidade e nos arrasta rumo a regiões para as quais não estávamos preparados – regiões que não são as do autor, mas efetivamente as nossas” (ZOURABICHVILLI, 2004 p. 11).

Nas obras citadas que serão objeto de conversação, os escritores fabulam, quase numa perspectiva visionária uma cartografia, seja pela narrativa, seja pelos personagens envolvidos nos textos. E o que significaria essa perspectiva quase visionária? Ela é o indicativo que na contemporaneidade³ nos deparamos com um certo apagamento do sujeito (do eu), isto é, a prometida emancipação, liberdade, autonomia, igualdade foram se dissolvendo no decorrer da História⁴. Os autores/escritores em

³ Importante dizer que utilizo o termo ‘contemporâneo/contemporaneidade’ inspirado por Nietzsche nas suas ‘Considerações Intempestivas’ (1874). Na ‘Segunda Consideração’ ele afirma: “[...] porque procura compreender como um mal, um inconveniente e um defeito algo do qual a época justamente se orgulha, isto é, a sua cultura histórica, porque eu penso que somos todos devorados pela febre da história e deveremos ao menos disso nos dar conta. [...] Pertence verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatual; mas, exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo, ele é capaz, mais do que os outros, de perceber e apreender o seu tempo” (NIETZSCHE *apud* AGAMBEN, 2006, p. 58-59).

⁴ O século XIX é desconcertante, pois marca o aparecimento de uma das críticas mais radicais à metafísica na história do pensamento: a filosofia de Friedrich Nietzsche. A problemática desenvolvida por Nietzsche se caracteriza sobretudo

questão (Dostoiévski e F. S. Fitzgerald) de certa forma compõem entre eles uma harmonia, um tipo de enunciação coletiva em relação à paisagem contemporânea. Autores que pertencem a esse tempo e dele se se distanciam. À maneira particular de cada texto, a crença numa sociedade constituída à base de verdades morais, racionais e teológicas enquanto garantia de uma boa vida, boa saúde, bom trabalho e felicidade, é abandonada em função de uma profunda sensação de desolação e demolição. São, numa certa medida, traidores de um mundo carregado de significações. “Ser traidor do seu próprio reino” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 58).

Logo na abertura da obra *Memória do Subsolo*⁵ (1864) o narrador diz: “sou um homem doente... um homem mau. Um homem desagradável” (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 15). Essa proposição corrobora com a afirmação em Deleuze (1997, p. 14), quando este pergunta: “Qual saúde bastaria para libertar a vida em toda parte onde esteja aprisionada pelo homem e no homem, pelos organismos e gêneros e no interior deles?”. Ser ‘doente’, ‘mau’, ‘desagradável’.

por uma desconstrução da tradição metafísica, fulminando junto com ela, a crença na ideia de sujeito como fundamento e positividade, como ele mesmo coloca em sua obra *Para além do Bem e do Mal*: “[...] Repetirei mil vezes, porém, que ‘certeza imediata’, assim como ‘conhecimento absoluto’ e ‘coisa em si’, envolve uma *contradictio in adjecto* (contradição no adjetivo). Deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras! Que o povo acredite que conhecer é conhecer até o fim; o filósofo tem que dizer a si mesmo: se decompou o processo que está expresso na proposição ‘eu penso’, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, que sou eu que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um ‘EU’, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar – que eu sei o que é pensar. Pois se eu já não tivesse me decidido comigo a respeito, por qual medida julgaria que o que está acontecendo não é talvez ‘sentir’, ou ‘querer’? Em resumo, aquele ‘eu penso’ pressupõe que eu compare meu estado momentâneo com outros estados que em mim conheço, para determinar o que ele é: devido a essa referência retrospectiva a um ‘saber’ de outra parte, ele não tem para mim, de todo modo, nenhuma ‘certeza’ imediata” (NIETZSCHE, 1992, p. 21-22).

⁵ Utilizaremos como referência a Tradução do ano de 2009, feita por Boris Schnaiderman, Editora 34.

Tais atributos por si já demonstram um certo mal-estar em relação à existência e à notória ideia de uma vida sociável ou mesmo à própria ideia de civilização com a sua grande saúde. O texto é de uma aridez absoluta. Não só pela neurastenia que envolve o narrador, mas sua profunda descrença, assim como a ausência de esperança em torno do homem, ou de um ‘tipo’ de homem: o homem da ciência, em especial. O narrador chega a afirmar: “não consegui tornar-me sequer um inseto” (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 17). E justifica essa crítica em relação à vida em decorrência de uma consciência perspicaz. Esta, verdadeiramente uma doença, uma doença autêntica, completa. O narrador em Dostoiévski atribui à sua razão esse mal-estar, ou no sentido cartesiano, seu mal-estar é efeito de uma profunda consciência de si, que não o salva, mas que o torna estranho, sarcástico e mordaz. Importante dizer que em nenhum momento ele se coloca na posição de louco, apesar de dissertar no decorrer do texto a respeito da ideia de normalidade. Na verdade, o narrador questiona a normalidade (racionalidade) de maneira irônica, dizendo que talvez a estupidez seja uma das qualidades dos homens normais. Por exemplo, quando o narrador, ao falar do prazer pela dor, revela a inutilidade da consciência (da razão) diante da dor; mais que isso, ele afirma a indiferença da natureza em relação à nossa dor, dado que a legalidade da natureza é a indiferença. “Ela vos faz sofrer, enquanto ela não sofre” (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 26). É da justa medida da natureza essa indiferença.

Os narradores de *Memórias do Subsolo* e também de *A Fissura* (ou *A Derrocada*), produzem enunciações coletivas, em que a perspectiva político-social conduz de certa maneira o conteúdo do texto narrativo. Nesse sentido, se falarmos de uma voz que substitui a consciência enquanto condição da significação e do discurso, ela, por sua vez, não deixaria de ser pensada enquanto enunciação coletiva. Nessa direção, um texto ou livro não se prende à ideia de objeto e de sujeito, pois há uma poderosa exterioridade que o constitui a partir de infinitas correlações possíveis. São

agenciamentos da ordem da multiplicidade, sem a totalidade significativa do eu-autor⁶.

Se Agamben fala de uma voz que reafirma o sujeito (conforme nota), em Deleuze, a perspectiva será outra. Essa voz não perderá jamais o discurso qualificado socialmente; ela será o expresso de uma posição social do narrador. Se a voz é necessária enquanto possibilidade, ela o é enquanto efeito de processos sociais que afetam uma vida. Se por um lado, Agamben nos aponta uma conversação entre fonologia (voz) e ontologia (ser), por outro lado, podemos também apontar, a partir dos textos, um encontro entre experimentação social, política e processos de desterritorialização (devir). A posição do pensamento deleuzeano, nesse caso, é diferente daquele apontado por Agamben (ainda preso à definição metafísica conforme a nota indica). Não obstante, a literatura

⁶ Segundo Agamben (2006), a problematização do silêncio do sujeito e sua radicalização em torno da superação do fundamento da metafísica, seja ela o cogito, o tribunal da razão ou a intencionalidade, talvez apenas repita e ressoe o campo problemático da própria metafísica, ou seja, o lugar do sujeito. Essa questão apresentada por Agamben não deixa de ser uma crítica à filosofia da diferença. Se não podemos mais falar de um sujeito constituinte, autônomo, emancipado, por outro lado não podemos descartar que há uma certa voz e que esta voz, no momento de sua emanação, indica um lugar; indica que ela tem um lugar. Esse lugar é um outrem qualquer (AGAMBEN, 2006). Um campo perceptivo que atribui à existência uma organização. Uma relação de simultaneidade: a voz do narrador é índice de um lugar; e o lugar, índice da voz. Ambos compoem um território, mesmo que nessa relação, construção e dissolução sejam componentes de um mesmo movimento. Neste caso, a voz alcança um status maior que a consciência, por isso, a impossibilidade de se separar da metafísica. Segundo Agamben (2006, p. 117), “Essa voz também é quem torna possível a significação e o discurso, ou seja, diz respeito àquilo que é dito nesse determinado lugar e sua respectiva estruturação”. Ainda segundo o autor, podemos fazer o seguinte entendimento, apesar do narrador ser um ente negativo e insignificante, visto com absoluta indiferença pela natureza e pelo mundo civilizado *dos homens de ação* (como escreve Dostoiévski e também Fitzgerald). Ele, o narrador, “é aquilo que abre e torna possível a significação e o discurso” (AGAMBEN, 2006, p. 117), uma sorte de som do silêncio, que Agamben (2006, p. 118) denominou de *ciência da voz suprimida*, isto é, um encontro entre fonologia e ontologia, assim como também de um encontro entre lógica e ética.

contribui para a sociologia, a antropologia, a filosofia política, quando pensa a dimensão dos processos de socialização do indivíduo nos quadros sociais, ou seja, a literatura não deixa de realizar uma cartografia. A partir dessa perspectiva, é possível elaborar pesquisa e análise. A literatura, nesse aspecto, escapa às analíticas formais em função de um olhar mais dinâmico das práticas sociais, seus agenciamentos irredutíveis à qualquer estrutura⁷. Não obstante, os escritos de Deleuze nos revelam que o escritor é uma figura exemplar, capaz de nos fazer perceber as manifestações da vida. Obviamente, num outro movimento que não aquele da sociologia e outras ciências humanas. “Basta observarmos como determinados personagens encarnam essas manifestações” (BENSOUSSAN, 2007 p. 107).

O outro texto que é o nosso fio condutor pela forma com que descreve o século XX foi escrito por F. S. Fitzgerald e se chama *A fissura*⁸. Um conto *distópico* escrito em 1936. Nesse conto, o autor começa com a seguinte afirmação: “Claro, toda vida foi feita para acabar num processo de demolição” (FITZGERALD, 1969, p. 37). Haveria uma afirmação mais dura e violenta em relação à esperança de um mundo melhor e mais feliz, tão prometido desde o Iluminismo, passando pela Revolução Industrial e o avanço de uma forma econômica que se consolida na ordem do dia, como o

⁷ “Não se perguntará nunca o que um livro quer dizer, significado ou significante, não se buscará nada compreender num livro, perguntar-se-á com o que ele funciona, em conexão com o que ele faz ou não passar intensidades, em que multiplicidades ele se introduz e metamorfoseia a sua, com que corpos sem órgãos ele faz convergir o seu” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 18).

⁸ Para esse texto, utilizaremos a versão da Editora Civilização Brasileira e do tradutor Álvaro Cabral, que traduz o original *The Crack-up with other pieces and stories*, 1936, por *A Derrocada* e outros contos e textos autobiográficos, publicado em 1969. Apesar da escolha da tradução, manteremos o título *A Fissura*, tal como é feito por Deleuze por entendermos, assim como o próprio Deleuze, que *A Fissura* consegue expressar de maneira mais clara, precisa e verdadeira o contexto do texto e suas implicações.

capitalismo⁹? Fitzgerald (1969, p. 37) diz: “já é muito tarde para fazer alguma coisa, quando acabamos por perceber que nunca mais seremos aquilo que fomos”. Qual seria o alcance de uma afirmação dessa natureza? “Seria impossível escapar de uma determinação objetiva onde se inscreveria e se enquadraria a nossa subjetividade? Como não ser esmagado pelas significações dominantes?” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 62).

Fitzgerald no texto *A Fissura*, faz uma narrativa-texto autobiográfico – em que descreve a sua vida, passagens, de acordo com seus anos e os respectivos sentimentos que o tomam e o envolvem no decorrer dessa travessia. É justamente nessa travessia que é apontado um vertiginoso movimento. Falamos da *fissura* que o impele ao pensar. A fissura ao ‘meio histórico’. E como diz o próprio Fitzgerald (1969, p. 39), “sua ‘arrebentação’ não foi propiciada pela loucura, nem por uma doença que o limitaria ao mundo branco de um hospital”. Foi justamente ‘um corte’, uma pausa, um intervalo, que marcou uma mudança. Falamos, talvez, de uma perversão do meio histórico após a descoberta que tudo é feito de afetos. Um tipo de variação de velocidade. O narrador na sua função de autor nos apresenta no decorrer do texto que as linhas segmentarizadas que instituem em nosso campo perceptivo determinadas estruturas podem se quebrar: perda da razão, a passagem da juventude à velhice. Sucesso e fracasso. Criatividade-esterilidade. Riqueza-pobreza. Saúde-doença.

E como num golpe, de súbito, após ‘uma hora mais ou menos, de conversa com o travesseiro, comecei a perceber que, durante dois anos, a minha vida sustentara-se de recursos que eu não possuía; eu estava apenas hipotecando-

⁹ O capitalismo impõe procedimentos e práticas, por exemplo, uma subordinação da sociedade à lógica empresarial. Trata-se da organização de uma lógica determinada pela política do mercado, cujo movimento envolve toda a sociedade. Daí a subordinação (travestida de crença e esperança) de toda atividade social. Fitzgerald no texto em questão não experimenta ainda os desdobramentos do capitalismo, em especial, pós-Segunda Guerra. Mas é nítido historicamente que, à época da escrita do conto *A Fissura*, o mercado havia acabado de passar por uma crise: a quebra da bolsa de Nova York em 1929.

me física e espiritualmente, até à raiz dos cabelos' Era como se uma afetação, uma percepção, que se dá por alguma razão a ponto de me proporcionar uma vidência' (Fitzgerald, 1969, p. 41).

Ou como nos dizem Deleuze e Parnet (1998), "já não é possível suportar o que se suportava antes. Um tipo de angústia surge, novas relações de velocidade e lentidão. Linhas difusas que surgem". O texto de Fitzgerald nos apresenta a constituição de um estranhamento em relação ao mundo, como se as nossas faculdades saíssem dos eixos concordantes de seu funcionamento aparentemente normal. Isso se dá justamente pela percepção de que tudo possui afeto. Todos os corpos são corpos-afetivos. O autor/narrador, ele mesmo, é a experiência viva de uma cartografia da contemporaneidade. Melhor dizendo, ele experimenta a desilusão de uma promessa não realizada (como também experimentamos); o forte ruído de um silêncio que "distendeu as bordas" (DELEUZE, 2000, p. 158). É a superfície, sem transcendência e profundidade. Trata-se de um prato de porcelana rachado e a questão emergente é se esse prato deve ser conservado ou não. É esta a comparação feita por Fitzgerald, a de ser um prato rachado. E a despeito de uma cura (da depressão, do alcoolismo), busca tão recorrente no início do século XX no campo das ciências psi, ele diz: "uma cura não funciona, dado que numa noite realmente escura da alma, são sempre três horas da manhã, dia após dia. A desintegração da própria personalidade" (FITZGERALD, 1969, p. 45). Os efeitos da fissura são coletivos. Não se trata mais de uma particularidade ou expressão de suas íntimas neuroses. O narrador do texto expõe essas fissuras via esse estranhamento inominável que o torna um clandestino, um estranho. Não está em jogo qualquer tipo de interpretação e classificação. Num determinado momento do conto, Fitzgerald (1969, p. 42) revela uma conversa que teve com uma mulher, que ele denominou de "pessoa cuja vida faz com que as vidas das outras pessoas cheirem à morte". Obviamente, numa alusão a alguma ciência da escuta. Uma mulher que pressupostamente

pensa enquanto fala e que tem em seu espectro o mantra ‘escute’. Definitivamente, essa certa mulher, ao classificá-lo enquanto mesquinho ou egoísta, que acredita que o mundo só existe a partir de seus olhos, não compreendeu que, na verdade, havia nesse homem a expressão de uma vitalidade, e esta, segundo Fitzgerald (1969), era incomunicável.

A vitalidade nunca pega. Ele diz: eu poderia ter-lhe pedido alguma coisa, numa bonita embalagem e pronta para cozinhar e digerir em casa, mas nunca a teria obtido – nem mesmo que a ficasse rondando mil horas, com a marmitta de latão e a lamúria pedinchona da autocomiseração (FITZGERALD, 1969, p. 43).

Ele deveria retornar às suas antigas linhas molares, seus segmentos duros: classe, sexo, raça. Antigas subjetivações binárias, assim, seria classificável, ajustável e estaria à mercê de uma ordem significativa qualquer e sua incessante luta por desvendar os segredinhos sujos. A questão é que não se trata do individual faz tempo. Todos os dispositivos de poder que agem sobre ele pretendem sobrecodificar, seja pela educação, seja pela cultura. É assim com o narrador de *Memórias do subsolo*, assim como o é com Fitzgerald em seu conto *A Fissura*. Não se suportaria mais nessas duas obras da literatura qualquer relação que envolvesse a *ilusão da transcendência* e a *ilusão da discursividade*, conceitos que Deleuze/Guattari apresentam na obra *O que é a Filosofia?* (1992). O plano de juízo, se assim podemos dizer, seria a imanência. Ela é o plano onde um conjunto de relações se efetivam. Sem nada o sobrepor, isto é, sem a ilusão da transcendência. É na imanência que os enunciados encontram suas ressonâncias ou dissonâncias. Suas disparidades. Ali, em cada detalhe descrito, que as individuações vão se dando. Os personagens dos referidos textos literários nada são do que feitos; são resultantes; são complicações de um conjunto de relações que se dão num determinado território. Falamos da segunda metade do século XIX e primeira metade do século XX. É justamente nesse cenário que esses personagens experimentam uma distopia. Na verdade, um espelho via romance

do próprio real, das questões que emergem nesse real como uma violência. Haveria violência maior na afirmação de que toda vida acabaria num processo de demolição? Ou nos questionamentos do narrador de Dostoiévski (2009, p. 29): “Onde estão as minhas causas primeiras, em que me apoie? Onde estão os fundamentos?”. Trata-se, segundo Deleuze e Parnet (1998, p. 152), de “sujeitos-afetos que já não operam senão por individualizações, por hecceidade”. Os personagens de Dostoiévski e de Fitzgerald se tornam, eles próprios, em enunciados e suas individualidades intensivas. Personagens desterritorializados. “Não chegar ao ponto em que não se diz mais Eu, mas ao ponto em que já não tem qualquer importância dizer ou não dizer Eu. Não somos mais nós mesmos” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 17). No caso de Fitzgerald, duas linhas se quebram rumo à desterritorialização do eu: a saúde (foi diagnosticado com tuberculose que, após curada, o fez retornar ao colégio, mas este nunca mais fora o mesmo. Perdeu privilégios. Amigos. Cargos.). A segunda linha foi a do amor. Um trágico amor condenado ao fracasso pela falta de dinheiro. Tal experimentação é o verdadeiro acontecimento, ‘a verdade eterna do ferimento’. Tanto a neurastenia e o rancor do ‘homem do subsolo’, quanto o ‘homem demolido’ de Fitzgerald são personagens que escapam à qualquer pessoalidade. Eles são enunciados coletivos, isto é, são signos “de um perigo que lhes é próprio e não de uma destinação que lhes é própria” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 163). Não há, nessa distópica sensação, nenhuma pulsão em direção à morte. Trata-se, acima de tudo, de um desejo em realizar um tipo de sabotagem na ordem objetiva do mundo, mesmo com todos os riscos da dissolução.

Essa seria a fuga perfeita. Não podia continuar desempenhando as obrigações que a vida me fixara ou que eu fixara a mim próprio, por que não romper a concha vazia quem nela vivera acaçapado durante quatro anos? [...] todas as concessões seriam postas fora de lei, daí em diante, sob um novo nome e esse nome é lixo (FITZGERALD, 1969, p. 51).

O desafio é justamente fazer explodir a segmentaridade sem necessariamente nos destruir, dado que esta própria segmentaridade é condição de nossa vida biológica e racional. Do contrário, a intensidade e a velocidade com que um corpo é afetado é perigosa demais a ponto de precipitá-lo num buraco negro de onde não poderá sair, lembrando novamente Deleuze. Esse risco é ilustrado por Fitzgerald (1969, p. 51) quando ele diz: “Vi quando um outro, igualmente eminente, passou meses num hospício, incapaz de suportar qualquer contato com seus semelhantes. E podia fazer uma lista interminável daqueles que entregaram os pontos e passaram adiante”.

Mas quando o autor/narrador/personagem do conto *A Fissura* se propõe a abandonar os velhos hábitos sociais e civilizados, ele se aproxima do narrador de *Memórias do Subsolo*, a começar pela idade que ambos possuem: entre 40 e 50 anos. O narrador de *Memórias do Subsolo*, num determinado momento diz:

Não consegui chegar a nada, nem mesmo tornar-me mau: nem bom, nem canalha, nem honrado, nem herói, nem inseto. Agora, vou vivendo os meus dias em meu canto, incitando-me a mim mesmo com o consolo raivoso – que para nada serve – de que um homem inteligente não pode, a sério, tornar-se algo, e de que somente os imbecis o conseguem (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 17).

Vejamos se não é possível implicá-los, levando-se em consideração a seguinte proposição em Fitzgerald (1969, p. 52): “A cartola do ilusionista ficara vazia. (...) eu saía para sempre da fila de beneficiário do fundo de socorro aos indigentes”. Agora voltemos à narrativa de *Memórias do Subsolo*,

Pensais acaso, senhores, que eu queira fazer-vos rir? É um engano. Não sou de modo algum tão alegre como vos parece, ou como vos possa parecer. [...] se tiverdes a ideia de me perguntar quem, afinal, sou eu, vou responder: sou um assessor-colegial. Fiz parte do funcionalismo a fim de ter algo para comer. [...] tenho um quarto ordinário nos arredores da cidade. A minha criada é uma aldeã velha, ruim por estupidez, e, além disso, cheira sempre mal (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 17).

E novamente, retornamos a Fitzgerald (1969, p. 52):

Ah, tenho que arranjar um sorriso. Estou ainda trabalhando para bolar um sorriso dos bons. Deve combinar as melhores qualidades de um gerente de hotel, de um terceiro secretário de embaixada, de um diretor de escola em um dia de visita dos pais dos alunos, de um ascensorista negro, de uma modelo que vende o corpo para a sua primeira gravura, da dançarina de balé com um dedo do pé infectado... um facho de benevolência.

Esse modo de vida, expresso nos dois autores, poderia ser denominado de *infelicidade condicionada*, termo usado por Fitzgerald (1969). Mas é importante sublinhar uma diferença entre as duas narrativas. Se em ambas nos depararmos com a aridez desértica da imanência, tal como eles nos apontam, em Dostoiévski não observaremos a expressão de um certo cansaço, como em Fitzgerald. Muito pelo contrário. Há mesmo no autor de *Memórias do Subsolo* o expresso de um esgotamento, não cansaço. Se ele fala da inveja em relação ao 'homem normal', também diz que não gostaria de sê-lo. Prefere o exercício de uma vida no subsolo, apesar de também querer sair desse lugar que não possui uma geografia visível, classificável, perceptível. Talvez a chamássemos de memória, de lembrança pura. Nunca interioridade ou essência. O cansaço de Fitzgerald fizera com que chegasse à conclusão de que a sua vida nunca mais voltará a ser agradável, a ponto de afirmar: "[...] tentarei, no entanto, ser um animal correto e se vocês me lançarem um osso com bastante carne poderei até lambe-lamber vossas mãos" (FITZGERALD, 1969, p. 54).

De certo, ambos os textos podem ser pensados a partir de uma sistemática preocupação política e ética, especialmente em relação aos processos de subjetivação existentes. Em ambos, como já dissemos, nos depararemos com o fim de uma ilusão. O sujeito em miríades. Que, se por um lado morre, por outro, encontra a sua liberdade através da sua voz, tornada audível. O sujeito como função lógica, como bem disse Agamben (2006, p. 115-133) em seu texto *Oitava Jornada*. Sai de cena um mero eu psicológico que em seu discurso intenciona um objeto. Sai de cena uma consciência constituinte. E a

voz surge enquanto dimensão ética. É o que Agamben (2006) chama de ‘puro querer-dizer’. Ao narrar, o sujeito consente à linguagem um lugar. Mesmo que seja a ‘voz da morte’, isto é, no processo narrativo de *Memórias do Subsolo* ou no conto *A Fissura*, o narrador, mesmo que nos apresentando uma desgraçada condição humana, consente, para Agamben (2006), um ‘ter-lugar da linguagem’¹⁰.

Em Deleuze (2000 e/ou 1992), como já apontamos em momentos anteriores neste texto, poderíamos fazer uma interlocução que não visa, sob nenhuma circunstância, salvar, seja o sujeito ou sua hipostasia, através da ideia de voz ou da linguagem em Agamben. Os recortes com os dois textos poderiam se dar de várias maneiras. Privilegiaremos o recorte político. Dostoiévski e Fitzgerald nos apresentam dois textos poderosíssimos; textos em que o personagem/narrador coloca sob suspeita um certo plano de organização e seus segmentos. As frases em ambos os escritos nos indicam que vivemos sobre uma linha tênue (exigência de equilíbrio), sobre um desfiladeiro (motivo de náuseas, susto, medo), e num tipo de fronteira (entre a razão, a cultura e a loucura) por onde forças, afetos e encontros circulam. Não se trata em ambas narrativas de um reconhecimento de que a vida é um composto de tristezas, fracassos e felicidade. É justamente o contrário. Ela é apenas o efeito e a combinação segundo uma necessidade, daí a importância em relação a uma ‘atenção à vida’¹¹, isto é,

¹⁰ Por isso, a Voz o elemento lógico originário, é também, para a metafísica, o elemento ético originário: a liberdade, a outra voz e a outra morte – a Voz da morte, poderíamos dizer, para exprimir a unidade de uma articulação -, que faz da linguagem a nossa linguagem e do mundo o nosso mundo e constitui, para o homem, o negativo fundamento do seu ser livre e falante. No horizonte da metafísica, o problema do ser não é, portanto, em última instância, separável do problema da vontade, assim como a lógica não é separável da ética (AGAMBEN, 2006, p. 119).

¹¹ No Prefácio do livro III da *Ética*, Espinosa nos aponta questões importantes e que nos servem de instrumento conceitual para pensarmos o modo de vida dos homens. “[...] pois acreditam (os homens) que, em vez de seguir a ordem da natureza, o homem a perturba, que ele tem uma potência absoluta sobre suas próprias ações, e que não é determinado por nada mais além de si próprio. Além disso, atribuem a causa da impotência e da inconstância não à potência comum da natureza, mas a não sei qual

As leis e as regras da natureza, de acordo com as quais todas as coisas se produzem e mudam de forma [...] É por isso que os afetos de ódio, de ira, de inveja, etc., considerados em si mesmos, seguem-se da mesma necessidade e da mesma virtude da natureza das quais se seguem as outras coisas singulares" (SPINOZA, 2007, p. 163).

Tanto os dois contos, quanto seus personagens, são novas superfícies que se configuram numa outra geografia, menos planificada. Tudo vacila: território, comportamento. Enfim, o que está em jogo é outro plano, este, chamado de imanência ou plano de consistência. Isto é, uma vida. Pura. Absoluta. Essa 'outra' cartografia dos modos de vida escapando-se à planificação vai ao encontro à crítica desenvolvida pelo narrador de *Memórias do Subsolo*,

[...] Existem no mundo as leis da natureza, de modo que tudo o que ele faz não acontece por sua vontade, mas espontaneamente, de acordo com as leis da natureza. Conseqüentemente, basta descobrir essas leis e o homem não responderá mais pelas suas ações, e sua vida se tornará extremamente fácil. Todos os atos humanos serão calculados, está claro, de acordo com essas leis, matematicamente, como uma espécie de tábua de logaritmos. [...] tudo estará calculado e especificado com tamanha exatidão que, no mundo, não existirão mais ações nem aventuras (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 37).

No caso de Fitzgerald, o narrador/autor de *A Fissura*, ao experimentar a linha quebrada, não suporta a velocidade que o transvasa, como se ele desejasse ao fim do conto a sua própria escravidão, como se nossos desejos fossem esmagados pelos poderes. A desterritorialização foi intensa demais, lhe impondo uma volta. Uma restituição do rosto. Já em *Memórias do Subsolo*, o narrador faz da precipitação geográfica do plano a condição de conjugar seus fluxos numa verborragia visceral. Não estamos falando de um sujeito que se afirma via linguagem da razão, "[...] e embora a nossa vida, nessa manifestação, resulte muitas vezes em algo bem ignóbil, é sempre a vida e não apenas a extração de uma

defeito da natureza humana, a qual, assim, deploram, ridicularizam, desprezam ou, mais frequentemente, abominam" (SPINOZA, 2007, p. 161).

raiz quadrada” (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 41). Toda a luta desse narrador no decorrer do texto é o de provocar a quebra da linha, das máquinas abstratas que sobrecodificam (as ciências, sejam elas exatas ou humanas), e as formas que percebemos e sentimos. A linha a ser quebrada, o plano a ser implodido é o da razão, é o da crença no homem que se reencontra na linguagem; na comunicação. Aquele que acredita na utopia do Estado e seus poderes. Eis o narrador do *Subsolo*,

[...] Quereis, por exemplo, desacostumar uma pessoa dos seus velhos hábitos e corrigir-lhe a vontade, de acordo com as exigências da ciência e do bom senso. Mas como sabeis que o homem não apenas pode, mas deve ser assim transformado? [...] como sabeis que uma tal correção realmente trará vantagem ao homem? (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 45).

Finalizando, é possível encontrarmos noções comuns entre os textos literários apresentados aqui, quanto nas teses filosóficas de Deleuze (2000) e Agamben (2006). A prometida utopia da razão cai por terra. E a questão que se faz necessária colocar, levando-se em consideração a construção dos dois textos literários que nos servem de fio condutor, é a seguinte: O que nos caberia diante de tal cenário contemporâneo? Estamos condenados a morrer nas teias do capital, dos determinismos morais e dos pressupostos da ciência? É possível fazer da decepção e do esgotamento a condição necessária a uma outra ética enquanto dimensão afirmativa da vida, e assim, buscarmos novas armas? Ou, também, estaríamos nós condenados à infinita experiência do ódio, da vingança, do ressentimento, como se fosse um infinito mergulho num buraco negro? A proposta em problematizar tais questões não é a de apresentar as condições para um imaginário futuro em seu apelo teleológico alimentado pela esperança de um ‘novo mundo’ ou ‘novo homem’. É, por assim dizer, quase paradoxal a nossa preocupação, ou seja, só podemos escapar às políticas de destruição da existência e dos afetos alegres pelo trajeto/travessia da decepção e do esgotamento. É aqui que entra a experiência-limite do narrador de *Memórias do Subsolo* e do próprio Fitzgerald na texto/conto *A fissura*, afinal, “a literatura é

uma máquina de guerra, uma máquina de amor, uma máquina revolucionária” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 19).

Nesses textos, somos apresentados a personagens que flertam a todo instante entre as linhas de vida e as linhas de morte, numa agonizante vertigem distópica. É justamente nesse ponto que encontramos a importância deles. Nesse paradoxal movimento entre a resignação crítica e a criação de um possível enquanto algo a se inventar. É uma sorte de convite ao estranhamento, ao enfrentamento e à travessia sem fim que poderíamos chamar: combater na imanência.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. **A linguagem e a morte**: Um seminário sobre o lugar da negatividade. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006. 165 p.

BENSOUSSAN, B. Deleuze et les écrivains. In: **Littérature et 'champ social'**. Nantes: Cécile Dafaut, 2007, 107-114 p.

DELEUZE, G. Vigéssima Segunda Série: Porcelana e Vulcão. In: DELEUZE, G. **Lógica do Sentido**. Tradução Luiz Roberto Salines Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2000, 158-165 p.

DELEUZE, G. **Crítica e Clínica**. Tradução Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997. 170 p.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs**. Vol. I. Tradução Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2011, 93 p.

DELEUZE, G; PARNET, C. **Diálogos**. Tradução Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998, 179 p.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a Filosofia?** Tradução Bento Prado Jr. E Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: 34, 1992, 279 p.

DOSTOIÉVSKI, F. **Memórias do Subsolo.** Tradução Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2009, 15-54 p.

FITZGERALD, F. S. **A derrocada e outros contos e textos autobiográficos.** Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1969, 37-54 p.

NIETZSCHE, F. **Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro.** Tradução Paulo César de Souza. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, 271 p.

ZOURABICHVILI, F. **O Vocabulário de Deleuze.** Tradução André Teles. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

SPINOZA, B. Terceira parte. A origem e a natureza dos afetos. In. SPINOZA, B. **A Ética demonstrada à maneira dos geômetras.** Tradução Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007, 160-259 p.

LEITURAS FANONIANAS DO ANTI-ÉDIPO

Cristina Pósleman

Universidade Nacional de San Juan – UNSJ, Argentina

cristinaposleman@yahoo.com.ar

INTRODUÇÃO

Este trabalho é a transcrição da palestra apresentada por ocasião do *VIII Seminário Conexões: Deleuze e corpo e cena e máquina e...* que teve lugar em 2019, na UNICAMP. Primeiro gostaria de expressar uma vez mais a minha gratidão, em meio à distância, às pessoas presentes na palestra e, em particular, aos organizadores desse maravilhoso evento. Gostaria, também, de saudar, celebrar e agradecer a todos os amigos com quem partilhamos uma oportunidade tão maravilhosa de tornar o nosso trabalho coletivo e com quem partilhamos um certo compromisso militante. Eu, sempre tão inspirada, sem dúvida, pelos textos desse "agenciamento Deleuze/Guattari" - permitam-me o uso apressado do jargão¹. Um certo tom militante que traz como bandeira a ideia de pensamento como acontecimento. Que persegue, sem dúvida, o objetivo de fazer do pensamento uma performance de emancipação. Há muito tempo que sentimos que é perturbador, aqui, nos nossos contextos de pesquisa na América Latina, exercer uma profissão que financia a produção do "discurso" à maneira da filosofia ocidental. Um campo que legitima e legaliza um certo exercício profissional de cruzamentos teóricos entre autores – majoritariamente masculinos, muito poucas autoras -, que nos

¹ Responsabilizo-me pela ordem em que são nomeados, uma vez que me aproximo pessoalmente de Deleuze primeiro e depois de Guattari, percebendo o risco que corro de ser associada a uma certa inércia epistemológica que o priorizou em relação a Guattari.

chegam por uma lógica burguesa de editorialização de textos² e que faz com que aqui tenhamos de nos encontrar com essas teorias e não com outras. Esta situação já não nos parece menor. Hoje interrogamo-nos, com crescente responsabilidade, até que ponto estamos conscientes das formas, por vezes sutis, por vezes grosseiras, em que funciona a axiomática colonial.

Neste caso, se trataria desses autores franceses que inicialmente nos convocam. Mas acontece, e sobretudo em relação a Deleuze e Guattari, que temos ignorado um certo tom de autoadvertência das marcas do cinismo do humanismo ilustrado nos próprios textos - embora no início pareça tímido -, o que é, de certa maneira, um indicador diferencial. Um tom que eles ativam no momento da alusão ao que por ora se apresenta apenas como uma marca, a marca colonialista do pensamento filosófico que circula em maior volume e frequência nos circuitos teóricos centrais. E perante o qual é urgente parar e questionar as suas últimas consequências. Não há muito a dizer sobre isto, pois parece que ficamos sem uma língua para podermos fazer face a esta necessidade. Muito menos para advertir que não se trata apenas de uma impressão e marca.

É, portanto, uma tarefa a resolver, abordar esse tom autorrequerente que percorre todo o pensamento de cada um deles. Por exemplo, e em relação a Deleuze em particular, a tarefa poderia ser traçar uma linha - não necessariamente diacrônica - a partir das abordagens da lógica do fundamento e da fundação (nas aulas sobre Leibniz dos anos oitenta), em que aparece a suspeita sobre a absolutização do logocentrismo, e a luta para sair desta visão

² Gostaria de acrescentar algumas considerações, a fim de facilitar a sua leitura. Pela expressão "lógica burguesa de editorialização de textos", refiro-me à absorção da distribuição editorial pelas políticas mercantilistas. Sublinho este fator, dado que essas políticas afetam duplamente os contextos latino-americanos de recepção: ao fazer depender a circulação dos textos das leis do mercado - que, na maioria dos casos, não correspondem ao valor emancipatório de alguns textos -; e, além disso, pelo fato dos movimentos comerciais dos países latino-americanos serem submissos aos centros de decisão financeira.

"autocentrada" (MIGNOLO, 2010, p. 18) que atravessou a crítica do ego conquistador, em *O Anti-Édipo* (1972-1973), no qual Deleuze e Guattari articulam o ego cartesiano ao ego da psicanálise, a fim de denunciar as operações de um Ocidente conquistador. Depois, devemos mencionar a genealogia da democracia imperial, que tanto se realiza em *Mil Platôs* (1980) como em *O que é a Filosofia?* (1993), motivada pela suspeita de que apenas "aqueles que Kant excluiu dos caminhos da nova Crítica (...) deveriam assumir a responsabilidade de criar o futuro das 'nossas democracias'" (DELEUZE; GUATTARI, 1993, p. 11). É igualmente necessário mencionar a riqueza dos tratamentos dos problemas conjunturais em todos os artigos, compilados por Lapoujade, nos quais se pode ver claramente o interesse de Deleuze pelos problemas da Palestina e da Argélia, entre os mais relevantes para este trabalho. Um capítulo separado seria digno do tratamento dado ao cinema latino-americano. Os parágrafos eloquentes de *A Imagem-Tempo* (1985), dedicados ao cinema do "Terceiro Mundo", tal como aí aparece, confrontam-nos uma vez mais com um Deleuze que, por vezes, aponta toda a sua artilharia de suspeição para a Europa e as suas tendências e concentra todas as suas intenções na tarefa de sacudir as potências egocêntricas que insistem nos atuais projetos colonialistas. Aí, alude ao cinema latino-americano como o único capaz de extrair a potência criativa da "ferida colonial", para usar outro termo de Mignolo (2010, p. 45), mesmo em filmes com pretensões antieuropeias feitos por realizadores europeus (DELEUZE, 1987, p. 288).

No caso de Guattari, não é necessário distinguir entre erva daninha textual e algum surto libertário. Toda a sua obra tece um solo fértil para a ação militante a favor das lutas de libertação anticolonial. Famosos são os seus altos e baixos com o Partido Comunista Francês, do qual se afasta quando este se exprime a favor da guerra contra a Argélia (DOSSE, 2007, p. 47); também a sua proximidade com o Brasil, o seu encontro com Lula (DOSSE, 2007, p. 575). E, claro, esta aliança, bendita aliança com Deleuze, que reconhecerá, com veemência, que graças a Guattari ele conseguiu

fazer a viragem para a política. Talvez, depois de passarmos por estas linhas, possamos presumir que essa, para além de ter sido a sua viragem para o político, foi a sua viragem anticolonial.

O ANTI-ÉDIPO EM QUESTÃO

Há muito a esclarecer e a desarquivar, desta vez certamente de outra abordagem. Estamos interessados, por agora e especialmente, em insistir na abordagem de *O Anti-Édipo*. Porque é ali que, em nossa opinião, está selado um certo empenho e compromisso com a escrita anticolonial; porque é ali que uma certa fúria é lançada contra a Europa, e que nas leituras mais em voga dessa obra monumental, não é considerada. Uma certa fúria cujo contexto já não é o pós-guerra, nem as guerras de libertação, mas a persistência indizível e mesmo a intensificação do necroísmo - e já não o tanatismo, pois o tanatismo é relativo à morte tranquila, enquanto o necroísmo indicaria uma certa restrição do político à provocação de uma morte sinistra - o necroísmo diz daquilo que chamarei - emulando Guattari - o Colonialismo Mundial Integrado. E porque é ali que se dá o encontro com Fanon, que é precisamente um dos emblemas centrais do movimento teórico e militante anticolonial, e cujo trabalho e participação ativa no movimento de libertação argelino dos anos 50 são perturbadoramente bem conhecidos, embora permanentemente colocados em segundo plano pelos *intelligentsia* franceses de meados do século XX. A exceção, porém, seria nada mais nada menos que Sartre, cujo empenho e compromisso nos movimentos independentistas é bem conhecido, e que escreveu o famoso prólogo *Os condenados da Terra* (1961). No entanto, e precisamente por isso, insisto na surpresa causada pela distância notória com que os intelectuais da época assumem as questões relativas.

Já estivemos interessados nessas cruces antes. Nos artigos liminares, propusemos colocar em tensão o alcance das noções de "desterritorialização" do pensamento de Deleuze e Guattari e de

"desprendimento descolonial", de Aníbal Quijano³. Tínhamos proposto examinar as implicações epistemológicas paradoxais de ambos. O que fizemos nessa ocasião foi analisar alguns efeitos que surgem de ambas as categorias e que acabam por não ser notados de outra forma que não seja através da tensão entre elas. Concentramo-nos na objeção da contradição pragmática, que efetuaría o pensamento descolonial em relação às teorias da "deseuropeização", quando essas teorizam o sujeito como um nômade ou devir-sujeito. Como Julie Wuthnow (2002), que denuncia as consequências desfavoráveis que a descorporização e a nomadização do sujeito implicam em relação às lutas concretas indigenistas. Na direção oposta, colocamos o foco na objeção da micropolítica do desejo ao pensamento pós-colonial, de não avaliar em todo o seu alcance a diferença entre história e devir, nem a concepção de agenciamento de Deleuze e Guattari (1975), que está longe de se referir a uma instância contratual operativa da axiomática colonial.

Num outro trabalho, abordamos o cruzamento conceitual e político dos escritos de Frantz Fanon, Gilles Deleuze e Felix Guattari⁴ (já estávamos começando a vislumbrar a possibilidade de um certo efeito F/D/G). Abordamos este cruzamento conceptual na altura em que todos eles trabalhavam numa crítica da representação enquanto categoria filosófica e política. O que fizemos nessa ocasião foi articulá-los dentro do movimento crítico da modernidade, mas também da colonialidade, como tínhamos feito no artigo anterior. Esta última categoria permitiu-nos ligar textos, conceitos e escritos para compreender a dimensão organizacional dos corpos na diferença colonial e na racialização. Nessa encruzilhada, e parafraseando o artigo aludido, poderíamos pensar que a escrita de Deleuze e Guattari é solidária com os escritos anticoloniais na medida em que ambos mostram um limite não negociável na crítica fenomenológica da consciência. Vimos

³ Cf. PÓSLEMAN, C., 2013.

⁴ Cf. OTO, A. de.; PÓSLEMAN, C., 2016.

que Fanon (2009), por seu lado, considera que a consciência representacional não existe nos corpos racializados; que, na descrição de Merleau-Ponty (1993) do que acontece entre a natureza e o corpo (embora ele se proponha superar em chave da experiência fenomenológica as limitações das explicações empiristas e intelectualistas, por exemplo, através da categoria de arco intencional) acontece que o corpo continua a estar ali perfeitamente organizado e dotado para a constituição. Ou, em outras palavras, que esta abordagem merleau-pontiana parte do pressuposto de que a situacionalidade de um organismo adequadamente discriminado provoca uma resposta prática. Ou seja, não deixa espaço para um segundo deslocamento; por exemplo, o deslocamento fanoniano que informa sobre a impossibilidade de qualquer ligação naturalizada quando se trata de corpos em situação colonial.

Descobrimos que embora esse olhar fenomenológico vise superar os dualismos, o ato de hipóstase de uma consciência intencional, mesmo tendo em conta o momento de confusão com o mundo e o desafio do organismo na tentativa de alcançar o equilíbrio, implica uma dialética naturalizada que não deixa margem para questionar as vias de gestão e regulação dos corpos. E notamos que, na mesma linha, quando Deleuze e Guattari insistem em refutar a associação clássica da filosofia transcendental entre os esquemas conceptuais e a experiência possível, essa crítica se estendeu à perspectiva fenomenológica que aponta, como sustenta Zourabichvili (2011), para a experiência ordinária, para a experiência de qualquer um e de um "todos" que não é questionada. Ligados ao discurso fanoniano, ambos os autores nos mostraram, através das suas variadas conexões escriturais, na sua leitura de Artaud, Kafka, Beckett, entre outros, que a experiência vivida do corpo sem órgãos tem a ver com uma questão de direito; de um direito de maneira alguma já inscrito em alguma instância natural que tem de ser revelado e separado do fato, mas com o direito a uma redistribuição de pontos sensíveis, que nós, aqui, estimamos como uma mobilização radical das forças que compõem as vidas. Pretendendo atingir a

dimensão material, essa condição anticolonial mostra que não é um mundo fenomênico com o qual o corpo se debate, nem a sua ausência. Nelas, o corpo é debatido numa zona de indeterminação que podemos bem comparar com a zona de não ser, relatada por Fanon, na qual emerge a inexorável necessidade de criar um corpo, de dinamizar forças inusitadas que ultrapassam a configuração subjetiva de um "eu" em busca de equilíbrio.

Depois desse trabalho, paramos no problema do desejo na escrita fanoniana e nas suas projeções no espaço da filosofia de Deleuze e Guattari.⁵ Nessa ocasião, defendemos que a figura do desejo nos escritos fanonianos estava a se transformar gradualmente de uma ideia de desejo como falta em desejo como positividade, que se adaptava às condições pós-coloniais da imaginação política e coincidia, desde outros pontos de vista analíticos, com as formas como Deleuze-Guattari pensavam o problema do plano de imanência. Vimos que nesta passagem ocorreram dois processos cruciais: o primeiro foi a crítica da lógica compensatória das categorias face ao colonialismo, por exemplo, a função compensatória da categoria de Édipo - entre outras; e o segundo, a crítica da representação. No final, sugerimos que, com tudo isso, ambos os escritos foram precisos, conseguindo conjugar esses processos a partir da produção de espaços não regulados pela relação modernidade-colonialidade.

Os últimos ensaios destinavam-se a colocar uma questão incômoda e insistente. Macri, Bolsonaro, Piñera, Lenin Moreno, Martin Vizcarra, todos esses nomes têm pairado constantemente, este ano, como antimotivos para o pensamento. Constantemente atacados por uma sensação de raiva e impotência, a questão da servidão voluntária irrompeu nos nossos contextos de pesquisa, mas agora deslocada. Algo da ordem do masoquismo foi o que emergiu como uma paleta categorial à mão. Analisamos aquilo que chamamos a zona masoquista, que, assumimos, constituía, em termos da teoria da subjetividade, a tática colonial por excelência.

⁵ Cf. OTO, A. de; PÓSLEMAN, C. 2018.

Em suma, pudemos verificar que a lógica predominante nessa zona masoca, como lhe chamamos, funcionava diferencialmente, como se segue. Com o halo fanoniano, conseguimos redesenhar aquele cenário em que o colonizador deseja ser masoquista para sustentar a soberania da zona masoca, onde vive, produz e consome; onde o colonizado é masoquista a partir de seu desejo de ser branco, para invadir a zona, numa tentativa de ser/estar, sempre adiado num tempo impossível, num *spatium* de tempo impossível. Onde o colonizado é masoquista porque não pertence. Assim, descrever como funciona o masoquismo em cada uma das abordagens exigiu-nos não a edificação de uma ponte, mas desarticular genealogicamente operações de adiamento que sustentam a soberania de dita área e cujas estratégias é preciso, clínica e teoricamente, desbloquear.

OUTRAS LEITURAS

Foi apenas nesse ponto que pareceu apropriado partilhar um certo estado de coisas sobre a articulação de Fanon no pensamento de Deleuze e Guattari. Tal como já observamos noutra ocasião, devemos reconhecer que já muitos ensaístas sublinham que é a contribuição de Fanon que justifica a urgência de uma leitura pós-colonial de Deleuze e Guattari. Mas temos também de reconhecer que não existe entre eles latino-americanos. Um detalhe que contribui para reforçar os condimentos para a - iminente - necessidade de rever as metodologias padronizadas no nosso meio acadêmico. Na maioria dos ensaios, se não em todos, o que é ponderado é principalmente a influência fanoniana no tratamento das categorias *psico*. A questão é detectar até que ponto as diferentes leituras conseguem alcançar esse efeito modulado ou persistem em interpretações de estilo hermenêutico ou autorreferencial. É o caso de algumas leituras que se centram em resguardar o pensamento deleuziano/guattarino das críticas pós-coloniais, que o consideram na linha dos textos europeus modernos (por exemplo, os ensaios compilados por Bignall, Simone e Patton

Paul, 2010⁶). Outros consideram que, embora admitam concordar em revelar a operação de codificação da subjetividade pelo triângulo edipiano, salientam, no entanto, duas maneiras diferentes em que um e outros levam adiante dita ação de revelar. Para Musser (2012), por exemplo, os fluxos afetivos que se abrem por interpelação têm as suas raízes, no caso de Fanon, no social e histórico, não na sensação, como acontece em Deleuze e Guattari. Finalmente, com Young (2003), Herzog (2016) e Sibertin-Blanc e Lombana Reyes (2015), proponho a condição pós-colonial do texto de Deleuze/Guattari, considerando-o alinhado com Fanon, na medida em que em ambos os casos se opera - em certos sentidos que tenho vindo a explicitar - uma articulação entre as esferas do *psico*, social e político que performa uma crítica ao esquema de representação branca, patriarcal e racista.

Começemos por Amber Jamilla Musser (2012), que tem trabalhado o cruzamento Fanon e Deleuze/Guattari em relação ao desejo em chave da dinâmica de Édipo. Como antecipamos, ela pretende distinguir criticamente as duas maneiras pelas quais um e outros revelam a operação de codificação da subjetividade pelo triângulo edipiano. Para Musser (2012), ao contrário de Deleuze e Guattari - para quem a intrincada fuga dos fluxos afetivos no que diz respeito à captura social e histórica é realizada em relação à sensação - no caso de Fanon são os mesmos acontecimentos sociais e históricos que levam a experiência ao limite da representação. Refutamos essa leitura, pois consideramos que todo o tratamento do desejo por parte de Deleuze e Guattari como "fluxo imanente" é uma forma de superar o alcance subjetivo da sensação e de dar à sensação um estatuto trans-subjetivo. De fato, se interpretarmos o desejo imanente como um fluxo de sensação individual, não podemos sustentar a leitura de Deleuze e Guattari de que eles desbloqueiam a

⁶ No momento em que escrevo esses ensaios, verifico que concordo com Alexander G. Weheliye, que também considera este tom defensivo em alguns artigos compilados por Bignall e Patton. Cf. WEHELIYE, 2014.

codificação da subjetividade pelo triângulo edipiano, quanto mais localizar um operador colonial no desejo masoquista.

Robert Young (2003), por seu lado, percebe uma série de analogias entre Fanon e Deleuze e Guattari, relativas às relações entre as dimensões da psique individual e a social. Young argumenta que, quando Deleuze e Guattari ligam a dimensão geográfica à psíquica através do que eles chamam de "o imperialismo analítico do complexo de Édipo" (YOUNG, 2003, p. 163), já não há qualquer possibilidade de entender esse fator como uma forma aberrante da civilização europeia, mas como um processo de recodificação do "fluxo do desejo" em várias ordens, uma territorialização interior e ideológica da psique, uma colonização "perseguida por outros meios" (YOUNG, 2003, p. 162). Na mesma linha de argumentação, não se trata, então, de uma estrutura normal, mas de uma codificação do fluxo do desejo que se inscreve em reterritorializações artificiais de uma estrutura social repressiva. Assim, graças às leituras de Fanon, o que o espaço colonial revela é que Édipo não é universal, que não há como entendê-lo fora da axiomática capitalista, isto é, fora das parcelas da sociedade colonial.

Dagmar Herzog (2016), por sua vez, sustentando a tese sobre *O Anti-Édipo* como texto psicanalítico e não apenas influenciado pela psicanálise, relaciona-o com as teorizações inscritas no contexto que ela designa como "pós-Nazismo", que procuram compreender e articular como as condições econômicas e políticas configuram as subjetividades - e vice-versa (HERZOG, 2016, p. 14). Partindo da atribuição a Deleuze e Guattari da necessidade de elaborar um quadro teórico capaz de assumir a questão da servidão voluntária, Herzog (2016) adverte que, em *O Anti-Édipo*, a crítica de Reich é ultrapassada, pois, segundo os autores, o psiquiatra marxista alemão que pretende explicar Hitler, persiste em identificar as componentes irracionais com o desejo individual (HERZOG, 2016, p. 36). O autor sublinha que o desafio é encontrar, questionando com Klein e Lacan, a estabilidade, o limite e a coerência do indivíduo, as formas efetivas de expressar não só a

multiplicidade interna, a fragmentação, a dispersão das psiques individuais (nos termos de Guattari: "somos todos pequenos grupos" [*nous sommes tous des groupuscules*]) mas também as suas muitas interligações com o mundo social mais vasto (HERZOG, 2016, p. 22)⁷. Assinala, ainda, que é se afirmando em Fanon que Deleuze e Guattari sustentam que os fenômenos de interconexão e intersecção entre o intra e extrapsíquico são omnipresentes, e não apenas os resultados de situações limite.

Por outro lado, Guillaume Sibertin-Blanc (2018) articula a contra psiquiatria realizada por Fanon a partir dos colonizados com a contra metapsicologia elaborada a partir do esquizo trabalhada por Deleuze e Guattari. Considera ressonante entre Fanon e Deleuze e Guattari a tese sugestiva de que a impossibilidade de deslocar o gozo para o sintoma leva à impossibilidade de distinguir o clínico do político. Ao colocar o ponto de inflexão no limite experiencial do colonizado, Sibertin-Blanc (2018) destaca a eficácia deste para o desdobramento da subjetivação da resistência à opressão, que terá como consequência inevitável a reabertura de uma produtividade do sintoma psicótico. Tudo acontece, escreve, "como se os mecanismos de defesa, no processo patológico que os agrava, testemunhassem simultaneamente a reconstrução de uma capacidade política, ou de uma potencialidade "metapolítica" de adversidade, nas estruturas do sujeito sofredor" (SIBERTIN-BLANC, 2018, s/p). O autor insiste no problema do limite de "resistência", fundamentalmente no momento em que esta exhibe a necessidade de decidir sobre ela. E é ali, onde Fanon e Deleuze e Guattari coincidem, seguindo esse argumento, que não se trata de idealizar os tormentos do corpo e do espírito na resistência política, mas de transitar os limites paradoxais onde "a clínica diferencial de uma politização da subjetividade e de um impolitizável do sintoma é absolutamente decisiva, mas irreduzivelmente incerta, e ambas ao mesmo tempo" (SIBERTIN-BLANC, 2018, s/p). Neste contexto,

⁷ Tradução do inglês pela autora.

podemos interpretar o desejo masoquista como a tendência reacionária para persistir às portas de tais limites.

EM QUE CONSISTE LER FANONIANAMENTE O ANTI-ÉDIPLO?

O que seria, então, uma leitura fanoniana de *O Anti-Édipo*? Pensamos realmente que D/G estão apenas "citando" Fanon? Será que Fanon viria apenas acrescentar a um certo sentimento de reprodução de solilóquios academicistas?

Parece-nos que não se trata de um nem do outro. Somos atraídos, sim, a resgatar para os nossos contextos de pesquisa certos efeitos que permitem construir uma linguagem categorial eficaz para a situação que descrevemos no início. Precisamos de uma linguagem capaz de teorizar os signos de alerta e advertência das marcas de colonialismo nas nossas práticas acadêmicas.

No final, a sensação que permanece é a de que, se em Fanon a batalha contra o colonialismo e a racialização está na dimensão performativa da escrita que trata e lida com a zona de não ser, em D/G é neste tom de autoadvertência a que aludimos no início, num compromisso que palpita na forma de surtos de "deseuropeização" como podemos chamar a priori, como advertência de uma certa trama configurada com categorias-bumerangue, que por não atingirem o alvo, se voltam contra os próprios interesses epistemológicos.

Nós consideramos o inconsciente como uma delas. Atualmente, estamos investigando como ambas as escrituras modulam uma determinada reivindicação, não de um conteúdo representativo adequado, mas de um *direito* ao inconsciente. Nós nos concentramos em dois eixos complementares para explicar esse direito. O primeiro considera que Fanon é aquele a quem Deleuze e Guattari apelam para a rearticulação entre o *psico* e o político, já que o pensamento de Fanon mostra os limites de uma clínica endogâmica que bifurca e racializa o inconsciente. O segundo eixo é que este "efeito Fanon", que abre caminho a uma reescrita de Édipo como Édipo colonial, também abre caminho à

reconfiguração dos limites do político e do social. Ou, em outras palavras, fertiliza uma teoria em torno do contrato social como crítica/clínica da condição colonial da axiomática capitalista e, em termos do plano narcisista, como uma crítica/clínica do que denominei de "condição masoca". Enquanto esse duplo padrão, com o qual a reescrita do inconsciente é feita no texto fanoniano, é performativamente assumido como uma ruptura com as construções-telas que gerenciam o narcisismo racista, em Deleuze e Guattari há uma mudança das teorias do inconsciente neurótico para o esquizo, ou da função compensatória do inconsciente para a de produtora, que funciona efetuando os cortes "extrafamiliares", "subfamiliares" e dessedimentando as identificações sociais bifurcadas. Ambos os textos se cruzam, neste sentido, no momento de repensar a famosa questão, que me propus localizar naquela zona masoca a que me referi anteriormente, sobre o porquê do desejo das massas pela sua própria dominação. Questão que hoje está tomando força e que, a partir de uma abordagem pós-colonial, só pode ser formulada em termos de por que permitimos o ressurgimento conjuntural dos governos com base na bifurcação psico-sócio-política. Especificamente, não seria uma espécie de militância teórica para o direito de derrubar o eu cartesiano ou o Sujeito (com um "S" maiúsculo), que seria o objetivo da psicanálise mais em mãos. Neste caso, seria uma expansão desejante, que, se não gera coletivos políticos estratificados, contribui intensamente para o contágio, como dizem Deleuze e Guattari, que, por não ter a ver com representação, o que eles contribuem para as conjunturas emancipatórias é precisamente matéria desejante.

Neste sentido, uma leitura fanoniana de *O Anti-Édipo* é uma leitura que é feita a partir de uma área habitada por questões finais: que categorias podem ser resgatadas das ruínas do anti-humanismo colonialista, que armas podem ser tiradas?

É uma que antecipa o fim do dito anti-humanismo, mas a partir das trincheiras do direito que se encontram no meio do contrato epistemológico colonial que se apropria de todas as categorias, considerando-as como variáveis *psico-socio-políticas* de ajuste.

Uma leitura fanoniana seria uma leitura para a qual precisaríamos conceder infalivelmente uma constância de contágio, uma certa sensação de estarmos coabitando uma "zona de intensidade" - mais uma vez atentos ao entupimento com o jargão -, uma zona, digo eu, povoada por essas "categorias-bumerangue", que, se capturadas no discurso academicista produzido pelo próprio colonialismo, e para mostrar o risco de que o seu uso resulte numa mera aplicação insípida, inútil e até prejudicial, muitas vezes poderia ser conveniente modulá-la entre essas três escritas. E ensaiar e experimentar com o que propomos como o "efeito Fanon/Deleuze/Guattari", o que nos permite criar toda uma linguagem adequada para lidar com estas projeções. E depois maquinar tensões, deslocamentos, intensificações, e todas as combinações possíveis. (No tom do boom dos efeitos...).

REFERÊNCIAS:

BIGNALL, S.; PATTON, P. **Deleuze and the Postcolonial**. Edinburg: Edinburg University Press, 2010

DELEUZE, G. **Kafka**. Pour une littérature mineure. Paris: Les Editions de Minuits, 1975.

DELEUZE, G. **La imagen-tiempo**: estudios sobre cine 2. Barcelona: Paidós, 1987.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **¿Qué es la filosofía?**. Barcelona: Anagrama, 1993.

DOSSE, F. **Gilles Deleuze et Félix Guattari**: Biographie croisée. Paris: Éditions la Découverte, 2007.

FANON, F. **Piel negra, máscaras blancas**. Madrid: Akal, 2009.

HERZOG, D. Desire's politics: Felix Guattari and the renewal of the psychoanalytic left. **Psychoanalysis and History**, Edinburgh, n 18(1), pp. 7–37, 2016. Disponível em: <www.euppublishing.com/journal/pah> Acesso em: 20 jul. 2019.

MERLEAU-PONTY, M. **Phénoménologie de la perception**. Buenos Aires: Planeta, 1993.

MIGNOLO, W. **Desobediencia epistémica**. Retórica de la Modernidad. Lógica de la colonialidad y Gramática de la Descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

MUSSER, A. J. Anti-Oedipus, Kinship, and the Subject of Affect. **Social Text** 112, Edinburgh, n. 3, pp. 77-95, 2012.

OTO, A. de; PÓSLEMAN, C. Variaciones sobre el deseo. Colonialismo, zona de no ser y plano de inmanencia. **Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea**, Argentina, nº 7, pp. 106-136, 20 mai-out. 2018. Disponível em: <https://issuu.com/ideasrevistadefilosofia/docs/ideas_07_web_xdobles>.

_____. Malditos cuerpos. Filosofía, escritura y racialización. **Revista Astrolabio Nueva Época**, Córdoba, Argentina, nº 17: Pasado y presente de las políticas y prácticas de control y vigilancia de la migración en sudamérica, dez. 2016. Disponível em: <<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/14293>>.

PÓSLEMAN, C. Descolonización y micropolítica. Ponencia presentada en las **Segundas Jornadas Gilles Deleuze: resonancias del pensamiento: arte, ciencia y filosofía**. Organizadas por el Grupo de Investigación Escritura y Productividad, en Universidad Nacional de Mar del Plata. Facultad de Humanidades. 2013.

SIBERTIN-BLANC, G; LOMBANA REYES, M. De la causa del otro a la estrategia minoritaria: política y clínica de la alteridad incluida. **Ciencia Política**, Colombia, vol. 10, n 9, pp. 95-12, 2015.

SIBERTIN-BLANC, G. **A virada descolonial da psicose: Frantz Fanon, inventor da esquizoanálise**, 2018. Disponível em: <<http://clinicand.com/2018/08/16/a-virada-descolonial-da-psicose-frantz-fanon-inventor-da-esquizoanalise-por-guillaume-sibertinblanc/>>.

WUTHNOW, J. **Deleuze in the postcolonial: On nomads and indigenous politics**. London: SAGE, 2002. Disponível em: <<http://fty.sagepub.com/content/3/2/183>>.

YOUNG, R. **Postcolonialism**, a very short introduction. Nueva York: Oxford University Press: 2003.

WEHELIYE, A. **Habeas viscus: racializing assemblages, biopolitics, and black feminist theories of the human**. Duke: Duke University Press, 2014.

ZOURABICHVILI, F. **La littéralité et autres essais sur l'art**. Paris: PUF, 2011.

Texto traduzido por Sebastian Wiedemann, doutorando em educação pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP, e-mail: wiedemann.sebastian@gmail.com

EXPERIÊNCIAS HETEROTÓPICAS EM UM NÃO-LUGAR DE MIRACEMA DO TOCANTINS

Paola Sanfelice Zeppini
Centro Educacional São Francisco de Assis – Palmas/TO
paolasanfelice@hotmail.com

O presente trabalho é resultado de uma apresentação feita no XVIII Seminário Conexões: Deleuze e Corpo e Cena e Máquina e... composta por dois momentos, a saber, a exibição de um curta-metragem e a leitura de um pequeno texto. Como para esta publicação não é possível exibir o vídeo, parece importante fazer uma pequena descrição para que o leitor que não pode assisti-lo neste momento não se sinta desamparado pela escritora.

*Escola Alegria de Saber*¹ é um curta gravado em outubro de 2019 na cidade de Miracema do Tocantins, no interior do estado do Tocantins, e que conta a história de Carlos André e sua iniciativa de criar uma escola para atender as crianças de sua comunidade. Observador da prática de seus professores, Carlos André coleta materiais reciclados e constrói um espaço que funciona aos finais de semana, feriados e férias escolares. A câmera passeia pelas salas de aula, refeitório e secretaria e vai desvelando, entre as lonas e papelões, as vidas e experiências que povoam aquele lugar. Diferentes personagens relatam como conheceram a escolinha, por que gostam de estar ali e como participam de suas atividades. Seu principal objetivo era divulgar essa bela iniciativa popular como forma de conquistar novos parceiros e apoiadores para a Escola Alegria de Saber. O que não esperávamos, nem eu e nem meu companheiro Edu Fortes, responsável pela produção, é que ele desse tanto o que pensar. A fotografia e a luz trazem à história beleza e sensibilidade que

¹ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=2Bzly2xFAtQ>>. Acesso em: 5 mai. 2020.

prescindem de palavras que as tentem capturar. Sendo assim, não queremos procurar recontá-lo ou explicá-lo, mas colocar em pauta o que nos afeta e nos provoca a pensar.

A primeira questão que se impõe é: por que uma escola? Ana Cláudia, como nos relata sua mãe, Carla, chora para não ir à escola regular durante a semana, mas escolhe estar na Alegria de Saber aos finais de semana, faça chuva ou faça sol. As imagens nos permitem descartar sem grandes dificuldades hipóteses relacionadas à estrutura física do lugar. Outra resposta, infelizmente muito corriqueira, que apesar de poder ser agrupada no conjunto de tantos inaceitáveis que compõem nossa realidade escolar e que poderia ser levantada, é o acesso à comida. É sabido que em várias cidades deste triste Brasil, muitas crianças realizam na escola sua única refeição do dia. No entanto, mesmo que Carlos André divida “o seu de comer” sempre que possível, isso não parece ser o que motiva aquelas 35 crianças a passarem seus sábados, domingos, feriados e dias de férias entre aquelas lonas e papelões nos habituais 40 graus do Tocantins.

É claro que a alegria dos bons encontros e o estar entre amigos são sempre potentes ímãs de corpos. Mas as brincadeiras de rua, o pega-pega, o futebol e o nadar no rio também carregam estes elementos entre outras tantas delícias que fazem parte de nossas memórias de infância. O que Carlos André e estas crianças buscam na escola e que julgam não poder encontrar em outros lugares?

O nome escolhido pode ter algo a nos dizer: Alegria de Saber. Parece interessante destacar que nessa composição a alegria não surge como resultado da posse do saber como coisa em si, como valor absoluto e símbolo portador de poder. Tão espinosano afeto carrega consigo apenas a preposição “de”, sem a contração com o artigo definido “o”, detalhe que nos permite colocar o saber mais em termos de ação e de movimento do que em termos de produto adquirido. O que pode parecer ser um preciosismo, em realidade, chama a nossa atenção em função de suas ressonâncias com outro verbo que também sofre quando é imobilizado, qual seja, o verbo aprender.

Um tipo de imobilização é aquele operado pela adição de um “e”. Repete-se uma letra e o alongar da palavra não se traduz em expansão do movimento. Aprender. A potência do “e” como conector e multiplicador se transforma em captura e fixação, de modo que tal verbo serve mais a operações policiais que à educação. Outra armadilha que volta e meia se insinua é a da duplicação. O que parece ser uma tentativa de aumento de potência reverte-se em esvaziamento. Aprender a aprender. O verbo vira frase e carrega consigo os engodos neoliberais que transformam o movimento dos infinitivos em produtos despotencializados.

Em tempos tão difíceis como o que temos vivido, a afirmação do movimento como potência de criação relembra sua importância como forma de resistência. Temos assistido o eclodir de intensas experiências de resistência que nos lembram que mais do que “tolerar” ou “suportar”, estas se dão por meio de movimentos. Movimentos estudantis, populares, artísticos. Corpos em movimento que tomam as ruas. Vozes em movimento que ressignificam antigas canções de luta. Movimentos que liberam o pensar no próprio pensamento.

Seria esse o desejo que impulsiona Carlos André e seus parceiros nessa tentativa de abrir caminhos, inventar possibilidades e instaurar outros mundos? O desejo de fazer da educação uma arma para as batalhas travadas na sobrevivência em tão dura realidade?

Em diálogo com as leituras deleuzeanas de Bergson², é possível pensar a educação como um processo amplo que não se reduz à aquisição de um conjunto de saberes definitivos ou de respostas tranquilizadoras, mas como lugar espaçotemporal de diferenciação de si e de abertura de mundos. Para isso, contudo, é importante fugir das simplificações que tentam reduzir o aprender

² A respeito das leituras deleuzeanas de Bergson no que se refere às possibilidades de se pensar a educação como lugar espaçotemporal de diferenciação de si e de abertura de mundos, bem como à leitura do aprender como operador intensivo capaz de impulsionar este processo, cf.: ZEPPINI, 2017 e DELEUZE, 2012.

à triste condição de preço a ser pago para se atingir o saber como objetivo final e reinseri-lo no jogo dos verbos infinitivos que fazem uma vida. Sob este ponto de vista, o aprender se assume como operador intensivo capaz de impulsionar o diferenciar-se de si que constitui os indivíduos enquanto singularidades.

Quando recolocado em movimento, o aprender encontra na problematização o ponto de articulação que aumenta sua potência e o transforma em um tipo de fronteira móvel, de limite cambiante, no sentido em que um novo elemento não o torna maior, mas diferente. Aprender é uma ação que se faz em um duplo movimento de aumento de capacidade receptiva e de disparação³ de conexões inusitadas. É sempre em meio às extensividades que compõem uma vida que intensidades podem saltar e impor um problema que vai exigir da singularidade em que tudo isso se passa, que se reorganize para respondê-lo, de modo que o aprender funciona como articulador entre a atualidade que se coloca e a virtualidade que se abre como criação de possibilidades.

Talvez não seja abusivo pensar que ali, entre aquelas lonas precariamente estendidas, Ana Cláudia encontre na “sereia que vem à superfície visitar o mundo dos humanos” o fôlego que a

³ Desde a produção da tese de doutorado, optei por usar esse neologismo em função não apenas da opção dos tradutores brasileiros de *Diferença e repetição*, Luiz Orlandi e Roberto Machado, em utilizá-lo como correspondente do termo francês “disparation”, como também pelo sentido de “ato de” que ele confere ao verbo disparar, sem, contudo, poder ser confundido com a conjugação em primeira pessoa do singular no tempo presente do indicativo, como é o caso de “disparo”. Parece-nos que o termo “disparação” carrega maior impessoalidade e transmite com mais intensidade uma sensação de dispersão em múltiplas e variadas direções. A este respeito, ver DELEUZE, 1988, p. 58, 210, 222, 232 e 251. Cf. também, Dictionnaire *Larousse*, versão eletrônica disponível em: <<http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/disparation/25925?q=disparation#25800>>. Acesso em: 5 mai. 2020: **Disparation (rétinienne)**, propriété de la vision des objets dont les images ne se forment pas sur des points identiques ou correspondants sur les deux rétines et donnent lieu à une image unique dans le cerveau. (Le phénomène de disparation concerne également la perception auditive en mettant en jeu d'autres organes: mais le terme de disparation est peu usité dans ce domaine).

permita retornar à dura realidade daqueles que resistem pelo simples fato de existirem. Talvez, as portas abertas a que Euzimara se refere nos afetem não apenas por nos lembrar que ali elas sequer existem, mas pela generosidade do ato que compartilha o muito que se pode ter em meio a tão pouco que se tem. Os afetos têm essa estranha capacidade de se conectarem sem a necessidade de um fio condutor que os oriente, de tal modo que, sem avisos ou explicações, imprimem a necessidade de perguntar: o que se passou?⁴ Eis a fâisca necessária para disparar o complexo movimento de aprender.

Em seus estudos sobre o tempo, Bergson coloca as noções de duração e de intuição em consonância com uma concepção da vida como um processo contínuo de transformação. Segundo este autor, a vida se faz no ser humano de tal maneira que este se torna capaz de potencializar a própria vida por inserção e dilatação de intervalos. A vida, como processo constante de mutação, cria linhas de diferenciação que se atualizam sob as formas de diferentes viventes e, cada um a seu modo, busca maneiras de nela seguir. O ser humano compõe uma destas linhas e opera o duplo movimento de acumulação e detonação de energia de maneira singular entre os outros viventes, pois carrega a capacidade de armazenar um excedente de energia que o permite transpor os limites da sobrevivência e imprimir movimentos que potencializem seu próprio pensamento. Entre uma ação e uma reação, o ser humano é capaz de inserir um intervalo e de fazer escolhas, o que, segundo Bergson, o torna capaz de acolher as imprevisibilidades

⁴ A respeito da pergunta “o que se passou?”, conferir o oitavo platô de *Mil Platôs* intitulado, “1874 - Três novelas ou ‘o que se passou?’”, texto no qual Deleuze e Guattari trabalham com os gêneros literários da novela e do conto para mostrar que a divisão do tempo entre passado, presente e futuro pode ser relançada em função daquilo que insiste no presente. A pergunta pelo que aconteceu funciona, na novela, como um intensificador no presente, pois o que nela insiste é o que permanece incognoscível: “Mas não invoquemos demasiadamente as dimensões do tempo: a novela tem tão pouco a ver com uma memória do passado, ou com um ato de reflexão, que ela ocorre, ao contrário, a partir de um esquecimento fundamental. Ela evolui na ambiência do ‘que aconteceu’, porque nos coloca em relação com um incognoscível ou um imperceptível” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 58-75).

lançadas pela vida e criar outras possibilidades de existir⁵. E não seria esta capacidade de transformação a pólvora que o permite deslocar a resistência de seu funcionamento de “reação à ação de um outro corpo” para fazê-la explodir em movimentos de luta e de reinvenção?

Esta parece ser uma leitura possível da escola Alegria de Saber. A inserção de um intervalo por pessoas que não se satisfazem em sobreviver a vida que lhes é imposta por um mundo que, não sabendo ser diferença, se faz tão desigual. Uma inquietação, contudo, insiste: a reprodução de um modelo já tão cansado quanto o da escola formal. Por que um corredor, um refeitório e salas de aula? Para alguns de nós, expectadores, a burocracia poderia ser aprisionada e esquecida naquele armário de ferro. Para muitos de nós, professores, a possibilidade de fazer uma escola sem tantos documentos, carimbos, prazos e assinaturas parece a doce ilusão de um futuro que talvez jamais chegue. Por que, então, deixar nascer ali uma secretaria?

Foi dito, no início deste texto, que a estrutura física não parecia figurar de modo especial entre os motivos que reúnem aquelas pessoas. Contudo, as cores e o movimento das lonas lançam um “e se” a cada vez que o espaço se despela diante da câmera. E se a falta de paredes, portas e teto estiver funcionando como doadora de flexibilidade? E se a insegurança do provisório que pode desabar com a próxima chuva estiver operando como possibilidade de rearranjo? E se a Alegria de Saber estiver reinventando a escola a partir justamente daquilo que parece lhe faltar?

Um dos elementos indispensáveis em nosso modelo escolar é a figura do professor. Ainda que hoje se questione a sua centralidade e que já se saiba que os laços entre o ensino e a aprendizagem não são fundamentalmente necessários, pois pode-se aprender algo sem que alguém o ensine, a importância deste personagem não é diminuída. O que muda entre as diversas concepções e práticas educacionais é a composição de relações entre professores e alunos.

⁵ A este respeito cf.: BERGSON, 2005.

A ausência de um ator que desempenhe de forma constante e exclusiva o papel daquele que ensina, permite que o aprender circule de diferentes maneiras entre os personagens e estabeleça novas conexões com outros movimentos que também compõem aquela processualidade. Euzimara diz que ali existem “muitos professores que podem nos ensinar tudo”. Ela é uma professora, assim como Carla, Carlos André e outros personagens que não aparecem no curta, mas que criam momentos nos quais o aprender pode desempenhar aquela que parece ser a função que o torna motor da educação: potencializar o diferenciador de si mesmo. Ao diminuir o foco do conteúdo a ser transmitido e permitir que outros elementos entrem em cena, abre-se a possibilidade de que as singularidades presentes coloquem outros problemas que vão, por sua vez, forçar que novas organizações se estabeleçam. Ao prescindir de certas obrigações que fazem parte do cotidiano escolar, pode ser que se desatranque o caminho e que se abra espaço para que o inesperado aconteça mais vezes. Como lemos com Bergson (2005), o ser humano é capaz de acolher as imprevisibilidades trazidas pela vida e transformá-las de modo a aumentar sua própria potência de pensar e existir. Se, como temos dito, aprender é movimento e funciona por disparação, talvez possamos supor que o inacabado e o processo de construção coletiva da Alegria de Saber opere como impulsor de outros movimentos, como, por exemplo, ler, ouvir, rir, calcular, desenhar, juntar, estender, costurar, remendar, trocar, de modo que nada passa por este processo sem ser modificado.

É importante frisar que não se trata de romantizar as injustiças e seus duros golpes, mas de buscar não reduzir a intensidade das experiências à limitação que por vezes a extensividade impõe, pois outra provocação que esta experiência de Miracema do Tocantins nos faz é que a precariedade da organização não diminui a potência dos movimentos que podem ser disparados. Sob este ponto de vista, talvez seja possível dizer que o que temos chamado de precariedade funcione também como um signo problematizante. Signo que lança nossas faculdades a um funcionamento discordante, pois a reconhecimento

se mostra insuficiente. Signo que nos impõe a necessidade de buscar formas de dizer o que parece indizível⁶.

Mais do que envolver aquelas 35 crianças na construção daquele espaço físico, o sentimento de pertencimento e as possibilidades de criação permeiam aquelas paredes móveis de maneira distinta do que habitualmente é oferecido pelo branco intransponível das salas de aula convencionais. O vento que entreabre uma lona e a luz que atravessa um buraco no teto, trazem uma mistura de tristeza e admiração perante tamanha fragilidade, mas podem também operar como signo de certa maleabilidade que falta à escola tradicional. Uma sala de aula que aumenta para acolher mais um, o lúdico que é bem-vindo não apenas como ferramenta, mas como objetivo, a porosidade dos tecidos que deixam entrar o que se passa do lado de fora, podem servir como pistas para desvendar o choro de Ana Cláudia.

Podemos imaginar que se tivesse outras referências, que se dispusesse de outros elementos para conectar, Carlos André convidaria aquelas crianças a comporem suas alegrias de outras formas, a buscarem outras maneiras de se relacionar com os saberes já produzidos por aqueles que a vida atravessou antes de nós. Pode ser que a alegria de saber pudesse se fazer em outra organização que não uma escola e que esta escolha de Carlos André tenha muito mais a nos dizer sobre nossas estruturas sociais e culturais do que o que nos propomos a trazer neste texto. No entanto, para aqueles que como eu estão diariamente vivendo a escola e buscando reinventá-la, esta experiência de Miracema do Tocantins nos afeta de tal modo que fica difícil nomear o que se passa em nossos corpos. A inquietação que me toma como um misto de tristeza, admiração e revolta só consegue ser momentaneamente abrandada pela alegria que surge quando percebo a força de resistência que pulsa ali. São movimentos diversos que podem ser disparados a

⁶ A respeito dos estudos deleuzeanos sobre o funcionamento das faculdades e do papel dos signos como portador de problemas que interfere em seu funcionamento ordinário, cf.: DELEUZE, 1988.

qualquer instante. São outros mundos que se insinuam e que me seduzem com as possibilidades de sua atualização.

Entre as cores daquele espaço que se apresenta sob a doce e incômoda ambiguidade de um não-lugar, esta escola que parece reinventar a escola a partir daquilo que lhe falta crava no interior do Brasil um entre-mundos capaz de nos lembrar o que, de certo modo, nos faz insistir na educação: a heterotopia que a constitui. Quando pensada e vivida como lugar espaçotemporal que acolhe o aprender e toda potência que pulsa nesse infinitivo, a educação se abre e se faz atravessar por múltiplos movimentos que agrupam e reorganizam as singularidades que a povoam em função de porvires ainda não imaginados.

Talvez esta seja uma leitura possível desta experiência imantadora de corpos e histórias que resiste no centro do Tocantins, qual seja, deixar passar a diferenciação que atravessa processualidades educacionais e liberar alegremente o pensar, impulsionando, entre tantos outros movimentos, o re-existir.

Este foi o primeiro final deste texto, mas que cedeu seu a lugar outros 2 (dois) possíveis finais em função de encontros vividos nas vésperas de sua primeira apresentação. Um deles se deve ao tema de redação da prova do ENEM aplicada no dia 3 de novembro de 2019: “A democratização do acesso ao cinema no Brasil”. Poderíamos colocar em pauta o fato de um dos nossos interlocutores ser um curta-metragem ou questionarmos a amplitude que o termo acesso pode assumir segundo a forma como é problematizado. Contudo, me atenho ao sentido mais básico de todos.

Em função de tal exame nacional, tive contato com informações que até então não tinham povoado minhas confusas relações com meu mais novo local de residência. Em todo o estado do Tocantins, apenas 3 cidades contam com salas de cinema. Uma reportagem de um jornal local acompanhou a ida de uma turma de 5º ano do Ensino Fundamental I pela primeira vez ao cinema. Cerca de 40 alunos guardaram dinheiro entre fevereiro e novembro para alugar um ônibus que os levassem à capital para realizarem este sonho. As expectativas eram em relação ao tamanho da tela e à

potência do som. Ao final, uma das crianças conta ao repórter como estava se sentindo e faz a comparação que me levou a abusar um pouco mais da paciência de vocês: ela disse que havia sido muito divertido e que antes ela só tinha se divertido assim na escola.

Poderíamos ainda uma vez mais falar deste tipo de realidade que por vezes fica esquecida no interior de nosso tão desigual país e ressaltar o absurdo que é o fato de crianças de 10 anos de idade demorarem praticamente 1 ano para juntarem o dinheiro necessário para viajarem pouco mais de 60 km ou ainda que nenhuma delas teve a oportunidade de ir ao cinema antes. No entanto, o que insiste em me afetar é a associação entre dois termos que, para muitos, parecem tão antagônicos, a saber, escola e diversão.

Não pretendo me alongar mais, mas gostaria de deixar este final provisório com o intuito de que ele relançasse os questionamentos que nos acompanharam ao longo das últimas páginas e deixasse um convite a outras composições entre alegria e escola e saber e diversão e movimento e aprender e resistência e... Outras conexões que podem estar sendo maquinadas por aí, em outros não-lugares heterotópicos que pulsam tantos mundos e finais possíveis.

E antes de nos despedirmos, gostaria de lançar mais um final. Talvez o mais definitivo e, ao mesmo tempo, provisório dos três. Em um passeio pelas redes sociais, encontrei uma suposta citação de Marguerite Yourcenar. Digo suposta pois, apesar de ter sido postada por uma querida amiga uruguaia, as citações costumam seguir uma lógica especial nestas redes, de tal modo que toda e qualquer frase poderia ter sido dita por Einstein, Martin Luther King ou, a minha preferida, Clarice Lispector. Optei por não verificar a veracidade da autoria, pois, como esta mesa⁷ parece anunciar o fim também deste tipo de mundo, confesso que não me

⁷ O trabalho composto pela exibição do curta-metragem Escola Alegria de Saber e uma versão anterior deste texto foi apresentado em uma mesa intitulada : *Tracados para um outro fim de mundo possível*, dividida com a querida professora Laisa B. O. Guarienti e mediada pelo amigo Marcelo Vicentin.

preocupei. Deixo-os, então, com as palavras, possivelmente, desta renomada escritora francesa:

O melhor para as turbulências do espírito é aprender. É o único que jamais se estraga. Podes envelhecer e tremer, anatomicamente falando; podes vigilar nas noites escutando a desordem de tuas veias, pode ser que te falte teu único amor e podes perder teu dinheiro por causa de um monstro; podes ver o mundo que te rodeia devastado por loucos perigosos, ou saber que tua honra é pisoteada nas cloacas dos espíritos mais vis. Somente se pode fazer uma coisa em tais condições: Aprender (YOURCENAR, s.d).

REFERÊNCIAS

BERGSON, H. **A evolução criadora**. Tradução Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DELEUZE, G. *Le bergsonisme*. Paris: PUF, 1966. **Bergsonismo**. 2ª ed. Tradução Luiz B. L. Orlandi, São Paulo: Editora 34, 2012, 144 p.

_____. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968a. **Diferença e repetição**. Tradução Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado, Rio de Janeiro: Graal, 1988, p.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mille Plateaux*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980. **Mil Platôs**. Tradução coletiva (edição em 4 volumes). Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

_____. **Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia 2**. Vol. 3. Tradução Aurélio Guerra Neto et al. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

ESCOLA Alegria de Saber. Direção e Produção: Edu Fortes. Miracema, TO. Categoria: Ensino, 2019. Youtube (2m54s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2Bzly2xFA_tQ>. Acesso em: 01 mar. 2020.

ZEPPINI, P. S. **Por uma educação liberadora:** alianças conceituais entre Deleuze e Bergson. 2017. 142 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2017.

TRANS(VER)SAR EM AÇÕES HIPERGÉSTICAS E COMO ENCONTRAR ESCAPES POTENTES

Laisa Blancy de Oliveira Guarienti
Universidade Federal de Santa Maria - UFSM
batupre@gmail.com

[...] nós esquecemos rapidamente os velhos poderes que não se exercem mais, os velhos saberes que não são mais úteis, mas, em matéria moral, não deixamos de depender de velhas crenças, nas quais nem mesmo cremos mais, e de nos produzirmos como sujeitos em velhos modos que não correspondem aos nossos problemas.

[Gilles Deleuze]

PARTE UM: ATENÇÃO – CONTEXTUALIZAÇÃO

O presente texto aborda o poder da atenção e como tais slogans, imagens, sons e não somente eles, disparados pelos grandes meios de comunicação, impregnam-se em nossos corpos e modos de agir. É desse modo que uma questão fundamental urge: como saber selecionar signos que nos fortalecem e conseguir nos desfazer de outros que nos despotencializam enquanto força? É, então, sob essa ótica que o texto problematiza o conceito da atenção e de como o poder das informações, dos gestos e da nossa atenção vêm sendo cada vez mais usado em prol do capitalismo e dos engendramentos do sistema neoliberal, em vez de serem manifestos a perpetuar uivos de luta, amor, alegria, protesto e criações.

Yvés Citton (2014), no seu livro “Por uma ecologia da atenção”, abre seus estudos apontando que nossa atenção ainda precisa ser superada e que o caminho começa superando alguns pontos; são eles: o paradigma econômico, a perspectiva individualista e o determinismo tecnológico.

Ao primeiro ponto, o autor problematiza o paradigma econômico indagando a seguinte questão: como – isto é, em que direção e para que fins – orientar a atenção que dirige nosso futuro? Então, a resposta: invertendo nosso modo tradicional de pensar (atenção individual) para uma atenção coletiva. E aponta que tudo isso varia conforme distribuimos a nossa atenção.

Enquanto a economia clássica dos bens materiais funda seus cálculos na escassez dos fatores de produção, a economia da atenção é baseada na escassez das capacidades de recepção dos bens culturais. As análises econômicas se concentram (há três séculos) no crescimento da nossa força produtiva, porém existe um segundo ponto, a perspectiva individualista, negada por essa análise, que é a nossa capacidade de recepção, isto é, a nossa atenção.

Temos um mundo onde a comunicação digital é excessiva, de um lado, e de outro, uma economia material escassa e imaterial em superabundância (compras on-line e download), e diante desse emaranhado de informações, é que conseguem capturar nossa atenção 24h por dia (passagens aéreas mais baratas durante a madrugada). É nesse cenário, que sempre existirá algo ou alguém que fará com que a nossa atenção seja direcionada a isso ou aquilo (apenas).

Citton (2014) apresenta a abordagem do filósofo e sociólogo Gabriel Tarde (1902) quando já anunciava que não eram apenas os classificados dos jornais que divulgavam as propagandas, mas sim, que todo o jornal em si era um grande anúncio. Além de Tarde, Citton (2014) apresenta a ideia do economista Herbert Simon (1971), quando aponta que a informação na verdade consome uma única riqueza em nós, consome justamente, a nossa atenção.

Nesse sentido, vemos claramente que a nova economia está ligada às novas tecnologias digitais, ao determinismo tecnológico - terceiro ponto -, que por sua vez faz da nossa atenção ser um objeto escasso. Percebemos isso quando muitos bens e serviços são fornecidos gratuitamente em troca de alguns segundos ou minutos da atenção do usuário.

As tecnologias da atenção são usadas como um aparelho de captura, agenciando nossos desejos e nossas subjetividades

segundo a lógica dominante do lucro capitalista. A escassez não se dá mais nos campos dos bens materiais produzidos, mas sim na atenção necessária para o consumo destas. Existe um provérbio da “nova economia”: se um produto é gratuito, então o verdadeiro produto é você, é a sua atenção.

É por isso que estamos vivendo em um mundo de hiperatenção, onde mudamos rapidamente de focalização entre diferentes tarefas, preferindo múltiplas fontes de informação, buscando níveis mais elevados de estímulos, tendo cada vez mais uma tolerância frágil ao tédio. Para isso o autor aponta uma inversão desse jogo, uma virada de perspectiva é possível e necessária para escaparmos dos dispositivos de controle da atenção e anuncia que a virada pode ser dada no prestar coletivamente atenção.

Reestruturando fundamentalmente a maneira como nós (re)produzimos materialmente nossas existências. E a importância de se distanciar de dois lugares comuns enganadores. O primeiro lugar comum é aquele da novidade da “nova economia” da atenção. A atenção como um fenômeno coletivo, “eu presto atenção porque todos também assim o fazem”. Mas é necessário identificar os ‘regimes de atenção’ coletivos. Quais são capazes de me afetar a fim de potência e quais são aqueles dos quais devo me afastar.

O segundo ponto se refere à co-construção das subjetividades e das competências intelectuais, exigindo a co-presença de corpos atentos compartilhando o mesmo espaço, por meio de sintonias afetivas e cognitivas infinitesimais. Encontramos aí o fundamento, que é o cuidado – isto é, uma consideração cuidadosa da vulnerabilidade do outro, da nossa solidariedade e nossa responsabilidade em relação ao corpo do outro.

Eis o objeto da atenção individuante - da qual nossas experiências estéticas fornecem tanto um modelo reduzido quanto uma experiência “em tamanho natural”, uma oportunidade de exercício prático e de reflexão crítica. Saber escolher suas alienações e encantos, saber construir vacúolos de silêncios capazes de nos proteger da comunicação incessante que nos sobrecarregam com informações avassaladoras, saber viver a intermitência entre

hiperfocalização e hipofocalização – é isso que as experiências estéticas (musicais, cinematográficas, teatrais, literárias ou videolúdicas) podem nos ajudar a fazer de nossa atenção, já que atenção é tanto algo que fazemos (por nós mesmos) como algo que prestamos (para outros).

PARTE DOIS: HIPERGESTOS – O CONCEITO (E A POTÊNCIA EM CHEGAR A CRIAR UMA MENTALIDADE GESTUAL DE INSURREIÇÃO (DE)FORMANTE)

No livro “*Hipergestos: disseminando utopias*” (2017), o autor Paolo Mottana inicia sua escrita com a seguinte pergunta: como se direcionam os gestos e os símbolos que são possíveis de percebermos no nosso tempo? E ele responde que obviamente não existe apenas um, mas ao contrário, existe uma proliferação de informações e, sobretudo, mensagens visuais e comportamentais veiculadas das múltiplas mídias, e somados são elementos que plasmam em profundidade nossos *habitus*, que influenciam e induzem a uma conformação alarmante em relação à fisionomia do mundo.

Hoje em dia quem influencia realmente a sociedade, quem maneja capilarmente, é, sem dúvida, a comunicação em massa, uma comunicação nas mãos de alguns atores muito potentes e a serviço dos interesses econômicos em grande parte solidários entre estes poucos. A grande comunicação, a comunicação global é instrumento principal para manter o status quo fundamentalmente estável. Sabemos como qualquer conteúdo alternativo é quase impenetrável nesse meio, pois essa perspectiva de conteúdos não vai ao encontro aos interesses que essa base da sociedade sustenta.

Mas o que podemos fazer em termos de introduzir nos meios de comunicação uma contracultura? O autor acredita que uma contracultura, hoje em dia, para se tornar eficaz, deveria ser uma contracultura absolutamente capaz de tocar em nível de massa.

¹ Tradução e comentários das obras de Paolo Mottana foram realizados sob a responsabilidade da autora deste texto.

Não é mais possível pensar em querer confrontar os meios de comunicação em massa, que detêm todo um funcionamento que uniformiza modos de pensamento, senão com a mesma estratégia usada por esses detentores do poder midiático.

Gestos que possam atingir, do mesmo modo que nos atingem a publicidade ou os grandes programas televisivos, e eles só conseguem nos atingir desse modo porque repetem, martelam, persuadem potentemente e constantemente nossa atenção. Mas existem outros modos de proliferação desses gestos de insurreição para além das redes televisivas e das grandes multinacionais da publicidade para concentrar uma massa crítica de pessoas?

A ideia é criarmos exercícios de criatividade, a nível publicitário, que, ao invés de promover produtos, ao invés de promover mensagens de edificação social, promova gestos de insurreição. Para isso, certamente é necessário entrarmos em contato com toda essa esfera econômica, e certamente que isso envolve dinheiro, e muito dinheiro. Para arrecadar tudo isso, façamos a união de bens, ações coletivas, a fim de criar uma rede de sensibilização. Não só a mídia televisiva, mas as rádios, inflamar as ruas com panfletos. Ações que deixem um sinal, uma porta aberta no registro dos eventos cotidianos.

Nós podemos ser os portadores de mensagens de rupturas possíveis, plausíveis e compreensíveis, que também sejam veiculadas para um vasto público, um público diverso. Criação de outro tipo de disseminação de mensagens de ruptura, como performances, peças de teatro, músicas, fanzines, cartazes. Expandir essas ações com vídeos que viralizem na internet, mostrar as possibilidades de um presente revisitado e recriado através da solidariedade, da resistência às relações de domínio e de controle, mostrar novas formas de vida, de educação, de trabalho, não mais essas potências acontecendo em pequenos guetos, de modo autorreferencial.

Somente um afluxo massivo de informação radicalmente outra, em nível de massa, pode mudar alguma coisa. E, sobre isso, o hipergesto é um primeiro instrumento, não o único, mas um dos

quais são cruciais, para apresentar outras perspectivas de vida, pois, sem um forte impacto social e comunicativo, não há possibilidade de mudanças.

Hoje, no campo social, político, artístico, muitos gestos vêm em formato de produto, muitos conduzidos em aberto conflito com o estado hegemônico das coisas. Não faltam grupos, comunidades, porém são individuados, isolados, e que certamente praticam ações contrárias ao status quo, mas que não atingem o seio do cotidiano de uma sociedade, que seja capaz de provocar o consumo desenfreado, provocar o estilo de vida bovino, as instituições escolares, a existência, as informações, a sexualidade; porém, quase sempre, todas essas forças que tentam mudar esse estado estão isoladas e com poucas articulações com outros grupos.

O problema é como fazer com que todos esses grupos isolados, mantidos na obscuridade, constituam uma única força-ação, se difundam, assurgindo com práticas gestuais coletivas, encontrem-se em eventos públicos e disseminem gestos de insurreição. Que coisa significa passar da simples constatação que nós todos somos implicados em um tecido de gestos aos quais somos condicionados (gestos midiáticos, gestos de poder) a uma produção de gestos que são capazes de insistir em outros e sobre os outros.

Um hipergesto pode ser descrito como a conexão de outros gestos, em uma concatenação que é determinada pela capacidade de exposição e influência do primeiro gesto. Temos um hipergesto quando um gesto acorda outros gestos. O gesto é uma força, uma pressão, em que os gestos não são da ordem da explicação e da compreensão, o gesto é da ordem do *conatus*, da propulsão. Tem, sobretudo, um poder de irradiação e de amplificação.

Mas afinal, o que faz um gesto devir hipergesto? Não somente a sua intensidade, mas, sobretudo, a extensão da sua difusão em sentido às redes midiáticas. Este é o ponto diferencial do nosso pensamento, justamente entrar em cena nos campos da macroesfera dos campos midiáticos, infiltrar, usar, gastar, desfrutar do mesmo caminho que os detentores da atenção querem. O gesto

tem o poder de operar como um multiplicador de pressão em proporção à sua espetacularização dentro da esfera midiática.

Mas é preciso reverter a situação, usar do próprio panóptico, influenciando ele mesmo a serviço da política do hipergesto, que só pode ser pensado internamente do próprio campo de controle em massa. Acontece que é preciso entrar no campo de batalha da política e da economia da atenção (CITTON, 2014) a fim de disseminar gestos de insurreição visíveis aos focos atencionais regulados pelas *mass media*.

O hipergesto também funciona, aos moldes de Hakim Bey (2003), como um terrorismo poético, como forma de luta ativa, como performance artística, que desencadeia efeitos e concatena desejos. Conforme Bey (2003), deve-se tratar de um ato agressivo, polêmico, e também traumático, capaz de mobilizar, agitar, e também de influenciar e produzir mudança.

Tem-se, assim, uma série de prescrições de como esses hipergestos podem ser feitos. Assim como T.A.Z² (BEY, 2018), as ações hipergésticas devem ser de rápida duração, para que possamos usar o tempo sem prever risco de impedimentos mais duros; porém, o hipergesto só funciona quando disseminado nos meios de comunicação. Pois é somente ele que é capaz de multiplicar os seus efeitos e a sua força de influência. Certamente que um terrorismo poético é um hipergesto, mas para que ele fique completo, digamos assim, é necessária a veiculação nos grandes meios de comunicação de massa.

Os hipergestos podem ser palco de um imenso mosaico, no qual o que é visível são as tramas de um estilo de vida que hoje é sabotado e castrado. A linha de irradiação de uma política hipergéstica é um exercício de transformação da vida em direção a uma criatividade social daqueles que executam, mas também daqueles que o recebem, trazendo assim, quem sabe, uma nova proposta e um novo exercício de liberdade e de insurreição

² Do livro *Zona Autônoma Temporária*.

construtiva. Uma festa é posta em nome das mudanças, da difusão, de iniciação a um outro estilo de vida.

O hipergesto, por outro lado, não se encontra sempre em uma ilha isolada e feliz, separada e apartada da situação real de vida. Pelo contrário, o tecido o qual se sucedem as ações hipergésticas é real e inserido no mundo. Ele não acontece filmado em uma bela comunidade fora do tempo e da história, descontextualizado. Pois se trata de uma utopia imanente, como sugere René Scherér, expressiva de vida, sem outro poder que aquele da atração, da perspectiva que deixa vislumbrar a verdadeira vida ausente (SCHERÉR, 2005, 2009).

O hipergesto pode, como a T.A.Z organizar coagulações caoides, em graus de desconstrução do efeito da infoaceleração, da captação mortífera da atenção, do furto do tempo, do sono e do descanso, da mercantilização do Eros e da operabilidade da criatividade. É nesse sentido que, segundo Félix Guattari (1992), podemos talvez compreender o hipergesto (seguido da T.A.Z e de todas as experimentações de uma outra realidade possível e em rota de colisão com o caos niilista) como uma caoide, como uma elaboração irônica e criativa contra o delírio contemporâneo.

Sobre este perfil, acontece renovar o senso de ações políticas de resistência e de transformação, sobretudo no sentido de elaboração e difusão capilar de atos criativos de desobediência, de rebelião e também de afirmação regular de condutas alternativas. Trata-se provavelmente de uma política menor, para falar com Gilles Deleuze (2016), feita de singularidades em devir, mas que se projeta na direção de um impacto sempre mais sensível, também recortado e unificado sobre a ânsia de um outro mundo possível.

Até aqui temos a abertura do nosso campo de visão e pensamento nos dois tópicos apresentados, pois tomamos a problemática da política da atenção de Citton (2014); logo em seguida, desfocamos a atenção dos meios de comunicação e instauramos ações insurgentes por ela mesma, junto ao pensamento de Mottana (2017) com os seus hipergestos; e ele nos mostra, também, os percursos possíveis para desfocar do usual e

traçar outras possibilidades, sugerindo alguns escapes pelo próprio sistema. E, para um terceiro ponto, brota de uma verve anárquica, sempre insurgente e necessária, e por vezes tão piegas, a pedagogia e a sua irradiação no campo educacional.

PARTE TRÊS: CRIANÇAS/JOVENS INVASORAS – E A POSSIBILIDADE DE UMA AÇÃO CAÓTICA

Iniciemos nosso terceiro e último bloco com um jogo: imaginemos uma sociedade sem escolas e pensemos a cidade como local de encontro e troca de processos educacionais. Compartilhemos a jornada dos adultos junto com o frescor dos jovens e crianças nas mesmas ruas, nas mesmas calçadas, nos mesmos transportes públicos, adultos acompanhados pelas suas vitalidades. Imaginemos seus corpos não carregados de mochilas cheias de apostilas, mas cheias de gosto e curiosidade para iniciar uma nova jornada. Imaginemo-los livres e restituídos da sua possibilidade de deambular pelos circuitos arquitetados das nossas cidades.

Nessa visão pedagógica de uma *educação difusa*, os professores precisam adquirir outros novos hábitos, não mais encarcerar jovens e crianças, com no mínimo 4 horas por dia em sala, sob o controle de exercícios, regras e deveres a serem executados sempre com grande excelência. Imaginemos o campo fértil que seria as crianças tendo o direito de escolher, entre tantas possibilidades que a cidade oferece, os próprios caminhos a serem traçados durante uma jornada. Imaginemos que escolham parar em um jardim para conversar ou brincarem. Escolham entrar em um cinema, na livraria, na biblioteca pública, num consultório dentário. Imaginemos a riqueza de poder explorar e vivenciar experiências reais com e no mundo através de encontros.

Vê-los em livre circulação, sem um adulto conduzindo ou planejando as suas jornadas. Nós, adultos, não sabemos tolerar a presença e atitudes deles em outros espaços que não os reservados a eles. Somos nós, os adultos, que os colocamos em distância de aproveitar e desfrutar esses momentos compartilhados de

experiências reais, inseridos em relações que não são abstratas e sim funcionais a suas vidas.

Mas ainda há tempo de mudar esse cenário sobre o que pensamos ser os processos de ensino. Pensemos com um pouco mais de abertura e coragem esse lugar que também é um espaço de aprendizagem, lugar de errar, observar, fazer, multiplicar, compartilhar, lugar de reconhecimento e pertencimento. Os autores apontam que “a modernidade piorou a situação porque somente embelezou e sobrepôs de tecnologias e de *gadgets* os mesmos espaços, com as mesmas formas que anunciam hierarquia e poder” (MOTTANA; CAMPAGNOLI, 2017, p. 11).

E é por esses motivos que os autores problematizam as próprias escolas de métodos montessorianos, escolas da região Emilia Romagna, Friuli, Val d’Ostra, Trentino Alto Adige, por exemplo, onde há uma arquitetura que acolhe e denota segurança e confiança, onde as práticas executadas lá dentro são inovadoras, mas que ainda são executadas sob uma política de enclausuramento dos corpos. Uma educação entre os muros e separada das situações reais de vida, onde o projeto de segurança se faz primordial para o bom funcionamento das instituições.

O sinônimo de *escola difusa* é de uma escola que dedica seu tempo às descobertas, à procura, ao jogo, às brincadeiras, ao tempo livre e à evolução, ao desenvolvimento, ao envolvimento, a autenticidade, ao protagonismo e principalmente aos encontros que as vivências propiciam. Libertando-se das amarras burocráticas que nos prendem de experimentar outras possibilidades.

O lugar para que esses processos sensíveis aconteçam independe de ser uma escola ou outro lugar qualquer. Onde o papel do adulto na sociedade seria o de também estar sempre atento ao cuidado dos jovens e crianças que lá circulam, pois como afirmam os autores,

devemos mudar profundamente, devemos restituir aos jovens e crianças a hospitalidade, criar condições para recebê-los, para que vivam entre nós, participem como nós, dediquem-se como nós, pois somos membros a pleno título

do espaço e do tempo em comum e não podemos vê-los como personagens empobrecidos, fora do jogo (MOTTANA; CAMPAGNOLI, 2017, p. 17).

Não queremos a cidade como reclusão, mas sim como portais, portais que possam servir como reutilização de cada edifício abandonado, de cada praça, de cada prédio público que possa servir de ponto de encontro. Os portais são, ou poderiam ser usados como “objetos vivos que introduzem a cultura e distribuí-los para diversas direções de atividades” (MOTTANA; CAMPAGNOLI, 2017, p. 20). Pode ser um espaço para as ordens burocráticas (porque delas ninguém está livre) e também um lugar para as exposições, atividades coletivas, auditórios de grandes aulas (ações que nem todas devem ser abolidas).

O portal seria o ponto de encontro tanto da saída como da chegada, onde se faria os combinados do dia, ou um lugar para adquirir algum conhecimento mais técnico e preliminar para os deslocamentos na cidade, esse portal serviria também como local para deixar os pertences, roupas especiais para situações específicas, como dias de chuva, lugar para efetuar reuniões de elaboração, programações, discussões, onde poderíamos receber alguns convidados, etc.

É muito cômodo colocar jovens e crianças fora da nossa rotina diária. Eles sempre são colocados de lado, liberamos os espaços da cidade para podermos, nós adultos, circular tranquilamente. Nem eles, nem os idosos cabem em circulação nas cidades. Estes sempre postos em lugares privados da livre circulação. “É cômodo, e facilita a rápida circulação, não esbarrar em crianças ou jovens, pois sabemos que eles circulam em outro ritmo, o não prescrito ao consumo e eficiência” (MOTTANA; CAMPAGNOLI, 2017, p. 23).

É cômodo e sempre foi pensar as crianças fora desse contexto, pois o olhar do adulto sobre eles é de vê-los circulando nas cidades como incapazes de se introduzir na complexidade do mundo. São poucas as leis que eles devem seguir: a da obediência e a do deixar-se ser controlado pelo adulto. E assim, tomados pela chatice e

coerção, perdem as possibilidades de se reabituaem em diferentes lugares não tão protetivos e encarcerados.

A cidade como lugar aberto expõe, certamente, todos aqueles que por ela circulam, não só os jovens e crianças, mas todos. Então, para que um projeto de *educação difusa* aconteça, temos que ter consciência da realidade desses riscos e, junto com eles, saber mediar a fim de não torná-los nocivos a ninguém. Não existe uma educação sem risco, pois todo e qualquer sistema educativo sabe bem que existem riscos, pequenos ou grandes, eles sempre existirão; e se jovens e crianças forem inseridos em situações reais de mundo, é provável que esses riscos se tornem ainda maiores.

Ocorre que a educação e os métodos de ensino suavizam e quase eliminam do repertório dos jovens a existência dos riscos que o mundo lá fora borbulha. Uma escola que transmite saberes pobres, com jovens incapazes de descobrir as interações sistêmicas que passam entre os diversos aspectos da vida. Uma política que os separa da vida real tornando-os assujeitados por pobres saberes, por instruções limitadas, por temor aos erros, por incentivo à competição (método bélico), e pela escassez de conhecimentos interessantes.

O foco do projeto da *educação difusa* é justamente o de querer restituir esse direito das crianças e jovens de habitar o mundo, com os seus desejos, suas vontades, suas perguntas, seus riscos, sonhos, conscientes de que têm o direito de se exprimirem, traçando seus percursos, suas possibilidades.

Não queremos mais escolas onde o resultado da aprendizagem venha em formato numérico. Queremos expandir essa noção para além de números. Queremos experiências autênticas, reais, atuais, fecundas a um presente em que enxergamos nossas crianças felizes em habitar esse mundo. Crianças, jovens e adultos que se coloquem no mundo com os nervos, carne, sentidos, cabeça, coração, estômago. “Não queremos mais escutar sobre aprendizagem cognitiva, motora, prática e teórica” (MOTTANA; CAMPAGNOLI, 2017, p. 26), queremos situações reais e não fictícias.

Queremos o fim da obrigação, do sacrifício, da submissão, da recompensa. Não queremos mais roubar o tempo de vida das nossas crianças, queremos um tempo autêntico, em que as suas experiências se tornem reais e significativas. “Repensar radicalmente os anos de infância e de juventude não mais como anos de estacionamento e esperas vazias e torturantes, mas como anos de verdadeira vida, plena, global e rica” (MOTTANA; CAMPAGNOLI, 2017, p. 27).

Para isso acontecer é necessário repensar o tempo, os ritmos, os espaços. Repensar toda uma arquitetura das cidades para que possamos acolher estes jovens e crianças nas cidades, e finalmente restituir a eles o que sempre lhe roubamos: a possibilidade de existir no mundo com situações reais de vida através de encontros.

É nessa via que queremos restituir aos jovens e crianças a possibilidade de serem ousados, de descobrir, desbravar, jovens com coragem de enfrentar os problemas do nosso tempo com paixão, consciência e conhecimento dos processos vivos, pois todos eles foram vividos quando esses jovens e crianças foram submetidos a realizar experiências reais.

Aprender com os encontros, aprendizados das experiências que não serão mais palavras vazias ou preceitos abstratos, pesquisados em livros de pouco prestígio, é desse modo que resgataremos o sentido profundo das ações a que pouco a pouco fomos dando fim, isolando as crianças e os jovens de serem pertencentes no tecido social, político e cultural, não para criarmos novos súditos do mercado de trabalho, mas pelo contrário, para ampliar a visão de mundo sobre os campos de experimento, de observação, de reflexão e de inovação.

ESCAPES INSURGENTES...

Vimos na exposição do texto um percurso em que primeiramente estamos inseridos e subordinados a viver com a atenção sendo direcionada diariamente a um foco único e a pensar nossos modos de vida apenas sob uma única ótica possível. Uma

atenção da submissão, com força na aceitação de um modo de vida que nos submete a horas focados num trabalho, sem tempo de criarmos relações apaixonantes por nada que extrapole esse ambiente. Um lugar que muitas vezes nos humilha e nos faz sentir fracos e sem voz.

Mas vimos, também, que existe uma possibilidade de rasgar esse bloco estagnado e encontrar buracos, rachaduras que vazem outras possibilidades: é o caso dos hipergestos, que chegam como um conceito possível a se pensar gestos de insurreição que podem provocar abalos nas estruturas estagnadas. E que a luta só é possível atacando o campo visível com o próprio campo, isto é, se o foco das nossas atenções está sendo fortemente domesticado via os meios de comunicação em massa, é com e por eles mesmo que devemos encontrar rotas de fortalecimento para engendrar gestos de ruptura que abalem as velhas estruturas cimentadas.

E para que a segunda parte do texto possa ser uma arma de ação para se pensar outra possibilidade de existência, eis que um pensamento outro de educação é insurgido, trazendo as crianças e jovens em atuação direta no extrato real das experiências, com intenções a gerar gerações que de fato se sintam pertencentes às cidades, ao mundo e à vida, habitada por paixão e crença nas possibilidades reais de mudanças.

O hipergesto é conectado à *educação difusa* quando um dos seus gestos mais potentes é a desestabilização e o empenho de reconstrução contínua de novos desequilíbrios e de novas desestabilizações das posições de poder no circuito social, fato este que pode ser seguramente determinado em pôr em circulação crianças e jovens no mundo. As suas presenças não pleonásticas, a reassunção a pleno título das suas contribuições na realidade cotidiana, pode propiciar uma multiplicação de hipergestos como novas práticas de convivência, de tempos, de espaços e de fluxos de corpos.

A *educação difusa* é uma conjuntura radical na política da educação e mais em geral no rol que os considera menores e que possam ser inteiramente de causa social. Não mais sujeitos expropriados do título pleno de atores sociais, mas protagonistas, reinsertos

progressivamente, através de políticas apropriadas, ao interno da vida comum, se sentindo pertencentes à imanência da Terra.

Corpos juvenis invadindo as cidades, os bandos, os grupos, em ações com suas presenças observantes e estimulados a fazer experiências e intervenções no contexto social, cultural, educativo e econômico, como protagonistas de transformação da vida no cotidiano, num sentido ético e estético, em larga medida deixando a criatividade fluir, deixando seus gestos devirem hipergestos insurreccionais. De forma que o encontro se produza como mola potente à criação das experiências por vir.

A *educação difusa* pode ser forjada permanente como hipergesto, próprio para que essa seja pivô da inventividade inexaurível das jovens gerações, e sob legítima exigência de nominar e modificar as suas imagens, o campo de experiência social, econômico, educacional, das relações, das formas, das linguagens. Teremos crianças e jovens que organizam espetáculos nas ruas, se preocupam com a natureza, com os bosques, conhecedores de uma outra vida, aprendentes da gentileza, de Eros, de doar, de estimulação comunicativa e participativa, podendo representar uma quantidade significativa de hipergestos moleculares, um trabalho de energias insistentes e espontâneas que permitam um sacolejar entrópico em desgastar o cotidiano, e que finalmente intervenham para impedir e derrubar tudo aquilo que não potencializa um devir nomádico.

Não se render à afirmação da morte e da tristeza significa, também, promover o retorno dos grandes cultivadores sedentos de vida, as jovens gerações, impedindo que sejam reclusos e marginalizados, restando impotentes e imobilizados sobre a pressão das forças de manipulação e submissão da exploração que impedem os encontros potentes de acontecerem. Eis um uivo que surge no campo pedagógico: um devir anárquico não mais piegas, e sim, necessário.

REFERÊNCIAS

BEY, H. **Caos, terrorismo poético & outros crimes exemplares**. Tradução Diogo Mainardi. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2003.

_____. **T.A.Z. Zona Autônoma Temporária**. São Paulo: Veneta, 2018.

CITTON, Y. Pour une écologie de l'attention. Paris: Seuil. Éditions du Seuil, coll. "Le temps des idées", 2014. Tradução: **Revista Ayve**. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/ayvu/article/view/27498>> Acesso em: 9 abr. 2019.

DELEUZE, G. **Dois regimes de loucos**. Textos e entrevistas (1975-1995). Tradução Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016.

GUATTARI, F. **Caosmose: um novo paradigma estético**. Tradução Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 1992.

MOTTANA, P. **L'Ipergesto: disseminare utopia**. Milano: Asterios, 2017.

MOTTANA, P.; CAMPAGNOLI, G. **La città educante: manifesto della educazione diffusa**. Milano: Asterios, 2017.

SCHERÉR, R. Aprender com Deleuze. **Revista Educação e Sociedade**, Campinas, vol. 26, n. 93, p. 1183-1194, Set./Dez. 2005.

_____. **Infantis: Charles Fourier e a infância para além das crianças**. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

SIMON, H. Designing organizations for an information-rich world. In: GREENBERGER, M. (Org.). **Computers, Communication, and the Public Interest**. Baltimore: Johns Hopkins Press, Baltimore, 1971.

TARDE, G. **Psychologie économique**, t.1. Paris: Alcan, 1902.

MAQUINEJOS NA MECANOSFERA: ESCARROS, ESCÁRNIOS E ESCÂNDALOS COMO CENA DOS CORPOS

Alexandre Filordi de Carvalho
Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP
afilordi@gmail.com

1. MECANOSFERA: DA CONCEPÇÃO, FUNCIONAMENTO E INTERVENÇÃO

Em 1907, Jack London publicou *O Tação de Ferro*. A distopia relata o idílio revolucionário dos escravos das máquinas contra um sistema plutocrático. “A vida de hoje parece um absurdo”, diz uma das personagens, “graças às maquinações da plutocracia” (LONDON, 2017, p. 125). O líder do levante, Ernst, costumava dizer que as cabeças do sistema “eram tão ligadas à máquina que se achavam sentadas bem no topo dela” (Ibidem, p. 62).

As células de luta contra tais máquinas, por mais aguerridas às estratégias de combate e de transformação social, oscilavam entre o diagnóstico promissor e desalentador de seus combates. Se a falta de perspectiva na convicção de uma mudança sistêmica rondava Ernst e seus companheiros, contudo, uma sensação lhes era comum: “Coisas de vulto estão acontecendo ao nosso redor sem que saibamos; podemos senti-las; não sabemos o que são, mas que acontecem, acontecem. Toda máquina da sociedade reverbera com elas” (LONDON, 2017, p. 129). A máquina que reverberava era a do tação de ferro, ou seja, da destruição completa do levante contra a manutenção da máquina plutocrática.

Em outra distopia, *Admirável mundo novo*, Huxley (2018) colocou na voz do Administrador Residente da Europa Ocidental a interessante perspectiva:

Estabilidade. Não há civilização sem estabilidade social. Não há estabilidade social sem estabilidade individual. A máquina gira, gira, e deve continuar girando – para sempre. Seria a morte se ela parasse [...]. As rodas da máquina têm de girar constantemente, mas não podem fazê-lo se não houver quem cuide delas. É preciso que haja homens para cuidar delas, homens tão constantes como rodas nos seus eixos, homens são de espírito, obedientes, satisfeitos em sua estabilidade (HUXLEY, 2018, p. 64).

Máquinas, maquinações. Máquinas que giram, máquinas que estabilizam. Máquinas dependentes de homens; homens dependentes de máquinas. Máquinas que produzem sociedades; sociedades que são máquinas. Máquinas e jogo social de dominação e de exploração; máquinas que não podem se tornar outras máquinas sem prejuízo da estabilidade da máquina social. Máquinas que beneficiam os que se assentam sobre elas; máquinas que exploram os que estão sob elas. Mas que máquinas? Todas e de todo tipo: máquinas concretas, máquinas a-significantes, máquinas ancestrais, máquinas paleontológicas, máquinas inomináveis, técnicas, burocráticas, sociais; máquinas que esquentam as mãos, máquina-corpo, corpo-máquina. Todas juntas, embora separadas; tudo imiscuído, ainda que distinto; tudo irregular, regularizado, contudo. Questão de mecosfera.

Mas o que é a mecosfera? Está lá no contexto vivencial de Ernst, nos ímpetos do Administrador de *Admirável mundo novo* e nos indivíduos dopados; está aqui ao nosso lado, com nosso estupor: “coisas de vulto estão acontecendo ao nosso redor sem que saibamos; podemos senti-las; não sabemos o que são; mas que acontecem, acontecem. Toda máquina da sociedade reverbera com elas”. Mecosfera: reverberação de todas as máquinas em nós, conosco, contra nós, para nós, por nós: mecaNÓsfera.

Mas a vida já maquinada não pode ser um determinismo *providente*. Embora sustentada a partir de uma mecosfera relativamente fechada, codificada e controlada a partir das máquinas de produção de cordões de isolamentos, de coretos de normalização, de reflorestamentos subjetivantes de funcionalidades psíquica, sentimental, gozosa, corporal, política,

econômica, sensorial, conceber a vida na mecanosfera é desmontar os circuitos fechados da programação de nossa somatopolítica.

O registro da mecanosfera, em hipótese alguma, significa pensar que a vida é mecânica ou uma máquina programada. Significa, porém, dizer que a vida é materialidade irreduzível ao corpo, plano *Real* imanente ao corpo. Nada há aí de divino, de sagrado, de transcendental, de imutável, de fixo, de má-consciência, de moralina. A vida é corpo mecanosfericizado. Esse corpo fede, escarra, escarnece, escandaliza porque é matéria pulsante demais; matéria que defeca, urina, vomita, apodrece. Mas também esse corpo dança, trepa, goza, incendeia outro corpo, é capaz de abolir os currais do que pode e pede o corpo; esse corpo, como todo corpo, enfatiza Preciado (2018, p. 317),

[...] é capaz de produzir excitação sensorial de algum tipo (de linguagem, de imagem, de cheiro, de toque), todo corpo pode chupar ou ser chupado. Todo corpo é ao mesmo tempo tóxico e viciado, “normal” e deficiente, orgânico e tecnologicamente suplementado.

Esse corpo também é capaz de agenciar outras condições de se manifestar e de se efetivar na mecanosfera, e isso é urgente para a nossa sobrevivência na própria mecanosfera.

2. MECANOSFERA EM ABORDAGEM

Se tomássemos as duas obras de *Capitalismo e esquizofrenia* como uma só, ou seja, se concebêssemos *O Anti-Édipo* e os *Mil Platôs* dentro de um plano de consistência problematizador, e se levássemos a cabo a vocalização do exercício de colher o primeiro e o último termos em tal movimento, depararíamos com a seguinte proposição: *Isso mecanosfera*.

Como sabemos, o *Isso* de *Anti-Édipo*, numa aposta irônica genial, é o *Ça* tão lacaniano. Contudo, apresentado como desmonte do estruturalismo, das relações entre significante e significado, da abolição do desejo como falta, do inconsciente como teatro

passando à oficina, à produção; é Édipo condenado a ser Sísifo sem colina; são papai e mamãe destituídos e viviseccionados em seus destinos manifestos. *Isso* passou a ser o inconsciente histórico produzido por máquinas, sem simbolismo ou imaginário, sendo *isso* “máquinas de máquinas, com seus acoplamentos” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 11). *Isso mecanosfera*, por sua vez, são as máquinas desejanças que não morrem jamais (Ibidem, p. 438) porque elas são o *isso* da própria mecanosfera.

Qualquer luta contra as máquinas que forjam o mesmo *isso*, por consequência, tensiona um efeito produtivo de outro corpo-máquina na própria mecanosfera. É aqui, portanto, que somos convidados a nos inspirar com os escarros, os escárnios e os escândalos do sistema que tem a pretensão de preordenar a produção do desejo no corpo coextensivo à mecanosfera para que, em sua cara, em sua economia de prazer, no seu corpo afetado pela paranoia persecutória às diferenças e às singularidades, saibamos também escarrar, escarnecer e escandalizar. Em jogo estaria a questão: meu corpo não aceita a ser governado com as mesmas cenas políticas da mecanosfera instituída. Mas por que será que o último enunciado de *Capitalismo e Esquizofrenia* veio a ser: Mecanosfera?

Eis o contexto da mecanosfera. O termo aparece quatro vezes nos *Mil Platôs*. Além de haver uma conversão para a compreensão do plano de consistência de como as máquinas se engendram umas nas outras, selecionando-se, eliminando-se, fazendo aparecer novas linhas de potencialidade e de criação de outras máquinas, ao mesmo termo, as distintas menções à mecanosfera são marcadores das formas particulares pelas quais a mecanosfera é agenciada.

Como desfecho de *Capitalismo e Esquizofrenia*, mecanosfera é menos o enlace final de um desenredo argumentativo e muito mais a aposta no chamamento disruptivo nas funções programadas das máquinas. Afinal de contas, não seria essa a questão de fundo da esquizoanálise: fazer rachar a programação e os circuitos da gramatologia e dos algoritmos das relações de poder pavimentadas em todos os planos dos territórios humanos?

Regras concretas e máquinas abstratas é como se denomina o último platô. O seu contexto geral anuncia a relação concreta, ou melhor dizendo, o coeficiente Real das máquinas. As regras pelas quais são produzidas podem ser historicizadas e compreendidas, pois são regras concretas. Dizer que as máquinas são abstratas significa pensar que suas concretudes não são localizadas aqui e acolá, embora o sejam. Trata-se, contudo, de afirmar que as máquinas se tornam abstratas porque são ubíquas, interconectadas, impossíveis de serem apreendidas pela sanha do espírito do absoluto. Sigamos o argumento ali localizado:

[...] toda máquina abstrata remete a outras máquinas abstratas: não apenas porque elas são inseparavelmente políticas, econômicas, científicas, artísticas, ecológicas, cósmicas – perceptivas, afectivas, ativas, pensantes, físicas e semióticas –, mas porque entrecruzam seus tipos diferentes tanto quanto seu exercício concorrente. Mecanosfera (DELEUZE; GUATTARI, 2012a; p. 246).

Nessas circunstâncias, a mecososfera é agenciamento conectivo de máquinas. A máquina artística encontra seu *phylum* na máquina econômica; a máquina econômica coopta e violenta a máquina ecológica, e a ecologia já é outra coisa que não mais a ecologia; a semiótica do corpo funcional ativa conteúdos e expressões de revitalização do autoempendedorismo, assim por diante. A mecososfera, então, surge como essa náusea pela qual estamos passando, pois temos dificuldade de identificar a partir de quais e com quais máquinas a banda microfascista toca.

Para que não haja dificuldade, contudo, na recepção do que venha a ser máquina, nada melhor do que uma síntese conceitual proposta por Guattari, em 1985, situada na entrevista denominada *Prática do institucional e político*.

Ao lado e em articulação com as máquinas técnicas, químicas, biológicas, convém admitir a existência das máquinas que eu chamo *semióticas* ou *diagramáticas*, máquinas teóricas e máquinas abstratas, sem esquecer as máquinas econômicas, políticas, etc. [...] Se não se quiser cair em um naturalismo bobo, opondo-se natureza e cultura, a infraestrutura e as superestruturas, se se quiser tentar descrever como se operam realmente as mutações históricas,

parece-me ser necessário forjar um conceito amplo de *máquina* que dê conta do que ela é em todos os seus aspectos. Há as dimensões sincrônicas visíveis; mas também suas dimensões diacrônicas virtuais; uma máquina é **qualquer coisa** que se situa no prazo de validade de uma série de máquinas anteriores, recuperando o *phylum* evolutivo das próximas máquinas; é, portanto, um agenciamento material e semiótico que possui a virtude de atravessar não apenas o tempo e o espaço, mas também níveis de existência muito diversos concernentes ao cérebro mas também à biologia, aos sentimentos, aos investimentos coletivos (GUATTARI, 2013, p. 210, *grifos meus*).

Duplo papel, portanto, desse registro geral da mecanosfera: abrir e fechar as máquinas com todos os seus circuitos possíveis. Esteja talvez aí a razão possível de mecanosfera ser o termo final de *Capitalismo e esquizofrenia*.

Mas consideremos doravante a aparição do conceito mecanosfera ao longo dos platôs. A primeira marcação encontra-se no terceiro platô: 10.000 a.C. – *A geologia da moral – quem a terra pensa que é?*. No 42º§ lemos o seguinte: “Não há biosfera, noosfera, por toda parte só há uma e mesma Mecanosfera” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 109).

A mecanosfera, nesse contexto, alude à superação de toda dicotomia entre cultura e natureza, entre interioridade e exterioridade, entre *res extensa* e *res cogitans*, entre nós e as máquinas. Já não há mais condição de ontologia destituída do finca-pé na biosfera; não há condição natural que não seja ontologizada pelos afectos dos seres vivos; e como Deleuze e Guattari se inspiraram em Mumford (1967) e em Simondon (2013), não há experiência humana sem máquina. A mecanosfera aqui é explosão das ordens epistemológicas fixas de qualquer vertente, assumindo a vicissitude do plano de consistência, por sua vez, percorrido pelas coisas e signos os mais heteróclitos:

Um fragmento semiótico avizinha-se de uma interação química, um elétron percute uma linguagem, um buraco negro captura mensagem genética, uma cristalização tem uma paixão, a vespa e a orquídea atravessam uma letra...Não é “como”, não é “como um elétron”, “como uma interação”, etc. O plano de consistência é a abolição de qualquer metáfora: tudo o que consiste é Real (DELEUZE, GUATTARI, 2011, p. 110).

Portanto, segunda perspectiva: na mecanosfera tudo contribui para o plano de consistência. Por sua vez, mutações quase imperceptíveis, ainda que seja a de um corpo em um corpo, ressoam na mecanosfera. Eis aí o sentido da micropolítica do desejo: ela aposta no efeito borboleta das intervenções na mecanosfera. O corpo investido na mecanosfera passa, assim, a ter coparticipação na transmutação dos valores já codificados pelas máquinas, procurando fazer outras sínteses para gerar outros territórios existenciais na mecanosfera.

No 10º platô, 1730 - *Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível...*, data que nos remete ao surgimento das histórias de vampiros, seres dotados de corpos mutantes, anômalos e resistentes à reduplicação da imagem refletida pelos espelhos da identidade, a mecanosfera se desdobra do plano de consistência para o devir.

No 27º§ desse platô, os seguintes termos são deslindados:

[...] tudo é devir-imperceptível no plano de consistência, mas é justamente nele que o imperceptível é visto, ouvido. É o Planômeno ou a Rizosfera, o *Criterion* (e outros nomes ainda, segundo o crescimento das dimensões). Segundo *n* dimensões, o chamamos [o plano de consistência] de Hiperesfera. Mecanosfera (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 37-38).

Nesse cenário, a mecanosfera comporta dupla possibilidade. Como se encontra, a mecanosfera é decorrência de devires efetivados e, com efeito, capturados nos redutores da significação: é a guerra nômade capturada pelo Estado; o gozo do corpo sistematizado no biopoder; a máquina-corpo reduzida à mecânica utilitarista. Mas por ser campo situacional das condições do devir se agenciar, a concretude dos agenciamentos também está no Real da mecanosfera. Consequentemente, é a partir daí que os devires podem ser forjados. Se Rizosfera pode ser o mesmo que mecanosfera é porque os devires não abrem mão da máquina como devir-máquina. Trata-se da coextensão, o famoso *plylum*, de como uma conjunção conectiva potencializa a modificação de sua anterioridade. A máquina, assim, é maquina e...e...e...

com...com...com..., pois a ramificação rizomática sob as condições do devir é justamente produção de multiplicidade. Essa multiplicidade nunca repisa o chão de sua condição inicial. Ela é inventiva, para a vida ou para a morte, para a política da morte ou para a erótico-política, segundo n dimensões que se atualizam aqui e acolá, justamente pelo fato de a mecosfera vibrar pelo intensificador territorial ritmado por seus ritornelos.

Vejamos o que emerge da terceira ocorrência de mecosfera nos *Mil Platôs*. No 11° platô, 1837 – *Acerca do ritornelo*, temos a seguinte consideração, localizada no 40°§:

Lembre-mos da ideia de Nietzsche: o eterno retorno como pequena cantilena, como ritornelo, mas que captura as forças mudas e impensáveis do Cosmo. Saímos, portanto, do canto e dos agenciamentos para entrar na idade da Máquina, imensa mecosfera, plano de cosmicização das forças a serem captadas (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 168).

Como assim: saímos dos agenciamentos para entrar na idade da Máquina, imensa mecosfera, se é impossível a máquina sem agenciamentos? Contradição? Esquecimento do que já foi dito? Nem um nem outro. Sair do agenciamento para entrar na idade da Máquina supõe a própria ação do ritornelo. Nesse caso, mantemos em mente que o ritornelo é conceitualização que, outra vez e ainda mais, compreende todo agenciamento territorial como espaço crítico. No âmbito dos seres vivos, o espaço crítico é o demolidor das perspectivas inatas isoladas do adquirido; mas também é a demolição do clássico animal racional, do *zoo politikon* no topo da pirâmide das criaturas.

Paralelismo óbvio: o mesmo raminho é outro conteúdo e outra expressão para pássaros distintos, embora da mesma espécie. A mesma pele é outro conteúdo e outra expressão para corpos distintos, embora da mesma espécie. A medida que o inato passa por um território, seus códigos descodificam-se e o território experimenta outra matéria de expressão, desterritorializando-se, alcançando o patamar de outra experiência. Em termos mais simples: os territórios existenciais podem atingir outros níveis de experiências pois não

possuímos um circuito fechado dotado de códigos de “um” modo de ser. Fora do inatismo poderíamos atingir outros níveis de experiências permitindo que os territórios se tornem espaços críticos e não marcadores rígidos de poderes cristalizados.

O *humano* não possui grau zero de identidade; conseqüentemente: abaixo o corpo cristalizado!; o tesão farmacopornográfico mono-herotizado!; a vagina calcinada, o pau dopado de falocracismo, a boca com a língua sedentária, o cu ortodoxo ao excremento!; o medo como fetiche punitivista!; a política feita gigolô do rentismo!, etc. etc. etc.

Sob o ritornelo, mencionar que a mecanosfera é a saída dos agenciamentos para entrar na idade da Máquina, implica com dizer: repetir agenciamento é sair do ritornelo como potência de criação, de vida, de resistência à mecanosfera fascistoide, controladora, mutiladora do desejo, violenta e virtuosa no uso do cassetete e das algemas normativas. Ritornelizada, contudo, a mecanosfera conjura, conspira e insurge-se contra o bloqueio das diferenças imanentes ao próprio ritornelo: voltar ao território não é repetir o ritmo; a repetição do ritmo é um território crítico.

Eis aqui o ritornelo na mecanosfera e a mecanosfera no ritornelo: a vontade de potência sempre é a afirmação de outra potência, que se efetiva como mais-potência, rumo à experimentação, à criação e, inevitável dizer, ao mais-desejo. Eis Nietzsche dizendo: “a constante metamorfose: num breve intervalo de tempo tens que passar por vários estados individuais” – questão de hecceidades. (NIETZSCHE *apud* KLOSSOWSKI, 2000, p. 89). Sobre esse fragmento datado de Sils-Maria, agosto de 1881, Klossowski (2000, p.89) indaga e responde: “Que breve intervalo é esse? Não é um instante qualquer da nossa existência, mas a eternidade que separa uma existência da outra. Isso indica que o querer de novo [ritornelo] tem como objetivo uma *alteridade múltipla* inscrita no indivíduo”. E eu ainda afirmaria, indica que a micropolítica do desejo tem como objetivo, com o ritornelo, produzir máquinas de multiplicidades de diferenças inscritas em cada um de nós.

Entretanto, fora do ritornelo, considerando que “o ritornelo é a forma *a priori* do tempo que fabrica tempos diferentes a cada vez” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 177), a mecosfera passa a ser ciclo de encadeamento controlador de toda experiência diferente com as temporalidades, senão também com as espacialidades, e com as potências da vida. A mecosfera, então, transforma-se no calabouço existencial onde devemos estar seguros, ritmados por antecipação, sistematizados e distribuídos conforme a sedimentação agenciada para o cumprimento das funções de nossos desejos – espécie de nota promissória da vida, preenchimento de ciclos programados, imperialismo da obediência, familiarismo dos afetos, liquidação das subjetividades, encomenda *prêt-à-porter* da pele mecanizada que nos reduz às vinhetas programadas e negociadas do feirão de 1,99 dos modos de subjetivação.

Deleuze e Guattari (2012b, p. 172), no contexto do platô *Acerca do ritornelo*, são esclarecedores:

Os poderes estabelecidos ocuparam a terra, e fizeram organizações do povo. Os meios de comunicação em massa, as grandes organizações do povo, do tipo partido ou sindicato, são máquinas de reproduzir, máquinas de levar ao vago, e que operam efetivamente a confusão de todas as forças terrestres populares. Os poderes estabelecidos nos colocaram na situação de um combate ao mesmo tempo atômico e cósmico, galáctico. [...] A partir daí, a questão era saber se as ‘populações’ atômicas ou moleculares de toda natureza (*mass media*, meios de controle, computadores, armas supraterrrestres) iam continuar a bombardear o povo existente, seja para adestrá-lo, seja para controlá-lo, seja para aniquilá-lo – ou então se outras populações moleculares eram possíveis, se poderiam insinuar-se as primeiras e suscitar um povo por vir.

Em suma, *Isso mecosfera*. É com a ambivalência, contudo, da mecosfera que temos de conviver, de lutar, de rever, de considerar, de desejar. A mecosfera é esse universo plástico das máquinas que já encontramos circuitadas, de um lado. Por outro lado, a mecosfera também comporta a potência do devir, do ritornelo, da plena materialidade imanente à potência do desejo, sem dicotomia, sem maniqueísmos.

Mais uma vez Deleuze e Guattari (2010, p. 158): “não há posição da máquina desejante que não leve setores sociais inteiros a explodir”. Entendemos? O corpo pode ser coquetel molotov, marreta nos muros significantes, descarga na boca de latrina da política machofascista, mecanosfera outra. O corpo pode ser desejo: “o desejo não ‘quer’ a revolução, ele é revolucionário por si mesmo, e como que involuntariamente, só por querer aquilo que quer” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, 159).

Guattari (1989, p. 119) afirmava em *Cartografias esquizoanalíticas* que as máquinas abstratas são “condensadores diagramáticos”, ou seja, elas convertem os campos de possíveis em efeitos de necessidade. Na mecanosfera contemporânea, cada vez mais, os condensadores diagramáticos estão aí para bloquear os devires, os planos de consistência, os rizomas e as máquinas de espaço crítico. Essa mecanosfera tem untado e determinado como vicissitude irremediável as máquinas de padronização, de controle e de proliferação normoexistencial.

É visando a outra produção de mecanosfera que somos convidados a estar na própria mecanosfera. Revidando a ela os seus escarros, escárnios e escândalos homogeneizantes direcionados para nós. Não é pela adesão à mumificação subjetivante; tampouco é pela submissão passiva às injeções de suportabilidade existencial, espécie de consumo de técnicas de *designs* inventadas para nos acalmar e aceitar o inaceitável: autoajuda, simulacros de felicidade, pacotes *all inclusives* de depuração emocional, de rarefação do que destoa, pílulas de zumbificação dos afetos; não são pelos códigos de programações expressivas, corpóreas, relacionais, psíquicas, comportamentais, argamassas da institucionalização subjetivante com suas colônias, monoculturas e capitânicas hereditárias, que iremos investir na mecanosfera.

Mas também não é com o corpo glacial que seguiremos na mecanosfera corrente com seus esquematismos de pilotagem dos terrenos existenciais, de modelização tipo lego – com perfeito encaixe e montagem –, de asfixia do desejo, de gramática antiarrepio ao inesperável. É com o corpo que escarra, escarnece e

escandaliza que investiremos na mecanosfera. Será com o corpo capaz de ser e fazer maquinaes, ou seja, outras e pequenas máquinas de desejo cujo plano de consistência nos abre para os devires que se diferenciam e se singularizam pois são copotentes dos ritornelos em maquinaes.

3. MAQUINEJO ANTROPÊMICO – ESCARRAR NA MECANOSFERA

No final de *Tristes trópicos*, Lévi-Strauss (2016) faz sangrar a máquina do juízo eurocêntrico. Da altura de sua civilização, o europeu se via chocado com os rituais e as cerimônias antropofágicas do Novo Mundo. O horror ao homem que devorava o seu próximo passava longe do entendimento civilizatório daquela mecanosfera.

No entanto, *Tristes trópicos* aponta que o horror que o europeu possuía à antropofagia não passava de um gradiente salutar, próprio à sua mecanosfera, para continuar a viver tranquilamente em meio à sua máquina de produzir horrores. Assim, o antropólogo pensa a noção de antropemia. O eurocêntrico é um antropêmico. *Emein* em grego quer dizer vomitar. O europeu não devora os seus, ele, com grande naturalidade e anestesiamento, os vomita. Ele “expulsa para fora de seu corpo social [homens e mulheres], mantendo-os temporária ou definitivamente isolados, sem contato com a humanidade, em estabelecimentos desatinados a este fim” (LÉVI-STRAUSS, 2016, p. 414) – asilos, manicômios, prisões, campos de concentração, periurbanismos, senzalas, fronteiras, subcidadanias, etc.

Poderíamos também dizer que são escarrados os que são estranhos, antagônicos, não funcionais, diferentes, desviantes, anômalos à mecanosfera dominante. Desse ponto de vista, a mecanosfera é sempre infante, pois ela está criando novas passagens, novas etapas de desenvolvimento, de competência, de aquisição de técnicas para expurgar o que não lubrifica suas

engrenagens. Por extensão, essa mecosfera nunca foi Antiga, Romana, Medieval, Humanista, Moderna, Contemporânea, Pós-Moderna, etc. Ela sempre foi novinha em folha como forma de dominar e de subjugar, mudando apenas o jeito de suas máquinas conectar, operar, atingir seus objetivos.

Essa mecosfera não deixa, por isso mesmo, a infância em paz. Ela a encerra em suas programações, reverberando a destreza da funcionalidade, da sanha da promoção de critérios de adequação, limando qualquer antagonismo potente e discordante. A infância-calabouço é experiência de bloqueio premente ao devir-criança. Sugar toda parcela de desejo produtivo e singular para poder transmitir a ordem e o progresso da mecosfera está para o desfalecimento da vitalidade que pudesse criar outras condições existenciais, estéticas, corporais, intelectuais, artísticas, sentimentais, políticas para a infância de outra mecosfera.

Eis Sade (2003, p. 11) nos alertando: o que fazer com “pais imbecis, laços absurdos e perigosos de uma virtude quimérica e de uma religião nojenta”? A imunidade corporal destinada à infância como máquina de desejo está para a imunidade afetiva e da memória social, que vão se dessensibilizando cada vez mais.

Aqui, vômito e escarro devem vir juntos. Somos intercedidos a lançar para fora o muco grudento dessa máquina ignominiosa; nosso peito está cheio desse catarro e a mecosfera apenas quer os que são de sua laia. Em cada escarro na máquina do sistema, contudo, denunciemos e escancaramos os seus abusos, sobretudo os que se voltam contra a conspurcação do corpo, do blasfemo, do delírio, do excesso. Com o próprio corpo, maquinejaremos fora dos centros dos circuitos; sairemos das predestinações, desde sempre começadas no útero das máquinas; deixaremos de mancar com o orgasmo previsto, incensaremos a fúria contra o prazer castrado, a nudez contra as vestes dos poderes instituídos. Artaud (2017, p. 171): “Existe uma nauseabunda floclação da vida infecciosa do ser que o corpo puro repele, mas que o PURO ESPÍRITO admite, e a missa pelos seus ritos engendra”. O corpo não é e nunca foi puro; passemos a infecção adiante, escarrando e vomitando as máquinas estabelecidas.

4. MAQUINEJOS DESAPAZIGUADORES – ESCARNECER NA MECANOSFERA

“A máquina. Alguém tem que ficar na máquina”. “A máquina não pode parar”, diz o trabalhador exausto operando a máquina, assim que Freder intenta salvá-lo. Fritz Lang (1927, 34’:08’) sintetizou o ideário da mecosfera contemporânea em *Metrópolis*: a política se reduziu na arte forçada de acertos de contas com as dissonâncias. Aplacar as dissidências, castrar as reivindicações, conter os ímpetus de qualquer transformação social que não sacralize o rentismo, a precariedade da existência, a banalização da violência, a ritualização das exclusões às condições mínimas e básicas de se poder viver.

Fred troca de máquina, “alguém tem que ficar na máquina”, senão o sistema entra em caos, arruína-se, para de funcionar. É preciso, para tanto, deixar-se ser enrabado pela mecosfera: a exaustão física, mental, emocional é a nosso tributo. Assim também mendigamos no *socius* da mecosfera o desejo. Deleuze e Guattari (2010, p. 285) em *O Anti-Édipo*: “o desejo processa um investimento de uma máquina de Estado, máquina esta que sobrecodifica as máquinas territoriais [i.e. bloqueiam-se os ritornelos] e que, com uma aparafusa suplementar, recalca as máquinas desejantes”.

De segunda à segunda-feira, conjuga-se o verbo aderir: eu adiro/tu adereres/ele adere/nós aderimos/vós aderis/eles aderem, a quê? Ao *output* e ao *input* de desejos institucionalizados, imperializados, preconfigurados. Política do desejo de submissão à mecosfera. O que aceitamos de bom grado? Quem ou o que substituímos na mecosfera? Ao que e a quem nos imolamos? Trocar de máquina para mudar de segmento apenas, mantendo-nos no fluxo do servilismo? Escarnecer da conjugação aderir, mandá-la à merda.

Abolir esse planômeno, essa mecosfera de previsibilidade. O plano de consistência, se está na mecosfera, é porque o plano deve ser outro. Termos de Deleuze e Guattari (2012c, p. 237) no último platô:

[...] o plano, isto é, o modo de conexão, proporciona a maneira de eliminar os corpos vazios e cancerosos que rivalizam com os corpos sem órgãos; de rejeitar as superfícies homogêneas que recobrem o espaço liso; de neutralizar as linhas de morte e de destruição que desviam a linha de fuga.

O plano, nesse caso, é o de polinizar desapaziguamentos na mecosfera, anunciação da neutralização da morte, anunciação da emersão da criação, da experimentação e da vida de outras proporções, intensidades e medidas, longe dos decalques do servilismo às máquinas de antiprodução da política afirmativa do desejo.

O escárnio na mecosfera é a força do desprezo contra o tom dominante que intenta se impor como o único ritmo existencial. A zombaria, o motejo, a chacota, a mofa, a risada como maquinejos insurgentes a toda e a qualquer funcionalidade prescritiva

5. MAQUINEJOS DE OUTROS GOVERNOS DOS CORPOS – FINALMENTE, ESCANDALIZAR A POLÍTICA

O termo escandalizar foi parido na moralina dos teólogos. O grego *skandalon* foi gerado de *skandale*: literalmente, era uma armadilha para pequenos pássaros. Posteriormente, por ser uma armadilha, *skandale* passou a expressar *skandalon*: aquilo que faz tropeçar. Quem tropeça pode cair. O cristianismo gostou da ideia: “O escândalo é uma conduta que fere a sensibilidade moral. Mais precisamente, é a ocasião da queda por tal conduta” (LACOSTE, 2014, p. 198).

A política da mecosfera contemporânea e a mecosfera política contemporânea militam ardilosa e intencionalmente contra a sua queda. Cínica, patife, cafajeste, canalha, covarde, imbecil, tal política é escandalosa, mas não permite ser escandalizada. Ela é burra, estúpida, purulenta; é uma política tumorosa, cheia de pus, vomitando as fezes de seus sistemas nas máquinas de desejo microrrevolucionário. Essa política é a da mecosfera do Estado chocado, como mencionava Munford (1967), na grande máquina que nasce do *Urstaat*: falam em nome de deus, da natureza, da arte,

do prazer, das religiões, do bom cidadão, da família, o idílio de que o mundo agora melhora. E todo indivíduo normal deseja o que essa política deseja para ele. Deleuze e Guattari (2010, p. 294), mais uma vez, em *O Anti-Édipo*:

O Estado é desejo que passa da cabeça do déspota ao coração dos súditos, e da lei intelectual a todo o sistema físico que dela se desprende ou se liberta. Desejo do Estado, a mais fantástica máquina de repressão ainda é o desejo, sujeito que deseja e objeto de desejo.

E não vimos? A mecosfera do Estado nos considera burros, tolos, incapazes de pensar, de agir, de escarrar na sua bocarra fétida, de cagar nas paredes de sua burocracia, de escandalizar a sua fé, de fazer o sistema cair.

O que ocorre quando assumimos o nosso corpo; o corpo mecosfericizado no desejo produtivo, corpo-copo-de-cólera, corpo antropofágico dessa mecosfera cínica? Infectamos, soltamos o odor do escândalo do desejo, extraviamos, enfiamos goela abaixo do sistema o seu próprio purgante, incensamos nossas escarificações de lutas, mostramos que a vida não mais se contenta em ser peça de encaixe tirada de caixas de quebra-cabeças com números e arranjos determinados a produzir a cena final.

No lugar do verbo aderir, conjuguemos e assumamos a ação do verbo escandalizar: eu escandalizo/tu escandalizas/ele escandaliza/nós escandalizamos/vós escandalizais/eles escandalizam. O sentido é esse: como ser armadilha na mecosfera? Como fazer tropeçar o circuito fechado das máquinas? Sem o corpo, jamais, jamais, jamais! Para tanto, o corpo é convidado a abandonar a pele do seu hábito servil de ser um mero *outlet* afetivo, desejanter, territorial, psíquico, relacional, pulsante, excretante para se tornar ponto maquínico de escarro, escárnio e escândalo na mecosfera.

Ponto. Um ponto é tudo, tal como o ponto como maquinação nas obras de arte de Lichtenstein. Basta um ponto de ação da máquina de desejo para interferir na mecosfera, basta um corpo. O que será quando nossos corpos desejarem desejar outra

mecanosfera? O plano? Variação contínua. O medo? Não perguntemos como. Assumamos o corpo como outra cena política na mecosfera, e ponto. Como alertava Guattari (2012, p. 212): “A cada vez que, a propósito de um desejo, é colocada a questão ‘o que isso significa’?, não se pode enganar: uma formação de poder está intervindo e demandando conta”.

REFERÊNCIAS

ARTAUD, A. **A perda de si**: Cartas de Antonin Artoud. 1ª ed. Tradução Ana Kiffer e Mariana Patricio Fernandes. Rio de Janeiro: Rocco, 2017, 176 p.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O Anti-Édipo**. Tradução Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010, 560 p.

_____. **Mil platôs**. Capitalismo e Esquizofrenia 2. V.1. Tradução Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2011, 128 p.

_____. **Mil platôs**. Capitalismo e Esquizofrenia 2. V.3. 2ª ed. Tradução Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012a, 144 p.

_____. **Mil platôs**. Capitalismo e Esquizofrenia 2. V.4. 2ª ed. Tradução Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012b, 200 p.

_____. **Mil platôs**. Capitalismo e Esquizofrenia 2. V.5. 2ª ed. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2012c, 264 p.

GUATTARI, Félix. **Cartographies Schizoanalytiques**. Paris: Éditions Galilée, 1989, 344 p.

_____. **La révolution moleculaire.** Paris: Les Prairies Ordinaires, 2012, 608 p.

_____. **Qu'est-ce que l'écophilosophie?** Paris: Lignes/IMEC, 2013, 591 p.

KLOSSOWSKI, P. **Nietzsche e o círculo virtuoso.** Tradução José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000, 295 p.

HUXLEY, A. **Admirável mundo novo.** Tradução Lino Vallandro e Vidal Serrano. São Paulo: Globo, 2018, 312 p.

LACOSTE, J. -Y. **Dicionário de Teologia.** Tradução Paulo Meneses. São Paulo: Loyola/Paulinas, 2004, 1967 p.

LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes trópicos.** Tradução Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, 456 p.

LONDON, J. **O tacão de ferro.** 1ª ed. Tradução Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Brasiliense, 2017, 270 p.

METRÓPOLIS. Direção de Fritz Lang. 1927. 1 DVD (2h 33m).

MUMFORD, L. **Technics and Human Development.** The myth of the machine. New York: A Harvest/HBJ Book, 1967, 352 p.

PRECIADO, P. B. **Test Junkie.** Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. Tradução Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: N-1, 2018, 444 p.

SADE, M. de. **A filosofia na alcova.** Tradução Contador Borges. São Paulo: Iluminuras, 2003, 255 p.

SIMONDON, G. **El modo de existencia de los objetos técnicos.** Tradução Margarita Martínez; Pablo Rodríguez. Madrid: Prometeo Libros, 2013, 278 p.

APÊNDICE A

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA DA AULA INAUGURAL

Hélio Rebello Cardoso Jr.
Unibersidade Estadual Paulista - UNESP
helio.rebello@unesp.br

A bibliografia apresentada a seguir fora utilizada na aula inaugural ministrada pelo Prof. Dr. Hélio Rebello Cardoso Jr. da Universidade Estadual Paulista - UNESP, sob o tema "Matematização da Natureza e o aprender em "pedagogias corporificadas", na abertura do *I Encontro Deleuze e Educação e Matemática e...*, que fora realizado junto ao XVIII Seminário Conexões 2019.

ABLES, B. **The Anticipations of Sensation:** Deleuze and Kant on the Intensive Ground of Sensible Experience. Disponível em: <https://www.academia.edu/16757360/The_Anticipations_of_Sensation_Deleuze_and_Kant_on_the_Intensive_Ground_of_Sensible_Experience access 01/19/2017, n/d.>

BOUDINET, G. **Deleuze et L'Anti-Pédagogue:** Vers une esthétique de l'éducation. Paris: l'Harmattan, 2012.

CARDOSO JR, H. R. Mathematics Of The Sensory Body: The Differential Relation In The Instance Of Learning. **Philosophy of Math. Ed. Journal**, v. 33, pp. 1-44, 2018.

_____. Peirce-s mathematical-logical approach to discrete collections and the 'premonition of continuity.' **Jurnal of Applied Non-Classical Logics**, v. 22, pp. 11-28, 2012.

_____. Ontopolitics and the historical diagrams of the power: majority and minority according to Deleuze and the theory of multitude according to Peirce. **Veritas**, v.57, pp. 153-179, 2012.

_____. Pedagogia do conceito. Amizade e teoria das relações para um devir-mestre em Deleuze e Guattari. In: **II Colóquio Franco Brasileiro de Filosofia da Educação - o devir mestre entre Deleuze e a educação**. Rio de Janeiro: DP & A, v. 2. pp. 26-27, 2004.

_____. Foucault e Deleuze/Guattari: amigo e relação pedagógica; amizade e combate pelo autogoverno como modo de aprender. In: **III Colóquio Franco-Brasileiro de Filosofia da Educação: Foucault 80 anos**. Petrópolis, RJ: Park Graf Editora, 2006.

_____. Pensar a Pedagogia com Deleuze e Guattari: amizade na perspectiva do aprender. **Educação e Realidade**, v. 31, pp. 37-51, 2006.

_____. Filosofia da diferença e educação: disciplina/controlado, pedagogia da máquina e corpo pedagógico. In: TREVISAN, A. L.; TOMAZETTI, E. M.; ROSSATO, N. D. (Org.). **Cultura, diferença e educação**. 1 ed. Porto Alegre RS: Ed. Sulina, pp. 180-194, 2010.

_____. A origem do conceito de multiplicidade segundo Gilles Deleuze. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 19, pp. 151-161, 1996.

CARDOSO JR, H. R.; NALDINHO, T. C. Foucault e Deleuze/Guattari: Apontamentos Acerca da Amizade como Base do Governo de Si na Relação entre Professor e Aluno. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, v. 6/7, pp. 14-24, 2007.

CARLIN, M.; WALLIM, J. (eds.). **Deleuze, Politics and Education: for a People-Yet-to-Come**. New York/London: Bloomsbury, 2014. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=deleuze+and+education+pdf&q=deleuze%20and%20education%20pdf&f=falseDeleuze>>

CHARBONIER, S. **Deleuze Pédagogue**: la fonction transcendante de l'apprentissage et du problème. Paris: l'Harmattan, 2009.

COLE, D. R. **Educational Life-Forms**: Deleuzian Teaching and Learning Practice. Rotterdam/Taipei: Sense Publishers, 2011. Disponível em: <<http://www.amazon.com/Educational-Life-Forms-Deleuzian-Teaching-Learning/dp/9460916104>>

CORAZZA, S.; TADEU, T. (Org.). Dossiê Gilles Deleuze. **Educação e Realidade**, São Paulo, v. 27, n. 2, jul./dez. 2002. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/issue/view/1574/showToc>>

CUTLER, A.; MACKENZIE, I. Bodies of learning. In: GUILLAUME, L.; HUGHES, J. (eds.), **Deleuze and the body**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

DE FREITAS, E. Deleuze, Ontology, and Mathematics. **Encyclopedia of Educational Philosophy and Theory**, 1–7. doi:10.1007/978-981-287-532-7_374-, 2016.

_____. Number sense and calculating children: Multiplicity, measure and Mathematical monsters. **Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education**, doi:10.1080/01596306.2015.1075703, 2015.

_____. The Mathematical Event: Mapping the Axiomatic and the Problematic in School Mathematics. **Studies in Philosophy and Education**, 32(6), pp. 581–599, 2012.

DE FREITAS, E.; SINCLAIR, N. Diagram, gesture, agency: theorizing embodiment in the mathematics classroom. **Educational Studies in Mathematics**, 80(1-2), 133–152. doi:10.1007/s10649-011-9364-8, 2011.

_____. **Mathematics and the body:** Material entanglements in the classroom. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

DELANDA, M. Deleuze in phase space. In: DUFFY, S. B. (ed.). **Virtual Mathematics:** the logic of difference. Bolton: Clinamen Press, pp. 235-247, 2006.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **A thousand plateaus:** capitalism and schizophrenia, eleventh printing. Translation and foreword by Brian Massumi. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2005.

DELEUZE, G. **Difference and Repetition.** Translated by Paul Patton. New York: Columbia University Press, 1994

_____. **Cinema 2:** the Time-Image. Translated by Hugh Tomlinson and Robert Galeta. London: The Athlone Press, 1989.

DUFFY, S. B. Deleuze and Mathematics. In: DUFFY, S. B. (ed.). **Virtual Mathematics:** the logic of difference, Bolton: Clinamen Press, pp. 1-11, 2006a.

_____. The mathematics of Deleuze's differential logic and metaphysics. In: DUFFY, S. B. (ed.). **Virtual Mathematics:** the logic of difference. Bolton: Clinamen Press, pp. 118-144, 2006b.

_____. Deleuze and the History of Mathematics. In: DUFFY, S. B. **Defense of the 'New'.** New York, Bloomsbury Publishing, 2013.

GANGLE, R. **Diagrammatic Immanence:** Category Theory and Philosophy. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

GRINBERG, S. M. **Educacion Y Poder En El Siglo XXI:** gobernabilidad y pedagogia em las sociedades de gerenciamento. Buenos Aires e Madrid: Miño e Davila, 2006. Disponível em:

<<https://drive.google.com/file/d/0B5UfjjAP0C2FcWZ4SXJuaENRakc5U29TcFJ1M0xHdw/edit?pli=1>>

GALLO, S. **Deleuze e a educação**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2003.

GENOSKO, G. **Félix Guattari in the Age of Semiocapitalism**. Edinburgh University, 2006.

GUÉRON, R. A axiomática capitalista segundo Deleuze e Guattari. De Marx a Nietzsche, de Nietzsche a Marx', **Aurora**, Curitiba, v. 29, n. 46, pp. 257-282, jan./abr. 2017

HACKING, I. **Why is there a philosophy of mathematics at all?**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

JANKOWIAK, T. Kant's Argument for the Principle of Intensive Magnitudes, **Kantian Review**, Cambridge University Press, v. 18, 3, pp. 387-412. 07 Oct. 2013.

KNIGHT, L. Knitted Images: Corporeal Theorising. In: MASNY, D. (ed.). **Cartographies of the Becoming in Education: a Deleuze-Guattari Perspective**. Rotterdam/Taipei: Sense Publishers, pp. 17-20, 2013.

LONGO, A. **Le modèle mathématique à la base de la philosophie de Deleuze permet-il d'accéder à une réalité en-soi ?**, 1-13, 2016. Disponível em: <available at http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/deleuze-et-les-mathematiques/#_ftn44>

LORD, B. Deleuze and Kant. In: SMITH, D. W.; SOMERS-HALL, H. (eds.). **The Cambridge Companion to Deleuze**. New York: Cambridge University Press, pp. 82-102, 2012.

MASNY, D. (ed.). **Cartographies of the Becoming in Education: a Deleuze-Guattari Perspective**. Rotterdam/Taipei: Sense Publishers,

2013. Disponível em: <www.sensepublishers.com/media/1543-cartographies-of-becoming-in-education.pdf>

PLOTNITSKY, A. 2006. Manifolds: on the concept of space in Riemann and Deleuze. In: DUFFY, S. B. (ed.). **Virtual Mathematics: the logic of difference**. Bolton: Clinamen Press, pp. 287-208, 2006.

RABOUIN, D. Un calcul différentiel des idées?: Note sur le rapport de Deleuze aux mathématiques, **Europe**, 996, numéro spécial Deleuze, pp. 140-153, 2012.

RAMBEAU, F. **Deleuze, Guattari et les apories de la subjectivation politique**, 2013. Disponível em: <<http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/deleuze-guattari-et-les-apories-de-la-subjectivation-politique-2/>>

ROFFE, J. Axiomatic Set Theory In The Work Of Deleuze And Guattari: A Critique. **Parrhesia**, v. 23, pp. 129-154, 2016.

ROQUE, T. Des trajets qui constituent une géométrie mineure. **Revue Chimères**, Paris, v. 44, pp. 123-128, 2001.

_____. Le diagramme libéré de l'algébrique: point mobile, trait, pointillé, flèche. In: JEDRZEJEWSKI, F.; MARTIN, J-C. (Org.). **Deleuze, Philosophe des multiplicités**. 1 ed. Paris: L'Harmattan, pp. 24-34, 2017.

_____. Sobre a noção de diagrama: matemática, semiótica e as lutas minoritárias. **Trágica: Estudos sobre Nietzsche**, v. 8, pp. 84-104, 2015.

_____. Sobre a noção de problema. **Lugar Comum (UFRJ)**, v. 23-24, pp. 135-146, 2008.

SAMETSKY, I. **Deleuze, Education and Becoming**. Rotterdam/Taipei: Sense Publishers, 2006. Disponível em: <www.sensepublishers.com/media/233-deleuze-education-and-becoming.pdf>

_____. **Nomadic education**: variations on a theme by Deleuze and Guattari. Rotterdam/Taipei: Sense Publishers, 2008. Disponível em: <www.sensepublishers.com/media/697-nomadic-education.pdf>

_____. Learning with Bodymind: Constructing the Cartographies of the Unthought. In: MASNY, D. (ed.). **Cartographies of the Becoming in Education**: a Deleuze-Guattari Perspective. Rotterdam/Taipei: Sense Publishers, pp. 77-92, 2013.

SAMETSKY, I.; MASNY, D. (eds.). **Deleuze and Education**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013. Disponível em: <<http://www.amazon.com/Deleuze-Education-Connections-EUP/dp/0748643028>>

SIBERTIN-BLANC, G. **Politique et État chez Deleuze et Guattari**: Essai sur le matérialisme historico-machinique, PUF - 2014.

SIMONT, J. **Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze**. Les "fleurs noires" de la logique philosophique. Paris/Montréal, Qc: L'Harmattan, 1997.

SMITH, B. Basic Concepts of Formal Ontology. In: GUARINO, N. (ed.). **Formal Ontology in Information Systems**, IOS Press, pp. 19-28, 1998.

SMITH, D. W. The conditions of the new. **Deleuze Studies**, 1(1), pp. 1-21, 2007.

_____. Deleuze on Leibniz: Difference, Continuity and the Calculus. **Essays on Deleuze**. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 43-58, 2012.

_____. Axiomatics and problematics as two modes of formalization: Deleuze's epistemology of mathematics. In: DUFFY, S. (ed.). **Virtual mathematics: The logic of difference**. Manchester, UK: Clinamen Press, pp. 145–168, 2006.

_____. Logic and Existence: Deleuze on the Conditions of the Real. **Essays on Deleuze**. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 72-86, 2012.

_____. Mathematics and the Theory of Multiplicities: Deleuze and Badiou Revisited. **Essays on Deleuze**. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 287-311, 2012.

SOKAL, A.; BRICMONT, J. **Intellectual Impostures: Postmodern Philosophers' Abuse of Science**. London: Profile Books, 1998.

SORENSEN, B. M. **Deleuze and the Social**. Edinburgh University Press, 2006.

SVIRSKY, M. **Deleuze and Political Activism**. Edinburgh University Press, 2010.

TADEU, T.; KOHAN, W. (Org.). Dossiê Entre Deleuze e a Educação. **Educação e Sociedade**, Campinas, v. 26, n. 93, set./dez. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=0101-733020050004&script=sci_issuetoc>

THOBURN, N. **Deleuze and Politics**. Edinburgh University Press, 2016.

WIDDER, N. **Political Theory After Deleuze**. Bloomsbury, 2012.

SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES

Alex Fabiano Correia Jardim

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Estadual de Montes Claros (1994). Especialização em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia. Mestrado em Educação (Fundamentos Filosóficos da Educação) pela Universidade Federal de São Carlos (2001 com bolsa do CNPq) e Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (2007), com estágio no exterior pela Université de Paris I - Panthéon Sorbonne (com bolsa da FAPEMIG). Fez o pós-doutorado na Universidade Nova de Lisboa (com bolsa CAPES). Atualmente é professor efetivo da Universidade Estadual de Montes Claros. Coordenador do Grupo de Pesquisa em História da Filosofia no Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Montes Claros, MG.

Alexandre Filordi de Carvalho

Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Desenvolveu pesquisas no âmbito de Pós-doutoramento na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e na Universidad Complutense de Madrid (UCM). É membro da Red de Investigación en Educación y Pensamiento Contemporáneo (RIEPCO) e da Red Iberoamericana Foucault (RIF). Ainda mantém o blog de escrita poética <https://bocoio.wordpress.com> e docente na Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP.

Alexandrina Monteiro (Org.)

Possui graduação em Matemática pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (1989). Mestrado em Educação Matemática pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (1992). Doutorado em Educação (1998) e pós-doutorado em Filosofia da Educação (2015) pela Universidade Estadual de Campinas.

Atualmente é professora e pesquisadora da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas. Participa dos grupos de pesquisa Phala.

Carminda Mendes André

Pesquisadora de arte contemporânea em espaços públicos e possíveis interfaces com o ensino das artes em espaços formais e não formais. Bacharel em Teatro pela Universidade de São Paulo (1989). Mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1997). Doutora em Educação pela Universidade de São Paulo (2007). Pós-Doutora pelo Departamento de História da Universidade Estadual de Campinas (2010). Pesquisadora e Docente colaboradora do Programa de Pós Graduação em Arte do Instituto de Artes da Universidade Estadual Paulista - UNESP. Coordenadora do Grupo de Pesquisa Performatividades e Pedagogias Cnpq.

Cristina Pósleman

Professora pesquisadora na Universidade Nacional de San Juan – UNSJ, Argentina, e atual Diretora do Instituto de Expressão Visual da Faculdade de Filosofia, Humanidades e Artes, na mesma universidade. É Mestre em Filosofia, menção em Filosofia Política, pela Universidade do Chile e Doutora em Filosofia, menção em Estética e Teoria da Arte, também pela mesma universidade. As suas atuais linhas de trabalho estão orientadas para a investigação sobre as Morfologias da Colonialidade na pesquisa em Ciências Humanas e Filosofia. Interpelações entre teorias pós-estruturalistas, coloniais, pós-coloniais e decoloniais. É atualmente investigadora responsável pela Rede de Estudos Latinoamericanos Deleuze e Guattari.

Hélio Rebello Cardoso Júnior

Atua na área de Filosofia desde 1989. Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (1991) e doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (1995). Integra o Grupo de Pesquisa Homo Mimeticus: Theory and Criticism (HOM) na

Katholieke Universiteit Leuven (KU Leuven - Bélgica), através de seu projeto: *Two Paths on Representational and Non-Representational Mimesis: The Reconfiguration of Mimesis and Historical Mimesis at the Pragmatics of Forgetting*, financiado pela ERC/CNPQ/FAPESP. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ontologia, atuando principalmente nos seguintes temas: multiplicidades, continuidade e teoria das coleções e multidões. É coordenador do Grupo de Pesquisas no DGP.

Jorge Isidro Orjuela Bernal

Formado no curso de Licenciatura em Educação Básica com Ênfases na Matemática pela Universidade Distrital Francisco Jose de Caldas (2012). Discente do Programa de Pós-Graduação em Educação Matemática da Universidade Estadual Paulista Júlio Mesquita Filho - Unesp - Rio Claro. Membro do Grupo de Estudo e Pesquisa em Etnomatemática (GEPetno) do Departamento de Educação Matemática da Unesp - Rio Claro, do Grupo de Estudos e Pesquisas em Etnomatemática (GEPem) da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de São Paulo (USP) e do Grupo de Estudos e Pesquisas I-Mago: laboratório da imagem, experiência e cri[etno]ção do Departamento de Educação da Unesp - Rio Claro.

Juliana Soares Bom-tempo

Doutora em Educação pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP. Doutorado sanduíche no Departamento de Filosofia - Paris X (Université Ouest-Nanterre - Paris/FR) - bolsa PDSE-CAPES. Mestre em Psicologia pela UFU (2008) - bolsa CAPES. Graduada em Psicologia pela UFU (2004). Professora adjunta no Curso de Dança e no Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas - PPGAC do Instituto de Artes (IARTE) na Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Coordenadora e supervisora do Ambulatório Multiprofissional Estudantil (AME). Tutora da Residência Multiprofissional em Saúde Mental - FAMED-UFU. Proponente e facilitadora do projeto de pesquisa e extensão *Por uma Clínica-Poética*.

Laisa Blancy de Oliveira Guarienti

Pedagoga pela Universidade Federal de Santa Maria, Mestre e Doutora em Educação pelo Programa de Pós-graduação em Educação na Unicamp/SP. Desenvolve suas ações em diversificadas formas de expressão na educação e busca interferências no campo das artes, ciências e filosofia.

Marcelo Vicentin (Org.)

Bacharel em Comunicação Social/Cinema pela Fundação Armando Álvares Penteado (FAAP), Pós-doutorando em Educação pela Universidade São Francisco.

Mirele Corrêa (Org.)

Doutoranda em Educação pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP. Graduada em Pedagogia pela Universidade Regional de Blumenau - FURB (2012). Mestre em Educação pela Universidade Regional de Blumenau - FURB (2017). Integrante do Grupo de Pesquisa Políticas de Educação na Contemporaneidade (FURB) e do Grupo PHALA - Educação, Linguagem e Práticas Socioculturais (UNICAMP).

Patricio Landaeta Mardones

Pesquisador do Centro de Estudios Avanzados e professor do Doutorado em Literatura Hispano-americana Contemporânea da Universidade de Playa Ancha, Valparaíso, Chile. Atualmente é Coordenador da Red Estudios Latinoamericanos Deleuze y Guattari. Possui Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Valparaíso e pela Universidade Complutense de Madri em coordenação com a Université Paris VIII Vincennes-Saint-Denis (2012).

Paola Sanfelice Zeppini

Possui graduação em História (2005), mestrado em Filosofia (2010) e doutorado em Educação (2017), todos pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP. O doutorado foi realizado em

cotutela com a Université de Rouen-Normandie (França) e contou também com período sanduíche na Universidad de la República (Uruguai), ambos com patrocínio Capes. Desenvolve atualmente seus trabalhos e pesquisas na área de Educação, com ênfase em Filosofia da Educação, atuando principalmente nos seguintes temas: filosofia francesa contemporânea e educação, filosofias da diferença e educação.

Paolo Henrique Dias Costa

Doutor em Artes Cênicas PPGAC-UFBA com estágio doutoral em Manchester Metropolitan University (MMU-UK); Mestre em Filosofia (UFU) e Artes Cênicas (UFBA); Psicólogo (PUC-MG) e Licenciado em Artes/Teatro (UNIMONTES). Analista/programador autodidata desde 1986. Interessa-se pelo pensamento de Deleuze/Guattari e pelas interseções entre artes cênicas e tecnologias digitais.

Sílvio Gallo (Org.)

Possui graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (1986), mestrado em Educação (1990), doutorado em Educação (1993) e livre docência em Filosofia da Educação (2009), todos pela Universidade Estadual de Campinas. Atualmente é Professor Titular (MS-6) da Universidade Estadual de Campinas. Desde 2007 é bolsista produtividade do CNPq.

O Seminário Conexões tem sido realizado pela Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas desde 2009, sempre conectando conceitos da filosofia de Gilles Deleuze com panoramas educacionais, através da reunião de pesquisadores destes campos. Em 2019, sua oitava edição comemorou os dez anos de sua realização, colocando em debate os conceitos corpo e cena e máquina e... sempre investindo na potência do conectivo e, assim como na abertura expressa pelas reticências. Nesta edição, acolheu e conectou-se ao I Encontro Deleuze e Educação e Matemática e... ampliando ainda mais seus enlacs.

Este livro reúne textos que foram preparados para esses encontros e ali apresentados e debatidos, em conferências e mesas redondas. São onze capítulos que reverberam conceitos, ideias, conversas, debates, agitos e alegrias que povoaram aqueles dias de novembro de 2019, quando já estávamos assolados por acontecimentos políticos no Brasil e na América Latina, mas sequer imaginávamos o que estava por vir em 2020. Que eles possam atualizar aquelas alegrias e potências de pensar e de agir, abrindo horizontes para a construção de outros futuros.

